5683 975

C. Rădulescu-Motru

PERSONALISMUL ENERGETIC ȘI ALTE SCRIERI

EDITURA EMINESCU
BIBLIOTECA DE FILOSOFIE A CULTURII ROMÂNEȘTI

apare sub îngrijirea lui
VALERIU RÂPEANU

În această colecție au mai apărut:

GHEORGHE I. BRĂTIANU
Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești

TUDOR VIANU
Studii de filosofia culturii

VICTOR PAPACOSTEA
Civilizația românească și civilizația balcanică

MIRCEA FLORIAN
Recesivitatea ca structură a lumii
Vol. I

În pregătire:

P. P. NEGULESCU
Geneza formelor culturii

C. FILITTI
Opere alese

C. ANTONIADE
Opere

PETRU COMARNESCU
Scrieri

I. LUPAȘ
Studii din istoria Transilvaniei

C. Rădulescu-Motru

PERSONALISMUL ENERGETIC ŞI ALTE SCRIERI

Studiu, antologie şi note de
GH. AL. CAZAN

Text stabilit de
GHEORGHE PIENESCU

Editura Eminescu
Bucureşti, 1984

C. Inv. nr. 1562794

II 689975

COPERTA DE PETRE HAGIU

CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

SCHIȚĂ A UNEI VIEȚI

Constantin Rădulescu-Motru a creat, de-a lungul a șapte decenii, începînd cu 1889, — cînd și-a susținut teza de licență în filosofie, și pînă în anul morții, 1957, o impresionantă operă care a stat sub semnul, de multe ori neînțeles, al constituirii unei filosofii pe cît de marcată de voința originalității, pe atît de complexă în datele ei fundamentale, în soluțiile propuse și în finalitățile practice asumate.

Opera durată de Constantin Rădulescu-Motru poate fi comparată cu un seismograf care a captat traiectoriile gîndirii filosofice și ale spiritualității de la sfîrșitul secolului trecut și pînă în contemporaneitate. Așa cum au observat unii dintre comentatorii operei și activității sale, C. Rădulescu-Motru a manifestat o vie sensibilitate pentru valorile durabile, dar și o derutantă atracție pentru semnele imediatului.

Dacă este adevărat, ceea ce zicea Hegel despre filosofie, și altfel nu poate fi, „că este fiica timpului“, fiecare filosofie aparținînd epocii sale (idee căreia Marx avea să-i dea o formulare devenită clasică: „filosofii sînt rodul epocii lor, iar seva cea mai subtilă, cea mai prețioasă și mai ascunsă a acestora se cristalizează în ideile filosofice“ [1]), atunci *opera lui C. Rădulescu-Motru, în suma devenirilor ei, a transformărilor prin care a trecut reprezintă un tip al modalității în care datele economice, politice, juridice, științifice, artistice, religioase etc. au fost transfigurate într-o concepție generală despre lume și despre viață.*

În esență, spațiul problematicii operei lui C. Rădulescu-Motru are caracteristici comune cu cele ale operelor lui T. Maiorescu, V. Conta, Constantin Dimitrescu-Iași, C. Dobrogeanu-Gherea, Ștefan Stîncă; în egală măsură, opera lui C. Rădulescu-Motru se situează prin întrebările ei în sfera intereselor teoretice abordate de P. P. Negulescu sau Ion Petrovici. Creația filosofică a lui Constantin Rădulescu-Motru a vrut, de asemenea, să fie, cum a fost, de altfel, și contemporana unor preocupări teoretice caracteristice lucrărilor lui Mircea Florian, Lucian Blaga, D. D. Roșca, M. Ralea, T. Vianu și oricît ar putea să pară de paradoxal, acelora ale lui Nae Ionescu, Emil Cioran, ori N. Crainic. Prin chestionările sale, prin cîteva soluții de rostuire filosofică a lumii și a vieții, opera lui C. Rădulescu-Motru este și contemporana noastră.

Constantin Rădulescu — determinativul de Motru va fi adăugat de gînditor numelui de familie în 1892 — s-a născut la 2 februarie 1868 în comuna Butoiești din județul Mehedinți. Tatăl său, Radu Popescu, descindea dintr-o familie cu tradiții revoluționare, bunicul acestuia fiind participant la răscoala condusă de Tudor Vladimirescu. Radu Popescu a fost, pentru un timp, secretar al iluministului Eufrosin Poteca, unul dintre primii profesori de filosofie din țara noastră, care a contribuit, în spiritul inaugurat de D. Cantemir și Samuil Micu Clain, la facerea filosofiei în limba română. Mama lui Constantin Rădulescu-Motru provenea din familia lui Ion Butoi, proprietar la Butoiești.[2]

---

[1] Karl Marx, *Articolul de fond nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung“* în Marx, Engels, *Opere*, vol. I, Editura politică, București, 1960, p. 107; vezi și G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Editura Academiei, 1963, p. 10.

Exceptînd prima clasă primară pe care o face în satul natal (Radu Popescu și-a înscris fiul în matricolele școlare cu numele de Rădulescu, iar nu cu cel de Popescu așa cum se obișnuia, probabil și pentru că prenumele său era Radu), C. Rădulescu-Motru va frecventa mai întîi cursurile Institutului de băieți al lui Gustav Arnold la Craiova, iar, începînd cu a treia clasă, liceul din același oraș.

După cum avea să mărturisească Motru în 1924,[3] atmosfera de familie și îndeosebi pasiunea tatălui pentru cultură au avut o influență considerabilă asupra sa. Așa se face că, după absolvirea Liceului din Craiova, în 1885, C. Rădulescu-Motru optează pentru Facultatea de litere și filosofie și pentru cea de drept de la Universitatea din București. Facultatea de filosofie a fost urmată convins că filosofia era *o cale fără sfîrșit de înțelegere a sensurilor lumii, un mijloc de ascensiune spre adevăr, formă supremă prin care spiritul poate lua în stăpînire, în forme proprii, lumea și se poate lua în stăpînire pe sine.* Filosofia avea să fie înțeleasă de C. Rădulescu-Motru ca sinteză a culturii și conștiință de sine a acesteia.

Pasiunea pentru filosofie a fost întreținută, stimulată și, într-un fel, dirijată de Titu Maiorescu, care în 1884 fusese reîncadrat în învățămînt la Universitatea din București și de Constantin Dimitrescu-Iași.[4] Prelegerile de logică și istorie a filosofiei ale lui T. Maiorescu au deschis lui C. Rădulescu-Motru o lume nouă, fascinantă în ordinea ei interioară, în intențiile, avînturile, retragerile și căutările ei. T. Maiorescu a știut să facă din istoria filosofiei o școală a gîndirii, iar nu o colecție de teze sau un muzeu al ideilor filosofice. „A da metoda sigură în căutarea adevărului și nimic mai mult, scria el, aceasta este datoria unui profesor — căci esențialul stă tocmai în libera argumentare lăsată studenților. Și numai cînd ei vor discuta în deplină libertate, ba chiar de vor căuta să susțină o părere nouă, un sistem mai bun, numai în acest caz vom simți cu plăcere că progresul nu s-a curmat în calea sa, că generațiile noi tind să întreacă pe cele ce sînt pe cale de apus“.[5]

Din 1885, C. Rădulescu-Motru a audiat prelegerile de istorie a filosofiei ale lui T. Maiorescu. Cele de *Istoria filosofiei franceze contimporane (Cartesianismul în Franța, P. Royer Collard, Maine de Biran, Th. Jouffroy, Victor Cousin, Auguste Comte)* și *Istoria filosofiei engleze contimporane (Școala Scoțiană, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Thomas Carlyle)*, predate de Titu Maiorescu, au durat pînă în 1887. Desigur că, în 1887/1888, C. Rădulescu-Motru a audiat și prelegerile de *Istoria filosofiei germane contimporane* (Kant, Fichte, Schelling, Hegel etc.). Nu numai istoria filosofiei și logica au fost însă disciplinele care l-au atras pe C. Rădulescu-Motru în cercul de „influență“ al lui T. Maiorescu, ci, cum o ilustrează opera și activitatea sa de mai tîrziu, și concepția celebrului său dascăl despre fenomenele psihice și metodele de constituire a psihologiei ca știință.

---

[2] Pentru detalii biografice a se vedea G. Vlădescu-Răcoasa, *Viața, personalitatea și opera prof. C. Rădulescu-Motru*, în *Revista de filosofie*, vol. XVII, 1932. Vezi, de asemenea, P. Vaida, *C. Rădulescu-Motru*, în *Istoria filosofiei românești*, vol. II, Editura Academiei R.S.R., 1980.

[3] Vezi *C. Rădulescu-Motru în autobiografie, Arhivele Olteniei*, an III, nr. 14, iulie-august 1924, de asemenea, G. Vlădescu-Răcoasa, *Op. cit.*

[4] Despre rolul lui Titu Maiorescu în formarea *spiritului filosofic* în cultura română a se vedea, între ultimele lucrări : S. Ghiță, *Titu Maiorescu,* Editura științifică, 1974.

[5] Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie,* Ediție îngrijită, de Grigore Traian Pop și Alexandru Surdu, Scrisul românesc, Craiova, 1980, p. 5.

Poziția autorului *Beției de cuvinte* față de cultura și civilizația română, teoria formelor fără fond vor fi, la rîndul lor, alte dimensiuni pe care C. Rădulescu-Motru, nu fără oarecare corecturi proprii, le va încorpora viziunii și activității sale, prețuindu-le, de-a lungul anilor, ca pe un dat esențial al culturii și vieții politice. Rezumînd, în 1933, rolul lui Maiorescu în raport cu filosofia, C. Rădulescu-Motru nota: „În istoria filosofiei românești va rămîne un nume distins. Și dacă această filosofie românească se va revărsa vreodată în istoria culturii universale, numele lui Titu Maiorescu va însemna data unei epoce. Cu el începe trezirea gîndirii filosofice românești sub influența culturii.“ [6] Desigur nu lipsesc exagerările pentru că filosofia românească, prin D. Cantemir de pildă, prin iluminiști apoi, era de mult „trează“ —, dar nu este mai puțin adevărat că Maiorescu a avut o contribuție de seamă la constituirea filosofiei moderne. Adevărul este verificat, între altele, prin opera lui C. Rădulescu-Motru, a lui P. P. Negulescu și I. Petrovici, prima generație de mari filosofi formați în spiritul exigențelor față de filosofie introduse, la noi, de Maiorescu.

Universitatea românească în genere, Facultatea de litere și filosofie a Universității din București în special reflectau, în anii studenției lui C. Rădulescu-Motru, viața ideologică a țării. Ca urmare a consecințelor dezvoltării industriei și comerțului, a Unirii Principatelor, a reformei agrare din 1864, a războiului de independență de la 1877, a organizării mișcării muncitorești are loc procesul pătrunderii și răspîndirii marxismului în țara noastră, fenomen de importanță hotărîtoare pentru gîndirea filosofică românească. În 1886, pentru a da un singur exemplu, apare articolul *Ce vor socialiștii români?*, conținînd primul program al mișcării muncitorești din România. [7]

În aceeași perioadă, se deschide polemica dintre Maiorescu și Gherea, care avea să polarizeze interesul celei mai mari părți a intelectualității. Interesat de pe atunci de problemele vieții sociale, C. Rădulescu-Motru devine „socialist“. „Socialismul, scrie el în 1923, pe atunci era numai doctrinar (exagerare, desigur — *nn.*). Se deosebea cu totul de cel de azi. La noi era privit ca o formă superioară de înțelegere a societății. Orice om inteligent, în curent cu mișcarea științifică a vremii, trebuie să fie socialist“. [8]

După patru ani de la intrarea în facultate, C. Rădulescu-Motru și-a susținut teza de licență în istoria filosofiei cu teza *Realitatea empirică și condițiunile cunoștinței*. Începea, de acum, drumul greu al creației, munca independentă, realizarea „vocației“. Împreună cu Titu Maiorescu, proaspătul licențiat în filosofie își petrece vara la Viena, München, în Elveția, pentru ca în toamna lui 1889 să se înscrie la École de Hautes Études. La Paris a frecventat cursurile neurologului și filosofului materialist Jules Soury, ale psihologului Th. Ribot, ale lui J. M. Charcot și a lucrat, efectiv, în laboratorul de psihologie experimentală al lui H. Baunis, unde i-a cunoscut pe Alfred Binet și Georges Dumas.

Perfecționarea lui C. Rădulescu-Motru în domeniul cercetărilor de psihologie și în filosofie va fi continuată la München cu Karl Stumpf și la Leipzig cu

---

[6] C. Rădulescu-Motru, *T. Maiorescu și filosofia*, în *„Convorbiri literare“*, 1933, p. 298.

[7] *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura politică, București, 1975, p. 35.

[8] *Interviu cu d. prof. Rădulescu-Motru*, *Rampa*, XIII, 13 aprilie 1928, citat de G. Vlădescu-Răcoasa în *Op. cit.*, p. 9.

Wilhelm Wundt, gînditorul și psihologul care va exercita o influență durabilă asupra operei filosofului român. Deși interesele sale au convers preponderent, în Franța și Germania, mai mult către problemele psihologiei, C. Rădulescu-Motru a urmat și cursuri de fizică, fiziologie, chimie, utile, mai tîrziu, dezvoltării propriei concepții despre lume în general, despre fenomenele psihice în special. Nu numai cursurile sau lucrările de laborator la care a participat au marcat opera gînditorului, ci credem că, mai mult decît acestea, un rol deosebit l-a împlinit *trăirea nemijlocită* a atmosferei culturale din Franța și Germania, cunoașterea direcțiilor pe atunci manifeste în filosofie, sociologie, psihologie, teoria cunoașterii, metodologie, logică, teoria culturii etc.

Consecvent domeniului investigat în lucrarea de licență, el avea să trateze și în teza de doctorat, susținută la Universitatea din Leipzig, o problemă de istorie a filosofiei : *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturkausalität.*[9]

Reîntors în țară în toamna lui 1893, C. Rădulescu-Motru lucrează un timp ca avocat, iar din 1894 este bibliotecar (pînă în 1898) la *Fundația Universitară Carol I,* perioadă în care continuă să se ocupe de probleme filosofice, publicînd o serie de articole — *Cauzalitatea mecanică și fenomenele psihice, Problema științei în filosofia contemporană, Criza științifică contemporană, Materialismul secolului al 18-lea și reacțiunea contra lui, Științele sociale și morale în sec. 18, Abuzul de pedagogie.* Revista care l-a publicat a fost, nici nu se putea altfel, *Convorbiri literare.*

Lucrările, deși de proporții reduse, îl ilustrau ca un cunoscător al istoriei filosofiei, ceea ce a și făcut ca în 1897 să fie numit conferențiar de istorie a filosofiei antice și estetică.[10] Fiind pe rînd agregat provizoriu (1900), profesor definitiv (1904), C. Rădulescu-Motru a predat pe lîngă istoria filosofiei antice și estetică, cursuri de logică, metodologie, teorie a cunoașterii, de psihologie, acest din urmă domeniu fiind predilect.

Profesoratul lui C. Rădulescu-Motru a însemnat mult pentru cultura noastră filosofică și psihologică. Cursurile sale de psihologie, de pildă, ca și activitatea laboratorului de psihologie au făcut epocă, marcînd, în esență, statornicirea unor direcții noi de cercetare cu largi implicații socio-economice și culturale. Generos cu studenții, aplecat spre formarea gîndirii lor, preocupat de cunoașterea fenomenelor noi din știință, filosofie, cultură în genere, C. Rădulescu-Motru a fost, alături de Maiorescu, P. P. Negulescu, mai tîrziu alături de M. Florian, unul dintre dascălii cărora filosofia și psihologia din România le datorează înflorirea lor fără precedent. Școala a reprezentat, pentru el, instituția chemată să formeze personalități, oameni de caracter, nu prin separarea ei de contextul social, ci în corelație nemijlocită cu nevoile fundamentale ale societății, cu viața practică. În 1940 a fost „pensionat“ de legionari, împreună cu alți mari profesori ai Universității bucureștene. Faptul este semnificativ pentru definirea „stilului cultural“ al politicii de dreapta.

C. Rădulescu-Motru a fost o personalitate profund înrădăcinată în mișcarea culturală generală din România. Pe urmele lui T. Maiorescu și, cumva, cu aceeași conștiință a necesității unei culturi românești contemporane în expresia și spiritul ei, cu un program clar definit în privința direcțiilor și modalităților de dezvoltare a culturii, el a fost inițiator și organizator de prestigioase reviste fie de cultură în sensul larg al cuvîntului, fie de filosofie sau de psihologie. Credem chiar că între filosofii români, din oricare altă perioadă, nici un altul nu a făcut să apară un număr atît de mare de reviste și cu deschideri atît de largi cum a făcut-o autorul *Personalismului energetic*. În 1900, a editat *Noua revistă română* (apare în două serii : 1900—1902 și 1908—1916), în paginile căreia au publicat unii dintre cei mai de seamă oameni de știință și cultură ai timpului. Deschisă spiritului liber, cercetărilor obiective, *Noua revistă română pentru politică, literatură, știință și artă* își propunea să „oglindească în curînd întreaga mișcare socială și literară a timpului".[11]

---

[9] Lucrarea a apărut în *Philosophische Studien,* IX B, 3—4 Heft, 1893.

[10] Istoria filosofiei antice fusese predată de Ion Zalomit pînă în 1885. Intr-un fel deci și vacanța postului impunea o nouă numire.

Începînd cu 1897, sub direcția lui C. Rădulescu-Motru apare prima revistă de filosofie din România, *Studii filosofice*. Este drept, pînă prin 1907, *Studiile filosofice* cuprindeau în exclusivitate lucrări ale lui C. Rădulescu-Motru din domeniul psihologiei, logicii, politologiei etc. Începînd cu 1907, structura publicației se schimbă, se lărgește aria colaboratorilor și ea capătă, realmente, caracteristicile unei reviste de filosofie. Încetîndu-și apariția, în 1914, va reapare, tot sub directoratul lui C. Rădulescu-Motru, în 1923 ca organ al *Societății române de filosofie*. La 30 de ani de la apariția *Studiilor filosofice*, refăcînd traseul parcurs, C. Rădulescu-Motru nota : „cînd privim astăzi după treizeci de ani la munca desfășurată, începînd cu primele *Studii filosofice* adunate în volumul din 1906 și pînă la acelea din urmă ale volumului XX din anul 1936 nu putem să ne interzicem manifestarea unui moment de satisfacție. Cele douăzeci de volume, care se încheie în anul acesta, marchează că s-a muncit ceva și pe terenul filosofiei".[12] *Revista de filosofie* a publicat, pînă în 1935, lucrări fundamentale ale celor mai de seamă filosofi români. Ea a servit, pe de altă parte, informării competente a tuturor celor interesați de filosofie cu datele creației filosofice mondiale : a fost, de asemenea, locul confruntărilor filosofice și al susținerii raționalismului.[13] Revista a încetat să apară în 1944.[14]

Între anii 1919—1928, C. Rădulescu-Motru a editat o altă revistă, *Ideea europeană*, care continua, cum se menționează chiar pe frontispiciul ei, *Noua revistă română*. *Ideea europeană* a fost o revistă „Socială, Critică, Artistică & Literată", găzduind nume prestigioase ale culturii românești : I. Minulescu, L. Rebreanu, I. Barbu, O. Lecca, M. Florian, Șt. Nenițescu și mulți alții.

Analele de psihologie — cea mai de seamă revistă de psihologie din România — au apărut sub aceeași direcție a lui C. Rădulescu-Motru. Revista a avut un rol decisiv pentru dezvoltarea cercetărilor de psihologie generală, psihologie a muncii, defectologie, istoria psihologiei etc.

---

[11] Vezi C. Rădulescu-Motru, *Noua revistă română pentru politică, literatură, știință și artă*, nr. 1, 1 ianuarie 1900, vol. 1, p. 1. Între colaboratorii ei menționăm pe N. Iorga, Duiliu Zamfirescu, Ovid Densusianu, A. Vlahuță, Radu Rosetti, Sextil Pușcariu, G. Coșbuc, I. Nădejde, Dr. N. Leon, A. D. Xenopol, H. Sanielevici, I. Slavici, N. Vaschide, Dr. I. Simionescu, Th. Speranța, P. V. Haneș, I. Petrovici, P. Cerna etc., cărora li se vor adăuga noi colaboratori începînd cu seria din 1908. În nr. 2 al *Noii Reviste Române*, C. Rădulescu-Motru publică *Idealurile sociale și arta*, un articol în care. referindu-se la polemica Gherea-Maiorescu, consideră că pentru starea dată a societății românești singura artă necesară este „arta cu tendință" (*Noua revistă română*, nr. 2, 15 ianuarie 1900, vol. 1, p. 61), îndepărtîndu-se, astfel, de T. Maiorescu. Nici apariția unei reviste de filosofie nu intra în programul lui Maiorescu, pentru el singurul mijloc de educație filosofică constituindu-l cursul universitar sau „prelecțiunea publică".

[12] Vol. din 1906, apărut ca vol. 1 al *Studiilor filosofice*, adună ceea ce se publicase începînd cu 1897 și pînă în 1906 în vol. I—VI din *Studii filosofice*. De aici și ideea că *Studiile filosofice* apar în 1906. Vezi C. Rădulescu-Motru, *După treizeci de ani, Revista de filosofie*, vol. XX, nr. 4, oct.—dec. 1935, pp. 306—307.

[13] Nu este deloc întîmplător, în acest din urmă sens, că unii dintre reprezentanții iraționalismului nu au publicat în *Revista de filosofie*.

[14] Astăzi, cum se știe, ea apare, după cîteva schimbări, *cu denumirea* din 1923. Se continuă o tradiție valoroasă chiar și prin titlul redobîndit.

C. Rădulescu-Motru a fost, de asemenea, codirector al *Revistei de psihologie practică* (1931) și a făcut parte din comitetele de redacție ale altor reviste, printre care *Albina* (1897—1916; 1922—1928), *Convorbiri didactice* (1895—1901; 1904—1906), *Liga română* (1896—1900), *Pagini agricole și sociale* (1924—1930), *Convorbiri literare.*[15]

A colaborat și la unele reviste de psihologie și filosofie din străinătate. A fost, de pildă, membru în comitetul de conducere la *Journal de Psychologie normale et pathologique* de sub direcția lui Pierre Janet și George Dumas, a publicat în *Revue de métaphysique et de morale* și a făcut parte din comitetul de redacție al revistei *Forum Philosophicum* care apărea la Leipzig sub conducerea lui Raymond Schmidt.

Privită chiar numai sub aspectul editării de publicații de filosofie și psihologie, activitatea lui C. Rădulescu-Motru este fără egal în cultura filosofică românească. Ea a avut, cu toate limitele ei, o însemnătate net pozitivă, creînd posibilități noi afirmării și dezvoltării filosofiei care a pătruns în conștiința publică, depășind cercurile restrînse ale universităților, impunîndu-se ca o necesitate a societății și a culturii naționale.

Spiritul critic de esență kantiano-maioresciană a însoțit revistele conduse de C. Rădulescu-Motru, cu toate că în critica pe care a profesat-o a fost, nu rareori, captiv unor prejudecăți, cele mai numeroase izvorîte dintr-o motivație exterioară filosofiei.

C. Rădulescu-Motru a fost atît un om politic, cît și un doctrinar politic. În 1904 intră în *Partidul conservator* pentru ca în 1906, după dizidența din sînul conservatorilor, să facă parte din *Partidul conservator-democrat* al lui Take Ionescu, pe care-l și reprezintă în parlament (în 1910). După dizolvarea partidului conservator, în 1924, este membru al *Partidului poporului* al lui Averescu: în 1928, după ce încercase alianța între țărăniști și conservatori, se înscrie în *Partidul național-țărănesc.* Ca om politic, C. Rădulescu-Motru a nutrit iluzii și convingeri fără acoperiri în fapte sociologice științific analizate, dar nu a fost un om al dreptei, cum l-au acreditat unii interpreți grăbiți. A fost un *„conservator-democrat"*, un apărător pînă la utopie al „statului țărănesc", un pasionat al luminării țărănimii oropsite, fără să vadă însă încotro duce logica relațiilor socio-economice din România. Cu toate că nu a înțeles, ci, dimpotrivă, a criticat marxismul, că nu a intuit sensul istoric al revoluției ruse,[16] C. Rădulescu-Motru s-a pronunțat împotriva arestării delegaților la Congresul I al P.C.R., apreciind actul ca „atentat la libertatea de gîndire și libertatea de instruire a cetățenilor".[17]

Cei care au văzut în C. Rădulescu-Motru un critic al democrației nu au observat faptul că nu principiile democratice le incrimina, ci neaplicarea, denaturarea lor grosolană de politicianismul demagogic. Ar fi însă exagerat, pe de altă parte, să nu se observe că în cîteva din lucrările sale de la sfîrșitul deceniului patru și începutul deceniului cinci, în tentativa remarcabilă de fundamentare teoretică a științei spiritualității, C. Rădulescu-Motru a plătit tribut ideologiei dominante, ceea ce nu l-a împiedicat să ia atitudine împotriva formelor exacerbate ale acesteia, semnînd apelul intelectualilor (adresat lui Ion Antonescu) pentru ieșirea României din război.

C. Rădulescu-Motru a avut convingerea — deși nu a găsit totdeauna mijloacele și căile în acord cu logica obiectivă a realităților sociale — că servește, prin munca sa, idealul înălțării materiale și spirituale a României. Ținînd seama de contextul determinațiilor în care a lucrat, ni se pare că această convingere se verifică prin laturile majore ale operei și activității gînditorului.

---

[15] G. Vlădescu-Răcoasa, *Op. cit.*, p. 65.

[16] Vezi *Ideea europeană,* anul VI, nr. 158, 16—23 noiembrie 1924; *Ideea europeană,* anul VI, nr. 165, 15 martie 1925. Totuși, în plină teroare fascistă, C. Rădulescu-Motru a subliniat valorile noi generate de sistemul sovietic.

[17] *Ideea europeană,* III, nr. 68, 6—12 iunie 1921.

Aparența acordului între opera teoretică și activitatea politică nu înseamnă, în orice situație, pentru orice personalitate, identitatea lor[18] și nici nu trebuie transformată în principiu unic de explicare a unei opere elaborate în contextul unor fapte istorice de un dramatism nemaiîntîlnit, cum au fost cele pe care le-a trăit nemijlocit și cărora a trebuit să le răspundă C. Rădulescu-Motru.

Inaugurată cu lucrările de licență și doctorat și cu cele cîteva studii publicate în *Convorbiri literare*, creația teoretică a lui C. Rădulescu-Motru capătă în anii următori caracteristici programatice, de sistem. Aceasta, concomitent cu desfășurarea cercetărilor în psihologie care, deși autonome în planul științei ca atare au servit sistemului, încorporîndu-se ca dat *sine qua non* al lui, ca materie primă fără de care nu ar fi fost posibilă elaborarea personalismului energetic.

C. Rădulescu-Motru a publicat mult;[19] lucrările sale, fie de mai mari proporții, fie studii, articole etc. comportă sinuozități, diferențieri în ordinea valorii, inegalități, dar și note comune derivate din voința de constituire a unei *concepții dinamice* despre natură, viață și cultură. Pentru filosofia și teoria culturii dezvoltate de C. Rădulescu-Motru, o importanță aparte o au lucrările *Știință și energie* (1901), *Cultura română și politicianismul* (1904), *Puterea sufletească* (1908), *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filosofiei contemporane pe înțelesul tuturor* (1912),[20] *Lecții de logică, teoria cunoștinței și metodologiei* (1914), *Personalismul energetic* (1927), *Vocația, factor hotărîtor în cultura popoarelor* (1932), *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* (1936), *Timp și Destin* (1940), *Etnicul românesc* (1942). Ele[21] ilustrează o experiență metafizică înțeleasă de gînditor ca sinteză deschisă a trăirii și înțelegerii straturilor esențiale ale istoriei empirice și spirituale a poporului român și a destinului său în universul spiritual al culturii umane în general; o experiență metafizică în care absolutul se trăiește și se înțelege prin alcătuirile în care s-a revelat ca scop al omului prin plăsmuiri omenești: filosofie, știință, artă, religie; în fine, experiența metafizică pe care C. Rădulescu-Motru o asimilează sistemului său nu indică trăirea unui absolut transcedent[22] și nu presupune transcendentul religios decît ca o experiență a altora căreia totuși îi face concesii.

---

[18] Vezi, de pildă creația literară a lui Lev Tolstoi și ideologia lui politică; sau valoarea estetică și istorică a operei lui Dostoievski și convingerile sale politice; sau dialectica lui Hegel și ideologia sa politică, etc.

[19] G. Vlădescu-Răcoasa, care a întocmit bibliografia completă a lucrărilor publicate de C. Rădulescu-Motru pînă în 1932, menționează 360 de titluri ordonate în cinci capitole: I. Filosofie. Studii. II. Studii politice, culturale și sociale. III. Articole: a) cultură socială și politică, b) discuții și polemici politice, c) învățămînt, d) diverse. IV. Discursuri. Comunicări și rapoarte făcute la Academia Română. V. Opere literare. VI. Prefețe și notițe introductive. Vezi: G. Vlădescu-Răcoasa. *Op. cit.* pp. 35—65. În bibliografia întocmită, G. Vlădescu-Răcoasa include într-un capitol separat (VII) și „Studiile, articolele, recenziile și notițele critice“ despre C. Rădulescu-Motru. C. Rădulescu-Motru a scris și două piese de teatru: *Păr de lup. Dramă în patru acte și Domnul Luca. Comedie într-un act.*

[20] În ediție definitivă: *Elemente de metafizică pe bazele filosofiei kantiane.*

[21] Desigur și alte lucrări se încorporează experienței metafizice care induce la sistem. Avem în vedere: *Problema științei în filosofia contemporană* (1894), *Rolul social al filosofiei* (1899) etc.

[22] Într-o scrisoare către T. Maiorescu din 10 februarie 1882, el arată că „orice legătură... cu transcendentul“ era „strict interzisă de părinți“. Vezi P. Vaida. *op. cit.*, p. 365.

Experiența metafizică,[23] asemenea oricărui alt tip de experiență, se configurează în ordinea unor date și sugestii de origini diferite, dar spre deosebire de oricare alt tip de experiență, experiența metafizică conduce, în condiții determinate, la o concepție despre lume în care sugestiile datelor originare ale unui multiplu complex se organizează în explicație a lumii și în atribuirea de sens general aceluiași multiplu complex.

Opera lui C. Rădulescu-Motru, polimorfă, se constituie, așadar, într-o căutare a experienței de natură filosofică a lumii. C. Rădulescu-Motru a văzut în univers un tot care-și dezvăluie realitatea profundă în structura și menirea personalității umane, iar în personalitatea umană enigma dezlegată a universului. Opera în care experiența metafizică se organizează într-o teorie a personalității ca filosofie sau, ceea ce este același lucru, în care filosofia se caută pe sine în experiențele multiplicate de om în vederea *re-găsirii* ființei sale în univers și a universului în ființa lui a vrut să fie, pentru a relua o idee atribuită de C. Rădulescu-Motru lui Im. Kant, „imn înălțat omului". Aceste „imne", răsărite din întrebări răscolitoare, au fost trepte și continuă să rămînă trepte ale celor mai aspre dintre căile omului : calea spre sine, spre altul, spre ceilalți.

În 1923 a fost primit în Academia Română, a cărei președinție a avut-o în anii 1938—1940. Faptul care îl consacră însă în istoria culturii românești este mult mai profund : o neistovită activitate pentru dezvoltarea culturii, încoronată cu sistemul filosofic creat, *personalismul energetic*.

C. Rădulescu-Motru s-a stins din viață la 6 martie 1957.

PROBLEMA „ADEVĂRATEI FILOSOFII" ȘI SCHIȚA INTERPRETĂRILOR OPEREI LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

În *Istoria literaturii române*, G. Călinescu afirma că „Lucian Blaga e cel dintîi care a încercat să ridice un sistem filosofic integral, cu ziduri, cu cupolă și să dea acestei filosofii o aplicare la realitățile naționale. Meritul său este în afară de orice discuție. Oricît de nedumeriți s-ar uita profesorii de filosofie universitară, adevărata gîndire românească se inaugurează aci".[24]

T. Vianu, pentru a cita o altă autoritate a culturii românești, referindu-se la filosofia lui C. Rădulescu-Motru, considera că ea constituie „primul nostru sistem original de gîndire".[25]

G. Vlădescu-Răcoasa își exprima convingerea că : „profesorul Rădulescu-Motru este, prin opera și personalitatea sa, cea mai puternică și impunătoare figură a gîndirii filosofice românești. O figură reprezentativă și sintetică a ceea ce are mai caracteristic, mai permanent și mai superior, mai bun și mai profund neamul acesta românesc, națiunea aceasta necăjită și frămîntată, pe care o conștiință filosofică proprie sau mai degrabă o conștiință socială sigură n-a smuls-o încă din tragica eternă imobilitate sufletească, echilibru al unui groaznic conflict al forțelor și al unui mecanism social rutinar".[26] Mihai Ralea, unul dintre cunoscătorii profunzi ai operei lui C. Rădulescu-Motru și ai mișcării filosofice din

---

[23] Vezi și J. Wahl, *L'expérience métaphysique*, Flammarion.

[24] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Fundația pentru literatură și artă, București, 1941, p. 864.

[25] T. Vianu, *Conceptul omului în filosofia D-lui C. Rădulescu-Motru* în *Studii și portrete literare*, Editura Ramuri, Craiova, 1938, p. 135.

[26] G. Vlădescu-Răcoasa, *Op. cit.*, p. 5.

România, aprecia că autorul *Personalismului energetic* este „singurul gînditor român care ne-a oferit un sistem filosofic unitar și consecvent“.[27]

În *Doctrina personalismului energetic a d. Rădulescu-Motru*, V. Băncilă opina că personalismul energetic era la acea dată cel mai înalt produs al gîndirii filosofice românești, singurul autentic și original: „Cu sinteza d. C. Rădulescu-Motru începe propriu-zis filosofia românească“.[28]

Referindu-se în cîteva articole publicate în revista *Saeculum* la filosofia lui C. Rădulescu-Motru într-un moment cînd era practic încheiată ca sistem, Lucian Blaga era de părere că s-a constituit fie din idei pe care gînditorul nu le-a înțeles, fie din idei care se pierd într-o viziune haotică.[29] Este evidentă, în considerațiile citate, preocuparea de a situa în timp începuturile filosofiei românești, problemă asupra căreia s-au exprimat puncte de vedere frapant diferențiate.

Mai circumspect și mai aproape de soluția reală a problemei ni se pare a fi fost N. Bagdasar, care abordează problema *începutului* filosofiei românești dintr-o perspectivă istorică.[30] Dacă „începutul adevărat“ al filosofiei se determină prin *crearea de sistem* (G. Călinescu, T. Vianu, M. Ralea etc.) atunci acesta trebuie plasat în timp cu mult înaintea sistemului lui L. Blaga și C. Rădulescu-Motru.[31] Dacă „începutul adevărat“ se referă la *originalitatea gîndirii*, aprecierile de mai sus sînt, de asemenea, amendabile,[32] note de sesizantă originalitate afirmîndu-se și în perioadele anterioare. Este evident că tentativa de a fixa începutul filosofiei românești în perioada interbelică sau chiar ceva mai devreme nu este confirmată de *faptele* istorico-filosofice, iar disputele pe această temă au reflectat mai degrabă adversități spirituale, nu căutări obiective de a stabili momentele constitutive ale filosofiei românești. De altfel, funcția valorizatoare a criticii filosofice nu constă în determinarea primatului, ci în aprecierea obiectivă a valorilor. C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, cît și L. Blaga, M. Florian ș.a. au fost gînditori originali de talie universală care, nu numai că au „deschis ferestre naționale spre cultura omenirii“,[33], ci au creat, deși necunoscute în alte țări, lucrări și concepții de valoare universală.

---

[27] Mihai Ralea, *C. Rădulescu-Motru, filosof al culturii* în *Revista de filosofie*, vol. XVII, 1932, p. 101.

[28] V. Băncilă, *Doctrina personalismului energetic a d. Rădulescu-Motru*, București, Cultura românească, 1927, p. 117.

[29] L. Blaga, *Automatul doctrinelor*, în „*Saeculum*“, an I, nr. 5, sept., oct., 1943, pp. 86—89, *Wundt și Bergson*, în an II, nr. 2, martie-aprilie 1944, *Săpunul filosofic*, an I, nr. 4, iulie-august, 1943. Se pare că relațiile lui L. Blaga cu școala filosofică de la București nu au fost tocmai cordiale. Și M. Florian a fost apreciat de L. Blaga ca un „rege Midas pe dos“.

[30] Vezi N. Bagdasar, *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, *Filosofia românească de la origini pînă azi*, București, 1941.

[31] Un sistem filosofic este decelabil în opera lui D. Cantemir, care a elaborat o *etică, o logică* (deși nu originală), *o filosofie a istoriei* etc.; V. Conta a elaborat nu numai o concepție filosofică, ci și un *sistem* (deși de proporții reduse în comparație cu cel al lui Blaga și al lui C. Rădulescu-Motru): o teorie a metafizicii, o teorie a cunoașterii, o teorie a dezvoltării etc., deci părți integrante ale unui sistem.

[32] Originalitatea a fost caracteristica esențială a operei lui D. Cantemir și a lui Vasile Conta etc.

[33] În excelenta sa lucrare *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor. Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga*, Editura Eminescu, 1980, Ion Mihail Popescu scrie în chiar prima pagină că „Spiritul național românesc, care a dat culturii lumii pe Mihail Eminescu și pe Constantin Brâncuși, a dat filosofiei culturii și valorilor pe Lucian Blaga“. În acești termeni — ai filosofiei culturii și valorilor — judecata lui Ion Mihail Popescu ni se pare exactă. Chintesența spiritualității românești din prima jumă-

Experiența metafizică,[23] asemenea oricărui alt tip de experiență, se configurează în ordinea unor date și sugestii de origini diferite, dar spre deosebire de oricare alt tip de experiență, experiența metafizică conduce, în condiții determinate, la o concepție despre lume în care sugestiile datelor originare ale unui multiplu complex se organizează în explicație a lumii și în atribuirea de sens general aceluiași multiplu complex.

Opera lui C. Rădulescu-Motru, polimorfă, se constituie, așadar, într-o căutare a experienței de natură filosofică a lumii. C. Rădulescu-Motru a văzut în univers un tot care-și dezvăluie realitatea profundă în structura și menirea personalității umane, iar în personalitatea umană enigma dezlegată a universului. Opera în care experiența metafizică se organizează într-o teorie a personalității ca filosofie sau, ceea ce este același lucru, în care filosofia se caută pe sine în experiențele multiplicate de om în vederea *re-găsirii* ființei sale în univers și a universului în ființa lui a vrut să fie, pentru a relua o idee atribuită de C. Rădulescu-Motru lui Im. Kant, „imn înălțat omului". Aceste „imne", răsărite din întrebări răscolitoare, au fost trepte și continuă să rămînă trepte ale celor mai aspre dintre căile omului : calea spre sine, spre altul, spre ceilalți.

În 1923 a fost primit în Academia Română, a cărei președinție a avut-o în anii 1938—1940. Faptul care îl consacră însă în istoria culturii românești este mult mai profund : o neistovită activitate pentru dezvoltarea culturii, încoronată cu sistemul filosofic creat, *personalismul energetic.*

C. Rădulescu-Motru s-a stins din viață la 6 martie 1957.

PROBLEMA „ADEVĂRATEI FILOSOFII" ȘI SCHIȚA INTERPRETĂRILOR OPEREI LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

În *Istoria literaturii române,* G. Călinescu afirma că „Lucian Blaga e cel dintîi care a încercat să ridice un sistem filosofic integral, cu ziduri, cu cupolă și să dea acestei filosofii o aplicare la realitățile naționale. Meritul său este în afară de orice discuție. Oricît de nedumeriți s-ar uita profesorii de filosofie universitară, adevărata gîndire românească se inaugurează aci".[24]

T. Vianu, pentru a cita o altă autoritate a culturii românești, referindu-se la filosofia lui C. Rădulescu-Motru, considera că ea constituie „primul nostru sistem original de gîndire".[25]

G. Vlădescu-Răcoasa își exprima convingerea că : „profesorul Rădulescu-Motru este, prin opera și personalitatea sa, cea mai puternică și impunătoare figură a gîndirii filosofice românești. O figură reprezentativă și sintetică a ceea ce are mai caracteristic, mai permanent și mai superior, mai bun și mai profund neamul acesta românesc, națiunea aceasta necăjită și frămîntată, pe care o conștiință filosofică proprie sau mai degrabă o conștiință socială sigură n-a smuls-o încă din tragica eternă imobilitate sufletească, echilibru al unui groaznic conflict al forțelor și al unui mecanism social rutinar".[26] Mihai Ralea, unul dintre cunoscătorii profunzi ai operei lui C. Rădulescu-Motru și ai mișcării filosofice din

---

[23] Vezi și J. Wahl, *L'expérience métaphysique,* Flammarion.

[24] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent,* Fundația pentru literatură și artă, București, 1941, p. 864.

[25] T. Vianu, *Conceptul omului în filosofia D-lui C. Rădulescu-Motru* în *Studii și portrete literare,* Editura Ramuri, Craiova, 1938, p. 135.

[26] G. Vlădescu-Răcoasa, *Op. cit.,* p. 5.

România, aprecia că autorul *Personalismului energetic* este „singurul gînditor român care ne-a oferit un sistem filosofic unitar și consecvent“.[27]

În *Doctrina personalismului energetic a d. Rădulescu-Motru,* V. Băncilă opina că personalismul energetic era la acea dată cel mai înalt produs al gîndirii filosofice românești, singurul autentic și original: „Cu sinteza d. C. Rădulescu-Motru începe propriu-zis filosofia românească“.[28]

Referindu-se în cîteva articole publicate în revista *Saeculum* la filosofia lui C. Rădulescu-Motru într-un moment cînd era practic încheiată ca sistem, Lucian Blaga era de părere că s-a constituit fie din idei pe care gînditorul nu le-a înțeles, fie din idei care se pierd într-o viziune haotică.[29] Este evidentă, în considerațiile citate, preocuparea de a situa în timp începuturile filosofiei românești, problemă asupra căreia s-au exprimat puncte de vedere frapant diferențiate.

Mai circumspect și mai aproape de soluția reală a problemei ni se pare a fi fost N. Bagdasar, care abordează problema *începutului* filosofiei românești dintr-o perspectivă istorică.[30] Dacă „începutul adevărat“ al filosofiei se determină prin *crearea de sistem* (G. Călinescu, T. Vianu, M. Ralea etc.) atunci acesta trebuie plasat în timp cu mult înaintea sistemului lui L. Blaga și C. Rădulescu-Motru.[31] Dacă „începutul adevărat“ se referă la *originalitatea gîndirii,* aprecierile de mai sus sînt, de asemenea, amendabile,[32] note de sesizantă originalitate afirmîndu-se și în perioadele anterioare. Este evident că tentativa de a fixa începutul flosofiei românești în perioada interbelică sau chiar ceva mai devreme nu este confirmată de *faptele* istorico-filosofice, iar disputele pe această temă au reflectat mai degrabă adversități spirituale, nu căutări obiective de a stabili momentele constitutive ale filosofiei românești. De altfel, funcția valorizatoare a criticii filosofice nu constă în determinarea primatului, ci în aprecierea obiectivă a valorilor. C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, cît și L. Blaga, M. Florian ș.a. au fost gînditori originali de talie universală care, nu numai că au „deschis ferestre naționale spre cultura omenirii“,[33], ci au creat, deși necunoscute în alte țări, lucrări și concepții de valoare universală.

---

[27] Mihai Ralea, *C. Rădulescu-Motru, filosof al culturii* în *Revista de filosofie,* vol. XVII, 1932, p. 101.

[28] V. Băncilă, *Doctrina personalismului energetic a d. Rădulescu-Motru,* București, Cultura românească, 1927, p. 117.

[29] L. Blaga, *Automatul doctrinelor,* în *„Saeculum“*, an I, nr. 5, sept., oct., 1943, pp. 86—89, *Wundt și Bergson,* în an II, nr. 2, martie-aprilie 1944, *Săpunul filosofic,* an I, nr. 4, iulie-august, 1943. Se pare că relațiile lui L. Blaga cu școala filosofică de la București nu au fost tocmai cordiale. Și M. Florian a fost apreciat de L. Blaga ca un „rege Midas pe dos“.

[30] Vezi N. Bagdasar, *Istoria filosofiei moderne,* vol. V, *Filosofia românească de la origini pînă azi,* București, 1941.

[31] Un sistem filosofic este decelabil în opera lui D. Cantemir, care a elaborat *o etică, o logică* (deși nu originală), *o filosofie a istoriei* etc.; V. Conta a elaborat nu numai o concepție filosofică, ci și un *sistem* (deși de proporții reduse în comparație cu cel al lui Blaga și al lui C. Rădulescu-Motru): o teorie a metafizicii, o teorie a cunoașterii, o teorie a dezvoltării etc., deci părți integrante ale unui sistem.

[32] Originalitatea a fost caracteristica esențială a operei lui D. Cantemir și a lui Vasile Conta etc.

[33] În excelenta sa lucrare *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor. Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga,* Editura Eminescu, 1980, Ion Mihail Popescu scrie în chiar prima pagină că „Spiritul național românesc, care a dat culturii lumii pe Mihail Eminescu și pe Constantin Brâncuși, a dat filosofiei culturii și valorilor pe Lucian Blaga“. În acești termeni — ai filosofiei culturii și valorilor — judecata lui Ion Mihail Popescu ni se pare exactă. Chintesența spiritualității românești din prima jumă-

În contextul acestor dispute, cu opinii variind pe o scală extrem de amplă, s-au conturat, în esență, trei modalități de interpretare a operei filosofice a lui C. Rădulescu-Motru : 1) hagiografică ; 2) negativistă ; 3) obiectivistă.

Hagiografii de ieri au devenit, pe parcurs, critici necruțători (N. Tatu, N. Crainic), semn că hagiografismul în toate timpurile, subiectivist fiind, fără principii și criterii riguroase de aprecieri, sfîrșește în propria lui substanță : lipsa dreptei măsuri. „Diferendele" între N. Tatu și C. Rădulescu-Motru aveau un fundament teoretic : primul devenise, în 1943—1944, spiritualist ; lucrările lui C. Rădulescu-Motru erau de altă factură, chiar dacă în *Etnicul românesc* și în *Timp* și *Destin* el se apropie mai mult de Bergson în explicarea timpului și amendează, în anumite limite, teoria lui Wundt despre cauzalitatea fenomenelor psihice.

Critica de contestare a valorii operei lui C. Rădulescu-Motru a început să se contureze, ca direcție, în *Gîndirea*. Reprezentanții ei au fost D. Stăniloaie (încă de pe timpul cînd C. Rădulescu-Motru era apreciat la *Gîndirea*) și, ceva mai tîrziu, N. Crainic care a crezut, un timp, că „tradiționalismul" lui C. Rădulescu-Motru va merge în sensul pe care mentorul *Gîndirii* l-a dat conceptului. Cum opera lui C. Rădulescu-Motru nu implica, în nici un caz, ortodoxismul, misticismul, rasismul, spiritul antidemocratic și naționalismul, mentorul *Gîndirii* a lansat o virulentă campanie împotriva autorului *Românismului*. Formula „statului țărănesc", preconizată de C. Rădulescu-Motru, cu toată esența ei conservatoare, i se părea lui N. Crainic, adept fervent al *statului corporatist*, a fi *revoluționară*, *neromânească*, străină de sensul existenței naționale. „Statul țărănesc, zicea N. Crainic, e un stat de clasă", e „reacțiunea contra burgheziei". „Unde e generația de azi care s-ar recunoaște în românismul acesta oferit de d. Motru ?" Reamintind propriul său program, N. Crainic scria sentențios : „Theocrația, către care năzuiește România de azi, este implicit xenofobă și antisemită".[34] Nu fără temei, el îl considera, în 1936, pe C. Rădulescu-Motru ca „anticreștin", „antinaționalist", „bezbojnic" (fără Dumnezeu — ateu deci). De data aceasta nu atît și nu numai doctrina lui C. Rădulescu-Motru despre stat era vizată de N. Crainic, ci substanța ei teoretică, concepția despre spiritualitate.[35] Să menționăm că, deși pentru N. Crainic „antinaționalist", „anticreștin", „bezbojnic" erau echivalentul neputinței filosofice, pentru filosofie ele au insemnat una din forțele ei pozitive. Peste aproape un an,[36] N. Crainic ștergea din istoria gîndirii românești opera lui C. Rădulescu-Motru, etichetîndu-l „Marele găgăuț filosofic". Ideologia politică a lui N. Crainic, exclusivismul său teoretic, voința de mentorat, fals croită și pusă în slujba dreptei reacționare, au fost transformate în principii de interpretare a căror caracteristică o constituie tocmai lipsa principiilor intrinseci filosofiei.

Referindu-se la ortodoxia atît de scumpă ideologului dreptei, C. Rădulescu-Motru scria, încă din 1928 : „Aud vorbindu-se de ortodoxie. Se vorbea și înainte. Dar înainte se vorbea ca de o haină împrumutată. Astăzi ortodoxia se consideră ca fiind țesută în firea românului". Și conchidea : *„Lăsați-mă să trăiesc în spiritualitatea eternă"*.[37]

---

tate a secolului XX nu a reprezentat-o însă un singur filosof, om de știință, sau om de cultură, ci *ansamblul culturii*, *procesualitatea ei*.

[34] N. Crainic, *Mistificarea românismului*, în *Gîndirea*, XV, nr. 7, septembrie 1936.

[35] Vezi N. Crainic, *Spiritualitate și românism*, în *Gîndirea* XVI, nr. 8, octombrie 1936.

[36] *Gîndirea*, XVI, nr. 6, iunie 1937.

[37] *Tiparnița literară*, I, nr. 2, 30 noiembrie 1928, p. 43.

Chiar dacă nu consecvent științifice, dar de incontestabilă ținută intelectuală, au fost aprecierile lui I. Petrovici, T. Vianu, M. Florian, N. Bagdasar, I. Brucăr, E. Sperantia ș.a. asupra operei și activității lui C. Rădulescu-Motru. Unii dintre ei au întreprins o aplicată analiză a izvoarelor teoretice ale operei gînditorului, a contribuției lui la dezvoltarea psihologiei, teoriei culturii și filosofiei în special; limite metodologice și de viziune i-au împiedicat pe alții să releve, la adevăratele lor dimensiuni, structura teoretică a personalismului energetic, sensul social-politic al concepției lui Motru despre statul țărănesc, poziția gînditorului față de filosofiile materialiste și de metoda dialectică, contradicțiile și oscilările operei.

Interpretarea marxistă a operei lui C. Rădulescu-Motru a trecut, și ea, prin trei perioade și aproape tot atîtea atitudini.

Lucrețiu Pătrășcanu a văzut în opera lui C. Rădulescu-Motru unul din momentele importante ale filosofiei noastre din perioada interbelică. Dacă unele opinii ale sale privind concepțiile filosofice ale lui P. P. Negulescu și Lucian Blaga s-au perimat, interpretarea dată operei lui Motru, îndeosebi aprecierile privind realismul și raționalismul personalismului energetic, își păstrează viabilitatea; altele însă, nu.[38]

O dată cu interpretarea dogmatică a filosofiei românești din perioada interbelică, Motru a fost definit ca *mistic, fideist, obscurantist,* naționalist-reacționar, apropiat de fascism etc. Formularea expresă în documentele de partid a necesității valorificării obiective, științifice, neschematice a filosofiei românești a imprimat criticii filosofice o nouă atitudine față de tradiția din acest domeniu ceea ce a făcut ca și interpretările creației filosofice a autorului *Personalismului energetic* să intre, la rîndul lor, pe alte făgașuri.

Opera filosofică a lui C. Rădulescu-Motru a fost cercetată în această ultimă perioadă într-o multitudine de ipostaze ale ei: relațiile cu alte curente filosofice, cu știința, teoria cunoașterii, doctrina politică, ideologia statului țărănesc, etc. Opera rămîne însă, ca orice operă mare, mereu deschisă cercetării.

IZVOARELE TEORETICE ALE OPEREI LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

Opera lui C. Rădulescu-Motru s-a constituit sub semnul unei acute dorințe de dialog; ea s-a vrut — ceea ce a și derutat, nu o singură dată, pe cîțiva dintre exegeți — operă deschisă confruntărilor teoretice ale timpului; a fost gîndită, de asemenea, ca reflex al stării și al „logicii" culturii românești, ca și al unor necesități nu de neapărată stringență filosofică, dar nici rupte de o astfel de stringență.

Opera lui C. Rădulescu-Motru, ca oricare alta, este rezultatul și al unor influențe venite fie din domeniul științelor naturii, al psihologiei, în special, fie din cel al filosofiei sau al unor ideologii politice, dar nu se reduce la o sinteză eclectică a acestora, după cum nu s-a consumat în spațiul unei teoreticități exclusive sau pe singurul fir al unei doctrine. Deși sau poate tocmai pentru că s-a vrut operă deschisă noilor probleme, creația lui C. Rădulescu-Motru nu poate fi definită ca *dependentă* în sens strict de doctrina unuia sau altuia dintre gînditorii sau de curentele care au influențat-o. Influențele, în cazul acesta, pot fi considerate ca *izvoare* teoretice, ca *motive de meditație* și, în această calitate, ca *surse* de soluții, oricum, *nu ca soluții definitive*. Este adevărat, pe de altă parte, că — dacă în general influențele au fost asimilate ca surse ale reflecției filosofice ori științifice — în anumite etape ale creației teoretice soluții ale unor gînditori au fost considerate de C. Rădulescu-Motru ca expresii ale adevărului, care însă nu i s-a părut, niciodată, defintiv.

---

[38] Vezi L. Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filosofia românească*, Editura politică, București, 1971, p. 86 și urm.

Reconstituind evoluția gîndirii lui C. Rădulescu-Motru, credem că — în afara ideilor lui T. Maiorescu, deja consemnate — în lucrările scrise pînă în 1912, deci pînă la apariția *Elementelor de metafizică*, el a valorificat, dintr-o perspectivă personală, datele psihologiei lui W. Wundt, energetismul lui W. Ostwald, meditațiile lui Fr. Bacon despre știință și „puterea științei", ale lui A. Comte despre „fazele gîndirii", un loc important între izvoarele creației sale revenind, de asemenea, scrierilor lui Fr. Nietzsche, H. Chamberlain și — în mod deosebit — operei lui Im. Kant. Nu toate sursele au avut, chiar în această primă etapă din activitatea lui C. Rădulescu-Motru, aceeași pondere și nu toate s-au concentrat într-o singură direcție a creației. În ansamblul influențelor de mai lungă durată, gînditorii ale căror doctrine l-au interesat pe C. Rădulescu-Motru au fost W. Ostwald, Fr. Nietzsche, W. Wundt și Im. Kant.

Din opera lui W. Ostwald, a reținut ca valoare autentică ideea unui cosmos energetic și reacția împotriva filosofiei speculative iar nu, cum s-ar părea la o analiză superficială, ideea valorii explicative a *energetismului pozitivist*. Nuanțele „pozitiviste" din lucrările sale sînt de factură *pozitivă* în sensul în care termenul de pozitiv a convenit ca determinativ *științelor naturii*, iar nu în sensul filosofic al cuvîntului *pozitivist*, ceea ce rezultă, dealtfel, din faptul că, în *Știință și Energie*, Motru viza o *concepție monistă* despre lume, deci nu o *ne-filosofie* sau o *antimetafizică* cum gîndeau pozitiviștii și, împreună cu ei, ca reprezentant al lor, Ostwald însuși. Lui Ostwald și în genere „pozitivismului", deși nu numai lor, îi datorează puternica sa reacție antisubstanțialistă, care-l va conduce la o înțelegere dinamică a psihicului, la critica spiritualismului și a materialismului mecanicist. În aceste din urmă direcții, energetismul lui Ostwald a fost numai o etapă, pentru că fundamentarea lor s-a datorat și cercetării operei lui W. Wundt, ca și propriilor explorări în domeniul psihologiei.

W. Wundt,[39] creatorul uneia dintre cele mai prestigioase opere filosofice, întemeietor al psihologiei experimentale în Germania, logician, deschizător de căi noi în definirea și înțelegerea „psihologiei popoarelor", a influențat activitatea lui C. Rădulescu-Motru mai ales în *sensul criticii spiritualismului și al ideii fundării psihologiei pe baze științifice*. În viziunea lui Wundt, pe care C. Rădulescu-Motru o va prelua și dezvolta atît în lucrările sale de psihologie, cît și în cele de filosofie, psihologia era concepută ca „știință naturală" cu scopul de a descoperi „principiile și legile generale ale fenomenelor psihice".[40] Pe urmele lui Wundt, C. Rădulescu-Motru va întreprinde, de asemenea, critica teoriilor care considerau spiritul ca existență în sine, după cum va prelua, cu deosebire în filosofia sa a culturii, ideea *cauzalității actuale*. Dar, ca și în cazul energetismului lui Ostwald, gînditorul român va încerca o depășire a lui Wundt, criticînd paralelismul psiho-fizic admis de dascălul său ca valid din punct de vedere științific, iar în *Timp și Destin* va ajunge — în ciuda teoriei sale despre psihic ca ansamblu al manifestărilor „sufletești", ca „totalitate" care se explică prin evoluția cosmosului — la admiterea unei *substanțe sufletești*.

---

[39] Vezi Al. Boboc, *Istoria filosofiei contemporane*, Editura didactică și pedagogică, București, 1976, pp. 173—191.

[40] W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, 15. Aufl. A. Kröner, Leipzig, 1922, p. 33.

Exegezelor operei lui C. Rădulescu-Motru, fie ele mai vechi sau mai noi, nu le putea scăpa problema influenței lui Kant asupra personalismului energetic. În general, mai toți interpreții îl consideră pe Rădulescu-Motru un *kantian*. Nuanțele acestei interpretări nu sînt de natură să o atenueze. I. Petrovici, în *Kant și cugetarea românească,*[41] consideră opera lui C. Rădulescu-Motru nu numai influențată de Kant, dar de strictă factură kantiană, iar M. Djuvara afirmă că, în *Timp și Destin,* gînditorul român încearcă să depășească în detalii viziunea kantiană, nu însă și esență,[42] interpretare dată printre alții, și de V. Băncilă, I. Brucăr, E. Sperantia, M. Vlădescu-Răcoasa.[43] Această interpretare nu a suferit modificări esențiale nici în exegezele marxiste mai vechi sau mai noi, asupra operei lui C. Rădulescu-Motru, ceea ce nu înseamnă totuși că demonstrațiile se suprapun în toate articulațiile lor.

Interpretarea marxistă a raporturilor operei lui C. Rădulescu-Motru cu aceea a lui Kant a cunoscut o primă exegeză în lucrarea lui Lucrețiu Pătrășcanu *Curente și tendințe în filosofia românească.* „Metafizician, afirmînd că metafizica este știința care-și propune ca scop să ne dea cea mai completă cunoștință despre lume, deci cea mai puțin relativă — scrie L. Pătrășcanu — Rădulescu-Motru a plecat de la Kant, acceptînd apriorismul timpului și spațiului ca forme ale percepției noastre prin mijlocirea cărora putem ajunge la sinteze în stare să ne îmbogățească cunoștințele.[44] El consemna, de asemenea, „atitudinea raționalistă și critică“ [45] a lui C. Rădulescu-Motru, respingerea de către acesta a „dogmatismului“ și a „idealismului subiectiv“, notînd, totodată, că filosofia sa „este idealistă și rămîne, *în elementele sale fundamentale, de esență kantiană*“.[46]

În unele interpretări ulterioare, după cum se vede destul de nuanțate prin descrierile operate, C. Rădulescu-Motru a fost definit ca un kantian care întreprinde „de la dreapta“ o examinare a filosofiei lui Kant și, în consecință, creează un sistem filosofic obscurantist, mistic, net reacționar. Este drept și în viziunea lui L. Pătrășcanu se vorbește de o „coloratură teologică“ a operei lui C. Rădulescu-Motru, de „atingerea acestei concepții cu misticismul“, de „un sprijin adus fideismului“, mai ales prin lucrarea *Timp și Destin.* Numai că, în lucrarea lui Pătrășcanu, spre deosebire de pozițiile net dogmatice, este vizibil efortul înțelegerii operei lui C. Rădulescu-Motru și ca una critică, antidogmatică, iar a filosofiei sale, cu toate că idealistă, „tributară fideismului“, și ca o filosofie care s-a vrut fundamentată pe științe.

Începînd cu 1966, o dată cu critica dogmatismului, se înregistrează un considerabil progres nu numai în modalitatea generală de reconsiderare, a filosofiei românești, dar și în detaliile interpretărilor, inclusiv în ceea ce privește relațiile filosofiei românești cu filosofia universală. În acest context, analiza influenței lui Kant asupra lui C. Rădulescu-Motru a constituit obiectul unor cercetări detaliate și ale unor teze de doctorat sau teze de licență. Problema influenței lui Kant asupra filosofului român este însă, tocmai datorită și acestor lucrări, o problemă deschisă. Ea poate fi formulată în termenii : în ce sens se poate vorbi despre influența kantianismului asupra personalismului energetic ? sau : ce este kantian în contextul evoluției filosofice a lui C. Rădulescu-Motru ?

---

[41] I. Petrovici, *Kant și cugetarea românească, Rev. de filosofie.* vol. X, nr. 1—2, aprilie iulie, 1924.

[42] Mircea Djuvara. *C. Rădulescu-Motru, Cu prilejul ultimei lucrări „Timp și destin“, Rev. de filosofie,* nr. 3—4, 1940.

[43] Vezi *Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru,* vol. I, *Rev. de filosofie,* vol. XVII, 1932.

[44] L. Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filosofia românească,* Editura politică, București, 1971, p. 86.

[45] *Ibidem,* p. 87.

[46] *Ibidem,* p. 93.

Din punctul nostru de vedere, doctrina lui Kant face, în raport cu sistemul personalismului energetic, oficiul unei *indicații*. Kant, ca autor al *Criticii rațiunii pure* și al celei *practice*, este *definit și prelucrat* în calitatea sa de *inițiator al unei probleme* hotărîtoare pentru o mai „bună" înțelegere a omului, ca un gînditor care a formulat — ceea ce în istoria filosofiei este uneori decisiv — o problemă de a cărei soluționare a depins progresul gîndirii în abordarea și înțelegerea naturii personalității umane. Dincolo însă de această deschidere, doctrina lui Kant nu mai este pentru C. Rădulescu-Motru o sursă, *ci un obiect al criticii*. Fundamentele teoretice ale dublei poziții a lui C. Rădulescu-Motru față de Kant sînt de natură să ilustreze, în bună măsură, felul specific de constituire a „personalismului energetic". Și aceasta pentru că fundamentele teoretice conțin noțiuni, categorii și idei care sinetizate în spiritul operei, dau acesteia nota sa proprie, originală, caracterul de unicat. În cazul la care ne referim, — raporturile lui C. Rădulescu-Motru cu doctrina lui Kant, — resorturile teoretice, adică sistemul de premise, de noțiuni, categorii și idei ca și concluziile ce rezultă nu se revelează dintr-o dată într-un același cîmp ideatic, excluzînd poate ideea centrală a „personalismului energetic". Ele conțin, după părerea noastră, o dată cu unele idei, aceleași de-a lungul operei gînditorului român, și faze care, asamblate, pe măsură și în conformitate cu evoluția operei gînditorului român, scot în evidență un demers cu două caracteristici : *aprofundarea* continuă a doctrinei kantiene și, corelativ, *distanțarea* de aceeași doctrină.

Influența lui Kant asupra lui C. Rădulescu-Motru s-a exercitat *într-un context filosofic* dat și, prin urmare, *pe fondul* unei *anumite* problematici a cărei ignorare poate conduce la o interpretare nesatisfăcătoare atît a personalismului energetic, cît și a rolului pe care l-a avut, în constituirea sa, idealismul kantian.

La sfîrșitul secolului trecut și în primele decenii ale secolului nostru, una dintre cele mai importante probleme teoretice — generată, în primul rînd, de noile descoperiri din domeniul științelor naturii, al fizicii în special și de introducerea pe scară largă a matematicii în domeniul fizicii — a fost problema *naturii* și *unității științei*.

Interpretînd eronat valoarea filosofică a noilor descoperiri, a electronului în special, unele variante ale idealismului contemporan, o dată cu accentuarea subiectivismului și revenirea la doctrina lui Berkely, au desfășurat o critică pe cît de severă pe atît de neștiințifică a materialismului în general, a materialismului dialectic și istoric în special. *Machismul* (cel de al doilea pozitivism) considera, de pildă, că unitatea științei rezultă din *unitatea conștiinței* („teoria elementelor" a lui Mach și teoria „coordonării principiale" a lui Avenarius) ; dintr-o astfel de perspectivă, ideea existenței materiei ca realitate independentă de conștiință apărea ca non-sens, iar materialismul ca o ficțiune filosofică.

În tentativa de explicare a unității științei prin unitatea conștiinței și de negare a valorii materialismului s-a recurs nu numai la interpretarea forțată, în fond idealistă, a rezultatelor științelor, ci și la actualizarea și interpretarea forțată a unor mai vechi doctrine filosofice. În afara idealismului subiectiv al lui Berkeley, idealismul transcedental a fost, în acest sens, unul din izvoarele teoretice ale empiriocriticismului și nu numai ale acestuia. Kant a fost „prelucrat", de pildă, de către Mach, Avenarius, Petzoldt, Blei, ca și de către unii din reprezentanții pragmatismului în sensul accentuării *idealismului subiectiv, a relativismului și indeterminismului.*

Începuturile activității lui C. Rădulescu-Motru sînt marcate substanțial de încercarea de a găsi factorul explicativ al unității științei, după cum, în aceleași prime lucrări, aveau să se regăsească influențele lui Mach, Ostwald și ecouri, încă vagi, ale idealismului transcendental. „Energetismul" primelor lucrări nu era total independent de Kant și kantianism. Doctrina kantiană se conturează însă ca „izvor" al personalismului energetic în lucrarea *Puterea sufletească*, pe care autorul o situează, retrospectiv, ca premisă a lucrărilor sale de mai tîrziu. „*Puterea sufletească* (din 1907), — nota el în 1930 cu prilejul celei de a doua ediții a lucrării — n-a fost scrisă cu gîndul anume de a servi la pregătirea scrierilor de mai tîrziu : *Elemente de metafizică* (din 1912) și *Personalismul energetic* (din 1927). Dar, după ce aceste două scrieri au apărut, *Puterea sufletească a fost dovedită că are acest rol. Ea a servit gestațiunii personalismului energetic* (s.n.)".[47] Așadar, pentru a înțelege rolul pe care l-a avut Kant în elaborarea personalismului energetic, trebuie cercetat, mai întîi, rolul său în soluționarea problematicii specifice *Puterii sufletești*, lucrare în care C. Rădulescu-Motru a fost preocupat să fundamenteze ideea valabilității științei, a necesității și a caracterului ei relativ, opunîndu-se unei concepții atît psihologiste, cît și aprioriste despre conștiință.

Cu apariția *Criticii rațiunii pure*, scria C. Rădulescu-Motru, începe o „epocă nouă în istoria filosofiei" și, în special, în istoria problemei raportului dintre *obiect* și *cunoștință*. Marea răsturnare săvîrșită de Kant consta, după autorul *Puterii sufletești* — și nu el a fost singurul care a susținut această idee — în considerarea „obiectului ca depinzînd de condițiile cunoștinței". Fără să se refere la șirul raționamentelor care în *Critica rațiunii pure* întemeiază apriorismul, ci la sensul general al apriorismului, C. Rădulescu-Motru observa că, în conformitate cu doctrina lui Kant : „Formele și funcțiunile cunoștinței impun obiectului modul său de aparițiune. Obiectul ne apare ca existînd în timp și în spațiu, nu datorită existenței sale dintr-un timp și spațiu real, ci fiindcă timpul și spațiul sînt intuițiunile *a priori* ale perceperii noastre omenești".[48]

El nota, în al doilea rînd, că, în viziunea lui Kant, obiectul apare ca o *unitate* de atribute și proprietăți pe baza căreia se formează judecățile despre el. Dar unitatea, la rîndul ei, „nu e datorită obiectului însuși, ci intelectului nostru care apercepe impresiunile externe numai subsumîndu-le unității sale funcționale", adăugînd că „fără intuițiunile a priori de timp și spațiu n-ar fi posibilă imaginea intuitivă a obiectului", iar „fără unitatea de apercepțiune, n-ar fi posibilă certitudinea experienței externe, cu legătura dintre obiect și însușirile sale".[49] Intuițiile a priori fac posibilă *imaginea* obiectului presupus în afara noastră ; unitatea de apercepție și conceptele care sînt condiționate de ea fac posibilă *judecata* despre obiect.

Prezentarea extrem de schematică — analiza detaliată a timpului o va face în *Timp și Destin* — a *Esteticii transcendentale* și a *Logicii transcendentale* (a deducției transcendentale a conceptelor pure ale intelectului, în special), nu alterează considerațiile sale de principiu cu privire la sensul general al doctrinei lui Kant. Dacă nu intelectul se orientează după obiecte, ci obiectele după intelect, rezultă că știința „este condiționată de logica funcțiunilor noastre intelectuale.[50]

---

[47] C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, ediție definitivă, Bucuresti, Editura Casei Școalelor, 1930, p. XIV.
[48] *Ibidem*, p. 97.
[49] *Ibidem*, p. 97.
[50] *Ibidem*, p. 99.

În aceeași lucrare, C. Rădulescu-Motru definește înțelesul „limitativ" și „pozitiv" al „lucrului în sine". În sens „limitativ", „lucrul în sine" semnifică „ceea ce ar putea să fie un lucru al naturii", deci un lucru care nu intră în cadrul experienței noastre, și, principial, este incognoscibil; în sens „pozitiv", lumea „numenelor" se referă la voința omenească, postulînd libertatea acesteia. Din această teorie a „numenelor", consideră C. Rădulescu-Motru, aveau să se nască și teoriile contemporane asupra personalității, după cum în genere din doctrina kantiană aveau să se dezvolte idei noi în domeniul gnoseologiei, teoriei culturii, dar și interpretări eronate ale unor fenomene, mai ales ale celor psihice.

Referirile lui C. Rădulescu-Motru la Kant, evident cele din *Puterea sufletească*, vizează, așadar, *formele a priori ale sensibilității, formele a priori ale intelectului, principiul deducției transcendentale a conceptelor pure* (unitatea sintetică de apercepție), *teoria „lucrului în sine"* și interpretarea generală a acestora sau a sensului lor: știința este dependentă de „funcțiunile noastre intelectuale".

Rezervele lui C. Rădulescu-Motru față de *apriorism*, formulate în *Puterea sufletească*, vizează aspecte esențiale ale doctrinei kantiene. Astfel, pentru el, ca și pentru alți gînditori, Kant „avusese în vedere conștiința individului abstract și izolat, punctul de vedere al constituțiunii sale logico-formale... ; intuițiunile și conceptele a priori ale lui Kant sînt deduse din unitatea conștiinței individuale, întrucît această conștiință ar putea trăi izolat, ca o conștiință în genere care planează peste toate timpurile și peste toate locurile... ; Kant consideră raportul între obiect și conștiință ca un raport fixat o dată și pentru totdeauna și care, prin urmare, se poate demonstra more geometrico".[51]

Rezervele deschid critica, iar critica deschide perspectiva unei alte orientări decît cea formalistă. Ceea ce i se părea lui Motru peren din doctrina kantiană *era ideea orientării obiectului după subiect, dar nu și modul de întemeiere a acestei idei.* De aceea în locul logicii „funcțiunilor intelectuale" apriorist concepute, el va pune „logica personalității omenești". La geneza personalismului energetic nu stă, prin urmare, atît apriorismul, cît ideea dependenței obiectului de subiect și, în același timp, ideea după care fenomenele psihice nu sînt simple epifenomene, ci realități care prin natura și originea lor au un rol activ în producerea științei.

Cu *Elemente de metafizică* raporturile lui C. Rădulescu-Motru cu apriorismul kantian capătă nu numai contururi noi, dar și un statut relativ definitiv. Ce este kantian în aceste *„Elemente"* care se vroiau schița unui sistem filosofic? Justifică substanța lucrării și mai ales soluția personalismului energetic ideea originării sale în doctrina lui Kant? Răspunsul nu este atît de simplu cît s-ar părea, cu toate că în articulațiile sale de principiu nu se diferențiază de cel din *Puterea sufletească*; el nu mai este totuși cel din *Puterea sufletească*. În *Elemente de metafizică*, C. Rădulescu-Motru își definește raporturile față de filosofia kantiană în partea a II-a a lucrării care, chiar prin formulare, indică intenția criticii „filosofiei kantiene"; ne referim la *Conștiința transcendentală, Critica filosofiei kantiene*. Pentru el, filosofia contemporană a realizat o falsificare a filosofiei kantiene într-un dublu sens: pragmatismul a redus știința („abstracția"), „adevărul științific" la o „fabulă convențională", iar raționalismul a redus „bogăția sufletului omenesc" la știință. Exagerările sînt, după părerea lui C. Rădulescu-Motru, falsificări „aduse direct filosofiei lui Kant". El consideră că aceste falsificări nu sînt independente de doctrina lui Kant, ci „sînt, în bună parte, datorate tocmai filosofiei lui Kant, în care se găsesc încurajări pentru fiecare din ele două“.[52]

---

[51] *Ibidem*, p. 103.

Ca și alți interpreți ai lui Kant, care considerau că filosofia acestuia este un *Janus bifrons*, o încercare de sinteză a empirismului (Locke, Berkeley, Hume) cu raționalismul (Descartes, Spinoza, Leibniz), C. Rădulescu-Motru observa că sinteza „asociaționismului“ cu „filosofia raționalistă“ nu a fost atît de solidară în fundamentele ei încît să nu permită reapariția separată a celor două mari și opuse orientări. Sinteza dată de Kant, sublinia fără echivoc gînditorul român, nu înlătură divergențele dintre filosofia asociaționistă engleză și filosofia raționalistă, ci numai le întunecă, prin introducerea unei noi perspective în filosofie.[53]

Afirmația că „perspectiva kantiană“ întunecă divergențele „dintre empirism și raționalism“ este paradoxală dacă avem în vedere că pentru C. Rădulescu-Motru tocmai perspectiva deschisă de Kant permitea o înțelegere adecvată a științei și a personalității. Dar aceeași afirmație nu mai este defel paradoxală, ci, dimpotrivă, în strictă concordanță cu logica, dacă se observă că, tot după C. Rădulescu-Motru, „în noua perspectivă antropocentrică de fapt sînt alăturate afirmațiuni științifice care se contrazic și care vin din origini diferite“.[54] Această idee din urmă este mai puțin dezvoltată de gînditor și nu are nici suficientă claritate. Pe de o parte, el susține că, asemenea unui nou Copernic, Kant schimbă unghiul din care se privește lumea și, se înțelege, cunoștința, *dar el păstrează în noua sa perspectivă datele pe care fundează oamenii de știință ai timpului său, Isaac Newton, în primul rînd.*[55] El opinează, de asemenea, că „în clădirea edificiului său filosofic, Kant a dat prea *multă atenție cimentului,* adică raporturilor create de noua perspectivă a apriorismului, și prea puțină atențiune elementelor *materialului, adică datelor științifice,* care aveau să fie consolidate în edificiu (s.n.)“.[56]

Critica apriorismului se concentrează îndeosebi în *critica teoriei unității sintetice de apercepție,* astfel încît, dacă în lucrarea anterioară — *Puterea sufletească* — critica apriorismului pleca de la *Estetica transcendentală,* în *Elemente de metafizică,* premisele și conținutul criticii sînt idei ale *Analiticii transcendentale.* Chiar dacă noțiunile nu sînt totdeauna cele folosite de Kant (în loc de noțiunea de *reprezentări* Motru operează cu cea de *gînduri),* unitatea originar-sintetică de apercepție este definită de C. Rădulescu-Motru în intenția și esența ei kantiană.[57]

Analiza validității unității originar-sintetice a apercepției relevă insuficiențele acesteia sau, mai exact, caracterul speculativ al argumentației lui Kant. Cum pentru Kant legătura dintre „impresiunile simțurilor“ (intuiții empirice) nu poate proveni din ele însele, ci din unitatea sintetică de apercepție, din punctul de vedere al lui C. Rădulescu-Motru întrebările care se pun sînt: „cum să înțelegem cooperarea între impresiunile simțurilor și unitatea apercepțiunii? Cum prelucrează formele aperceptiunii materialul simțurilor? Cum prelucrează formele apercepției impresiunile simțurilor? Recursul lui Kant la *funcția de aprehensiune a memoriei* și la *funcția imaginației* nu rezolvă, după părerea lui C. Rădulescu-Motru, problema, întrucît rămîne deschisă o alta, și anume: *pe ce se întemeiază, la Kant, caracteristicile unității sintetice de apercepție?* Explicația dată de Kant unității sintetice de apercepție prin invocarea *unității conștiinței eului*, deci prin identitatea conștiinței i se pare gînditorului român a fi în contradicție cu *realitatea eului*. „În teoria aperceptiunii, conchidea el, teoria centrală a întregului sistem kantian, sînt împreunate două elemente de origine diferită. Kant atribuie aperceptiunii, de o parte, spontaneitatea, adică face din aperceptiune o funcție organică, și de altă parte, atribuie aceleiași aperceptiuni identitate numerică, care este un postulat al matematicii",[58] ceea ce înseamnă că, de fapt, în unitatea sintetică de apercepție se vor armonizate o unitate organică și una matematică. Prima privește eul individual, a doua se referă la o conștiință supraindividuală, la conștiință în genere. Transcendentalismul, de aceea, satisfăcea pentru C. Rădulescu-Motru „numai dorința de a trece ușor de la un punct de vedere la altul, dar nu constituie o sinteză definitivă". Mai mult chiar, relevînd contradicțiile lui Kant cu privire la unitatea sintetică de apercepție, la raportul acesteia cu intuițiile sensibile, sesizînd contradicțiile referitoare la conștiința generică, C. Rădulescu-Motru scria că soluția acestuia „a fost spre paguba sistemului".[59]

---

[52] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică,* 1912, p. 142.

[53] *Ibidem,* p. 145, Vezi și *Lecții de logică,* Casa Școalelor, 1943, pp. 127—128.

[54] *Elemente de metafizică,* 1912, p. 145.

[55] *Ibidem,* p. 145.

[56] *Ibidem,* p. 146.

[57] Pentru Kant unitatea originar-sintetică a apercepției este un act al spontaneității; de aceea, ea este numită și apercepție originară sau conștiința de sine care produce reprezentarea în gîndire și, deci, însoțește oricare altă reprezentare; ea este *una* și *aceeași* în orice conștiință, ceea ce înseamnă că este și *identică.* Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* București, 1969, pp. 131—134.

Care erau, așadar, rezultatele analizei făcute de C. Rădulescu-Motru apriorismului kantian? Ele pot fi sintetizate astfel: 1) apriorismul formal nu se justifică întrucît: a) Kant operează cu un concept abstract al conștiinței; b) întemeiază acest concept pe ideea identității spontaneității și unității conștiinței; c) identitatea, spontaneitatea și unitatea conștiinței nu asigură corelația intelectului (a categoriilor) cu datele senzoriale; d) spațiul și timpul ca forme a priori ale sensibilității sînt speculativ deduse dintr-o funcție imaginată a conștiinței; e) apriorismul formalist înlătură medierile întrucît acestea conduceau chiar la negarea lui; 2) Kant deduce unitatea științei din unitatea unei conștiințe generice imaginare.

A fost, deci, Motru un kantian? Modul în care el s-a raportat la conceptecheie ale doctrinei kantiene nu-l legitimează ca atare. Metafizica sa este construită, mai degrabă, pe o foarte acută critică a apriorismului formalist. Faptul că el a păstrat sau a crezut că păstrează „indicația kantiană" demonstrează că personalismul energetic trece dincolo de „conștiința transcendentală" printr-o metafizică a personalității în care conștiința este înțeleasă ca fapt „real". Se poate spune că Motru a fost kantian numai în măsura în care crezînd, și nu fără temei, că autorul *Criticii rațiunii pure* „a înălțat omului imnul cel mai frumos", păstrează fiorul teoretic al intuiției umaniste a lui Kant, cu deosebirea că mecanismele explicației elaborate de gînditorul nostru sînt mult mai apropiate de teoriile științifice. El a fost kantian în măsura în care filosofia sa este un determinism însă fără apriorism. Desigur, atît determinismul, cît și umanismul nu sînt trăsături exclusive ale doctrinei kantiene, dar Kant este gînditorul care l-a influențat în cea mai mare măsură pe Motru, după cum filosoful german e îndatorat lui Hume. Kant a fost pentru gînditorul român întruchipare a *spiritului critic* (fără criticism), filosoful care, pornind de la „datele conștiinței", a vrut să legitimeze știința și metafizica, adevărurile necesare și universale.

---

[58] C. Rădulescu-Motru, *Op. cit.*, p. 153.

[59] *Ibidem*, p. 146.

Sistemul filosofic al lui C. Rădulescu-Motru pornește și el de la *necesitatea legitimării științei și a filosofiei.* Ca și Kant, Motru va considera că *știința se întemeiază prin și pe conștiință,* ceea ce înseamnă, din punctul său de vedere, că se impune necesitatea unei *teorii a conștiinței care să legitimeze unitatea științei,* deci a *obiectivității adevărului.*

ȘTIINȚĂ ȘI METAFIZICĂ ; RELAȚIILE DINTRE ELE

Întemeierea teoriei „conștiinței reale" sau a personalismului energetic ca teorie a unității științei și, într-un sens mai general, ca viziune generală despre natura, structura și sensul lumii, a fost marcată de o logică specifică sau, mai exact, de rostiri evolutive despre știință, metafizică și raporturile dintre ele. Drumul spre personalismul energetic, formularea categorială a acestuia și dezvoltările lui ulterioare sînt indisolubil legate de reprezentări, nu totdeauna coincidente în cursul vremii, despre știință și valoarea ei, despre filosofie și despre relațiile dintre știință și filosofie.

Natura și valoarea științei, a rostului ei pentru om și viață socială a fost una dintre problemele care l-au interesat pe C. Rădulescu-Motru de la primele lucrări și pînă la sfîrșitul vieții cînd, cum sublinia M. Ralea, acesta se considera *„scientist* și, prin urmare, *materialist".*[60] Că Motru ar fi fost materialist este o exagerare ; că el a gîndit în termenii *scientismului* este o chestiune care se cere explicată. Scientismul la care s-a referit Motru ca la propria concepție de o viață se cere explicat deoarece în interpretări recente ale operei sale se apreciază că în activitatea lui teoretică, ținînd seama de raporturile ei cu știința, se pot distinge trei etape. „În prima perioadă (1889—1907), notează S. Ghiță, predomină în preocupările sale problemele științei și îndeosebi ale psihologiei experimentale... În a doua perioadă (1908—1930), ambele discipline (știința și filosofia — n.n.) par să-l preocupe deopotrivă, iar psihologia fuzionează cu filosofia în cadrul personalismului energetic... În ultima perioadă a activității sale, care se încheie de fapt în 1947, predomină filosofia al cărei nucleu idealist se dezvoltă tot mai mult și se împletește tot mai mult cu idei sociale și politice favorabile claselor stăpînitoare".[61]

Mai recent, P. Vaida nota la rîndul său : „În prima perioadă care începe cu lucrările de tinerețe de la sfîșitul secolului XIX, Motru este preocupat îndeosebi de problemele psihologiei și ale fundamentării ei filosofice..., precum și de teoria științei : valoarea științei, rolul ei în viața socială, fundamentarea ei epistemologică..." Poziția filosofică generală a lui Rădulescu-Motru, continuă autorul citat, „poate fi concretizată ca apropiată de pozitivism și de scientism". În a doua perioadă, Motru „se străduiește, cu multiple șovăieli și oscilații, să mențină un echilibru între scientism și metafizica idealistă, între determinism și finalism, paralel cu elaborarea unei epistemologii realiste"... „În deceniul al IV-lea, și mai cu seamă în timpul dictaturii fasciste, se accentuează aspectele negative ale filosofiei politice a lui Rădulescu-Motru... Rădulescu-Motru se apropie de spiritualism, iar în ultima sa lucrare filosofică de amploare, *Timp și Destin* (1940), apar și unele note antiintelectualiste și pragmatice..." Totuși, conchide P. Vaida, „după cum în politică Motru se delimitează în unele privințe de extrema dreaptă, de fascism, în filosofie Motru caută să păstreze legătura cu punctul de plecare scientist și raționalist al gîndirii sale, ca atitudine împotriva ofensivei misticismului și pentru apărarea filosofiei bazate pe știință".[62]

---

[60] M. Ralea, *C. Rădulescu-Motru,* în *Contemporanul,* nr. 10 (544) din 8 martie 1957. M. Ralea menționa că în vizita din 5 martie pe care, împreună cu T. Vianu, a făcut-o lui C. Rădulescu-Motru, acesta le-a zis : „Să spuneți că n-am fost niciodată spiritualist. Am fost un scientist și, prin urmare, un materialist". Asupra acestei idei vom reveni.

[61] Simion Ghiță, *Știință și cunoaștere în concepția lui C. Rădulescu-Motru,* în vol. *Filosofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea,* Editura Academiei R.S.R., București, 1969, p. 17. Aceeași periodizare și în *Kantianism și știință în concepția filosofică a lui C. Rădulescu-Motru,* în Simion Ghiță, *Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filosofice și științifice,* Editura științifică și enciclopedică, 1976, pp. 209—216.

C. Rădulescu-Motru a fost, neîndoios, un mare om de știință, un savant în sensul propriu al cuvîntului. Una din ipostazele sale este aceea a *psihologului*. Or, din acest punct de vedere, C. Rădulescu-Motru nu a negat *nicicînd* știința, nu i-a *alterat valoarea, nu a încercat să-i diminueze însemnătatea pentru progresul general al societății, nici pentru cel al societății românești în special.* Chiar și în *Timp și Destin*, C. Rădulescu-Motru va încerca fundamentarea concepției sale despre *destin* pe datele contemporane ale psihologiei; mai mult el va considera „științele exacte" ca domenii ale universalității obiective recunoscute și ale adevărului obiectiv recunoscut universal. „Metodele experimentale, scria el, au schimbat cu desăvîrșire atitudinea omului în mediul său de viață. Ele au încurajat spiritul de inițiativă și de întreprindere. Au făcut dintr-o ființă cu simple dispoziții de muncă, o ființă cu gîndire și voință tehnică. Metodele experimentale au reușit să interpună între om și mediul cosmic o întreagă armătură industrială, schimbînd astfel în mod radical caracterul culturii omenești".[63]

Științele naturii, observa Motru în aceeași lucrare, se întemeiază pe „legi cauzale de prevedere" care reflectă „mersul fenomenelor din natură". În *Timp și Destin*, știința ca știință a naturii — ansamblu de teorii, ipoteze, legi, metode obiective (experimentale) — este înțeleasă de C. Rădulescu-Motru în adevărata ei semnificație. În aceeași lucrare, C. Rădulescu-Motru și-a propus elaborarea unei concepții despre *destin*, pe care a vrut s-o fundamenteze *științific*, pe baza ultimelor descoperiri din domeniul psihologiei. Cercetările despre destin, scria el *„trebuie să-și găsească sprijin și direcție în ipotezele și teoriile psihologilor de specialitate*. Examinînd de aproape pe acestea din urmă vom încerca... să ne apropiem de o mai bună înțelegere a timpului (s.n.)".[64] Aceleași puncte de vedere despre știință le întîlnim și în primele sale lucrări.[65]

Ca om de știință, C. Rădulescu-Motru a militat pentru introducerea *spiritului științific* și a *metodelor științifice* în cercetarea fenomenelor psihice (percepție, memorie, inteligență, voință, caracter etc.). Or, la sfîrșitul secolului trecut, cercetările experimentale în psihologie erau încă puternic stînjenite de speculații cu privire la natura sufletului, cauzalitatea psihică, „substanța psihicului", relația psihicului cu corpul, relația psihicului cu materia etc. În această atmosferă, care avea să se mențină și mai tîrziu, pe alocuri inclusiv în zilele noastre, C. Rădulescu-Motru și-a pus problema relației între *psihologie* și *metafizică*, formulînd pe urmele lui Maiorescu, însă la alte proporții și cu o argumentare mult mai solidă, ideea separării *psihologiei* de *„metafizică"*. Ce semnificație are ideea sa despre separarea psihologiei de „metafizică"? Să fi fost Motru scientist în această primă etapă a activității sale?

---

[62] P. Vaida, *Op. cit.*, pp. 370—371.

[63] Vezi C. Rădulescu-Motru, *Timp și Destin*, București, Fundația pentru literatură și artă, 1940, pp. 15—16.

[64] *Ibidem*, p. 79.

[65] Pentru analiza detaliată a lor vezi S. Ghiță, *Op. cit.*

În studiile publicate pînă la 1900, pe lîngă analiza „crizei științifice contemporane“ și a „problemei științei“, el a abordat problematica psihologiei din punctul de vedere al necesității constituirii ei ca *știință*. În studiul *Despre suflet*, de pildă, C. Rădulescu-Motru scria că interesul său teoretic merge spre demonstrarea necesității „independenței“ cercetărilor de psihologie de orice sistem filosofic. „Psihologia, scria el, este o știință ca toate celelalte științe speciale, și ca atare ea nu are să se ocupe de întrebuințarea pe care o va face filosofia cu rezultatele ei... Ea are să se ocupe numai de observarea și coordonarea fenomenelor sufletești ; să emită teorii și ipoteze în vederea faptelor ce-i sînt date a le explica. Criteriul unei bune teorii psihologice este acela care nu depășește domeniul psihologiei. Psihologia nu are să sacrifice o teorie a sa pe motive că nu convine direcțiunii filosofice a timpului ; filosofia timpului să-și sacrifice teoriile sale dacă nu se potrivesc cu rezultatele științei“.[66]

Textul îndeamnă la o analiză detaliată. Vom reține aici numai cîteva aspecte pe care le considerăm esențiale pentru problema „scientismului“ lui C. Rădulescu-Motru. Reținem, în primul rînd, faptul că Motru *se legitimează ca psiholog* ; în al doilea rînd, preocuparea de a întemeia psihologia ca o *știință specială* ; în al treilea rînd că, în calitatea ei de știință *specială*, psihologia nu se interesează de modul în care filosofia folosește descoperirile ei ; în al patrulea rînd, definind scopul psihologiei, el îl circumscrie din punctul de vedere al cerințelor teoretice ale disciplinei ; în al cincilea rînd, definește criteriul teoriilor psihologice ca unul care trebuie să fie intrinsec psihologiei ; în fine, el postulează ideea dependenței filosofiei de rezultatele științelor și a necesității modificării teoriilor filosofice în funcție de descoperirile din domeniul științelor. Un scientism, în sensul propriu, actual, al cuvîntului, nu există deci în acest studiu și, în genere, în lucrările lui C. Rădulescu-Motru de pînă la 1902.

Poziția lui privind raporturile psihologiei cu „filosofia“ a jucat, evident, un rol pozitiv în condițiile în care psihologia nu se emancipase de speculativ. Ideea autonomiei psihologiei în raport cu „filosofia“ a favorizat cercetarea în folosul psihologiei. În determinarea relației *psihologie — filosofie*, Motru se situează de fapt pe o platformă profund științifică, singura fertilă asemănătoare aproape pînă la identitate de formulare cu aceea a lui Engels care, în *Dialectica naturii*,[67] sublinia că dictonul lui Newton „fizică, ferește-te de metafizică“ este adevărat, dar numai în sensul că fizica și științele în genere au a se feri de metafizica speculativă. Spiritul lucrării lui Motru nu este *anti-filosofic*, asemenea pozitivismului, dar este îndreptat împotriva *„materialismului“* si a *spiritualismului* care îl interesează din *perspectivă psihologică, ca filosofii ce se ocupă de psihologie* (în speță de „suflet“). În ceea ce privește critica materialismului, C. Rădulescu-Motru are în vedere *materialismul mecanicist* de tip democritian, care concepea psihicul ca *substanță* materială, sau de tipul materialismului nedialectic din veacurile 18 și 19, care reducea psihicul la jocul mecanic al forțelor fizice și fiziologice. În *Despre suflet*, critica „materialismului“ este schițată numai. Ea se desfășoară pe marginea unei probleme de acut interes științific, anume natura spațiului și a unei distincții — de extremă importanță pentru psihologie — între spațiul *obiectiv* și *spațiul psihologic*. Motru are marele merit de a fi fost primul psiholog român care, pornind de la această distincție, va ajunge să se ocupe mai tîrziu de deosebirea dintre timpul obiectiv, conceptul timpului și timpul psihologic.

---

[66] C. Rădulescu-Motru, *Despre suflet*, în *Studii filosofice* III, București, Libraria Socec, 1899, pp. 131—132.

[67] Vezi Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. XX, Editura politică, București, 1964, p. 508.

Spiritualismul, devenit încă din 1899 obiect al criticii sale — și care va constitui în cursul întregii opere un reper al criticii, întrucît consideră sufletul imaterial, indivizibil și „fără extensiune“, — face imposibilă. după părerea lui Motru, „alipirea psihologiei la corpul celorlalte științe“. Argumentele lui Motru împotriva spiritualismului sînt strict științifice. El folosește, în acest sens, fenomene și fapte (existența mai multor „suflete“ care se influențează reciproc, a psihicului ca parte din „sufletul poporului, al rasei[68], al clasei sociale“) care ilustrează imposibilitatea tezei spiritualiste despre un „suflet“ indivizibil și identic totdeauna cu el însuși. Mai mult chiar, unele dintre argumentele antispiritualiste ale lui Motru sînt apropiate de cele ale materialismului istoric. *„Din punctul de vedere al sufletului,* zicea el, *fiecare individ omenesc este un produs al dezvoltării istorice prin care a trecut societatea din care face parte“.*[69]

Materialismul și spiritualismul vizate de *psiholog* erau filosofii speculative ale căror teorii intraseră în conflict cu dezvoltarea psihologiei. Or, în aceste condiții, nu psihologia urma să se „schimbe“, ci filosofiile. Notăm însă că Motru nu a avut în vedere, paradoxal, concepția lui V. Conta, care definea „psihicul ca o funcție a creierului“[70] și nici teoria materialist-dialectică despre fenomenele fizice. *Motru nu a negat deci metafizica (filosofia), ci „metafizica“ („filosofia“) ca speculație.* Că nu a fost un pozitivist rezultă din studiul *Despre suflet,* dar că nu a negat filosofia, ci, dimpotrivă, a apărat-o pînă la a-i determina valoarea pentru societate rezultă din studiul, din același an (1899), ***Rolul social al filosofiei.***[71]

Din perspectiva spiritului contemporan, C. Rădulescu-Motru a susținut nu numai autonomia științei în raport cu filosofia, dar a observat, totodată, că filosofia nu se reduce la *știință*, obiectul și scopul ei fiind altele decît cele ale științei. În definiția pe care a dat-o filosofiei, în 1899, ca mijlocitoare „între credință și știință“[72] este suprins nu numai scopul filosofiei, ci și modul său specific de a fi. Mijlocind între „credință“ și „știință“, filosofia nu este nici una, nici alta, ceea ce înseamnă că ea realizează, după părerea gînditorului, mai mult decît credința și știința. Filosofia este supremă generalizare și expresie a nevoii absolute a omului de omenesc; este, apoi, fermentul transformării sociale pe care nici credința, nici știința nu o pot determina.

Știința se ocupă de cercetarea naturii; chiar și atunci cînd se ocupă de om, acesta este considerat ca parte a naturii, ca „verigă a seriei zoologice“. Este validă, în trăsăturile ei generale, și *actuală*, totodată, observația gînditorului că „despre sensul vieții lui (omului — n.n) ca individ, despre aspirațiunile sale, știința nu poate ține nici o seamă“, deși întemeierea gnoseologică a observației nu este lipsită de contradicţii.[73] Omul de ştiinţă „pulverizează valoarea existenţiei omeneşti“ în imensitatea legilor naturii, menţionează C. Rădulescu-Motru ; fenomen care, ca şi pe Pascal altădată („tăcerea spaţiilor infinite“ scria gînditorul francez), îl înspăimîntă ; mai exact, îl nelinişteşte. In faţa perspectivei „reci“ a ştiinţei, a legilor ei adevărate, dar cărora le scapă interesele vremelnice ale muritorilor, în faţa imaginii unei „societăţi de oameni de ştiinţă“ care „nu s-ar deosebi întru nimic de o societate stăpînită de fatalismul religios“, gînditorul român a optat pentru perspectiva filosofică umanistă, singura în stare să ofere omului un ideal solidar de viaţă.

---

[68] În sensul acordat termenului la începutul veacului nostru, nepoluat de tendințe rasiste.

[69] C. Rădulescu-Motru, *Op. cit.*, p. 137. Și această idee va fi încorporată personalismului energetic ca idee-axă a sistemului filosofic.

[70] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în V. Conta, *Opera filosofică*, Ediție îngrijită de N. Gogoneață, Editura Academiei, 1967, p. 108.

[71] C. Rădulescu-Motru, *Rolul social al filosofiei,* în *Studii filosofice*, III, 1899, p. 148.

[72] Prin credință, Motru nu are în vedere credința religioasă, deși anumite imprecizii terminologice există în lucrarea sa. „Căci prin credință, preciza el, nu trebuie să înțelegem exclusiv numai religiunile. Religiunea are, desigur, la baza sa totdeauna anumite credințe, dar nu toate credințele iau forma unei religiuni... Aceea ce-i etern e numai starea sufletească a omului care crede. Și totuși oamenii cred, fiindcă nu e unul dintre oameni care să nu creadă în înțelesul existenței sale; care să nu-și aibă un ideal de perfecțiune“. *(Ibidem,* p. 153).

Elaborarea idealului nu este un act gratuit, fără temei, pentru că, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru, filosofia este piscul „piramidei“ cunoştinţelor, ochiul treaz al acestora. Filosofia este „înfăţişare a întregului complex al cunoştinţelor ştiinţifice“ dintr-o epocă, un complex care este transformat în „obiect de cercetare“. „Ei (filosofii — n.n.) — nota C. Rădulescu-Motru — au mintea pregătită să judece cît de modeste sînt rezultatele ştiinţei, faţă de imensitatea necunoscutului ce mai rămîne încă de cunoscut“. Numai filosofii — scria Motru — sînt în stare să înţeleagă „interesele mulţimii“, „fiindcă numai ei au izbutit să se dezbare de prezumţiunile ştiinţei incomplete. Numai în largul orizont al inteligenţei lor e posibil să se restabilească echilibrul desăvîrşit între ştiinţă şi credinţă“.[74] Aşa au fost Platon, Aristotel, Descartes, Spinoza, Newton, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Darwin, H. Spencer — „apostoli inspiraţi ai ştiinţei, semănători de noi idealuri“.

Concepută ca făuritoare de idealuri izvorîte din cunoaşterea vieţii şi a ştiinţei, apariţia sistemelor filosofice reprezenta, pentru C. Rădulescu-Motru, „simptomul prevestitor al transformărilor sociale“. El a observat, ca şi Engels,[75] funcţia praxiologică a filosofiei : „Cînd vechile credinţe încep să decadă, cînd noi pături sociale sînt chemate la viaţa publică şi simt şi ele nevoia de idealuri pentru activitatea lor, atunci este ascultat cuvîntul filosofului. Filosoful este inspiratorul lor“.[76]

Filosofia este, aşadar, sinteză ; ea are o funcţie gnoseologică, valorizatoare şi praxiologică. Tocmai de aceea nu se identifică nici cu ştiinţa, şi cu nici o altă formă a culturii, ceea ce nu înseamnă că oamenii de ştiinţă nu pot fi şi filosofi ; în condiţiile în care fac filosofie, depăşesc însă obiectul şi metodele ştiinţelor lor. Prin funcţia ei integratoare şi valorizatoare, filosofia influenţează ştiinţa. Ideea nu anulează punctul de vedere din studiul *Despre Suflet*, după care ştiinţa trebuie să ocolească metafizica. Nu orice filosofie este însă benefică ştiinţei, ci numai *filosofia ştiinţifică*. Problema pe care C. Rădulescu-Motru şi-o punea în prag de secol era deci a elaborării unei *filosofii ştiinţifice*, care să răspundă a) stadiului culturii româneşti şi necesităţii dezvoltării ei şi b) stadiului filosofiei europene. Lucrarea *Ştiinţă şi Energie* s-a vrut răspunsul de amploare dat acestor două probleme, Motru definindu-se aci drept gînditorul care a realizat *cel mai consistent discurs filosofic din întreaga literatură filosofică românească de pînă la el*

---

[73] El sublinia că ştiinţa se ocupă de „partea comună a tuturor obiectelor“ ; pentru ştiinţă lumea se rezolvă într-un sistem de noţiuni abstracte, ceea ce face ca *individul*, fiinţă cu aspiraţii, să nu fie obiect al ştiinţei. Poziţia aminteşte de filosofia şcolii de la Baden. Acest punct de vedere nu este concordant cu consideraţiile sale anterioare despre obiectul psihologiei şi, cu atît mai puţin, cu ideile pe care le va dezvolta în *Puterea sufletească*.

[74] *Ibidem*, p. 152.

[75] Vezi Fr. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, Editura politică, Bucureşti, 1964.

[76] C. Rădulescu-Motru, *Op. cit.*, p. 155.

despre unitatea și valoarea științei. Totodată, *Știință și Energie* poate fi considerată ca prima lucrare în care Motru întreprinde critica unora dintre aspectele negative ale societății românești, cu deosebire a acelora legate de promovarea și practicarea științei, filosofiei, culturii ; ea cuprinde *in nuce* premisele viitorului sistem filosofic al gînditorului.

C. Rădulescu-Motru considera știința ca unicul factor capabil să conducă la dezvoltarea progresului social, militînd pentru întronarea unei morale filosofice opusă celei „convenționale" — religioase. Morala filosofică, scria Motru, își are izvorul în *„cercetarea faptelor pozitive"*,[77] aduce „contribuțiuni continue la opera eternă a adevărului" și are drept rezultat faptele care decurg logic din convingerea individului, este fundamentată pe rațiune, este sintetică, pe cînd morala de predică, inclusiv morala religioasă, sublimează simțămintele, face abstracție de experiență, este morala societății vechi, bazată pe constrîngerea sau umilirea individului".[78]

„Morala filosofică" concepută de Motru asocia știința, instituind-o în principal mijloc de transformare a naturii, a societății și a individului ; ea se constituia în argument împotriva înțelegerii livrești a științei ca și împotriva ignoranței drapată în formule sau, ceea ce este același lucru, împotriva „falsei științe". Din perspectiva propusă, „adevărul științific trebuie considerat ca o formă de energie pe care sufletul omenesc, în tendința sa de a se adapta mediului extern, o desfășoară alături de multe alte forme ale energiei sale".[79] Valoarea acestui adevăr nu este una în sine, ci rezidă „în raportul pe care el îl are cu celelalte forme de energie sufletească ; în putința pe care sufletul omenesc o capătă prin mijlocirea lui de a-și dirija mai conștient activitatea."[80] Rezultă că, spre deosebire de „falsa știință" și în opoziție cu religia, adevărul științific generalizează datele experienței, le subsumează unui concept general ; acesta, la rîndul său, este *operant* numai în condițiile în care „este convertibil prin voință în fapte de adaptare", echivalente cu transformarea naturii, dar „stăpînirea de fapt asupra naturii nu poate veni decît în urma stăpînirii ideale pe care o dă mintea prin concepțiunile sale științifice".[81] Raportul dintre ordinea ideală și ordinea materială a stăpînirii naturii este deci de la condiție la condiționat. Concepțiile științifice implică, virtual, acțiunea materială și au ca o consecință importantă însăși modificarea raportului dintre om și natură.

Noțiunea științifică introduce *ordinea și prevederea, sistematizarea, activitatea,* ceea ce înseamnă că adevărul științific implică metode riguroase, valabile nu numai pentru ceea ce este, ci și pentru ceea ce poate fi cunoscut. De aceea, pentru Motru, de maximă însemnătate este nu atît cunoașterea rezultatelor științelor, ci, mai ales, a *metodelor* care puteau conduce la descoperirea adevărului. Într-un anumit sens deci valoarea adevărului, sfera sa de cuprindere și succesul aplicabilității sale derivă din metodele folosite și aceasta cu atît mai mult cu cît metodele sînt gîndite ca instrumente de formare a unei „inteligențe active".

Știința se definește ca formă a energiei sufletești pentru că energia sufletească este înțeleasă ca formă a energiei. Știința este deci necesară și reală întrucît energia comportă necesitate și realitate. Concepția energetică derivă în viziunea lui Motru, logic, deci necesar, din concluziile științei, iar acestea culminează, după părerea sa, asemănătoare cu cea a lui Ostwald, cu „noțiunea energiei". Întrucît fenomenele naturii sînt măsurabile și echivalente unele față de altele, ele „pot fi luate drept formele unui aceluiași fenomen fundamental".[82] Chiar dacă *pentru noi* fenomenele apar ireductibile din punct de vedere calitativ, ele sînt manifestări ale „veșnicei transformări de energie".

---

[77] C. Rădulescu-Motru, *Știință și Energie*, 1906, p. 8 și urm.
[78] *Ibidem*, p. 41.
[79] *Ibidem*, p. 41.
[80] *Ibidem*, p. 42.
[81] *Ibidem*, pp. 18—19.

Pornind de la faptul științific al transformării unor forme de energie în altele (energia fizică se transformă în energie chimică, energia mecanică în energie fizică etc.), Motru ajunge la concluzia că „toată seria de fenomene petrecute într-un sistem anumit de corpuri poate fi considerată ca manifestarea unor puteri care au proprietatea de a se suplini unele pe altele după raporturi precise, și de a putea fi totdeauna dispuse într-un circuit de transformări parțiale ale unui singur tot". Disociind între *putere și energie*, Motru subliniază că „noțiunea energiei este mai abstractă și în același timp mai exactă decît acea a puterii. Din ea sînt înlăturate calificările (proprietățile) sensoriale pe care le găsim subînțelese în noțiunea de putere; ea reprezintă strict suporturile de dependență a fenomenelor naturii *fără nici o aluziune la natura intimă a cauzelor acestora*".[83] Trecerea, forțată, neștiințifică de la legea fizică la o interpretare filosofică idealistă a realității este evidentă. Observînd determinismul fenomenelor realității, existența raporturilor cauzale, legitatea transformării, Motru le subsumează noțiunii de *energie* înțeleasă nu ca fenomen fizic, ci ca realitate de maximă generalitate. Întrucît o rupe de suportul ei material și, pe de altă parte, absolutizează mișcarea în independența ei de materie, el dă noțiunii de energie o interpretare idealistă.

Definită inițial ca antisubstanțialistă, concepția energetică se ilustrează totuși, în fondul și în expresia ei literală, ca substanțialistă. Două definiții ale lui Motru confirmă inconsecvența antisubstanțialismului său: 1. „Singura realitate, necondiționată de dispozițiunile noastre vremelnice, pe care inteligența noastră o poate prinde și reține cu succes, este aceea a înlănțuirii cauzale dintre fenomene, este legea care unifică toate înfățișările lumii interne și externe"; 2. „Energia este acel ce real, necondiționat care apare sub forme felurite simțurilor noastre; ea e substratul lumii externe obiective, precum și a celei interne, subiective".[84] Energia este, ca și *principiul* prim în metafizicile tradiționale, necondiționată, reală, substrat al lumii.

În esență, tezele fundamentale ale „energetismului" sînt următoarele: 1. „ultima substanță" a universului este energia; 2. materia și mișcarea sînt forme ale energiei; 3. știința este condiționată de cerințele personalității omenești.

Energetismul lui Motru nu este totuși identic cu cel al lui Ostwald, cu toate că, asemenea acestuia, gînditorul român a încercat — o imposibilitate teoretică — depășirea opoziției materialism-spiritualism. Spre deosebire de Ostwald, Motru admite *valabilitatea filosofiei* nu numai în ipostaza sa de „rațiune practică", ci și în cea de *„rațiune teoretică"*.

„Monismul" energetic al lui Motru este o concepție despre lume a cărei teză fundamentală — *realitatea energiei* ca *substrat real al lumii* — îl recomandă ca pe un gînditor idealist. Menționăm însă că *energetismul* (inclusiv in *Puterea sufletească) se construiește pe o lege a naturii, iar nu pe admiterea unei existențe transcendente*; aceeași concepție energetică despre lume a avut meritul incontestabil, comparativ cu metafizica speculativă, de a fi ***sesizat dinamismul lumii și al vieții și de a fi observat valoarea muncii și rolul creator al ființei umane.***

Ideea primordialității energiei sau, altfel spus, a energiei ca realitate necondiționată capătă, transpusă la nivelul explicării fenomenelor fizice, formă specifică. Şi la acest nivel există un raport analog aceluia cuprins în legea conservării energiei, exprimat de legea psiho-fizică datorată lui Wundt. Expresia ei matematică (descoperită de Fechner) este următoarea : E = C log. R (în care E exprimă senzaţia, C — constanta, iar R — excitaţia externă). Din această lege ar rezulta relativitatea stărilor de conştiinţă şi caracteristicile proprii ale fenomenelor sufleteşti, precum şi legătura lor cu fenomele organice. Legile fenomenelor organice sînt astfel aproximativ valabile şi pentru fenomenele sufleteşti, fără ca fenomenele sufleteşti să se reducă la cele organice. Acestei legi C. Rădulescu-Motru i-a atribuit o dublă semnificaţie : a) de a lămuri cauzele contradicţiilor în care se găsesc sistemele metafizice ; b) de a legitima validitatea energetismului ca personalism.

---

[82] *Ibidem*, p. 21.
[83] *Ibidem*, p. 24.
[84] *Ibidem*, p. 78

Contradicţiile sistemelor metafizice sînt rezultatul modalităţilor particulare de înţelegere a mijloacelor cunoaşterii şi a realităţii ultime, în sensul că unii metafizicieni „s-au încrezut în datele simţurilor, alţii în datele raţiunii ; unii au admis realitatea materiei, alţii pe aceea a spiritului etc. Tendinţa lor fundamentală singură a rămas aceeaşi la toţi. Toţi au simţit că ştiinţa omului ar fi fără valoare dacă nu ar fi sprijinită pe ceva indiscutabil, neatîrnat de subiectivitatea conştiinţei".[85] Legea fenomenelor sufleteşti depăşeşte conflictul dintre esenţa realităţii necondiţionate şi relativism, realizînd sinteza lui prin schimbarea perspectivei din care este postulată realitatea necondiţionată.

Motru nu a putut depăşi opoziţia materialism-idealism ; el nu s-a situat, prin energetism, *dincolo de pozitivism şi de metafizica religioasă.* Erorile sale în înţelegerea materialismului (reducerea materialismului la o singură formă — materialismul mecanicist, nedialectic — neînţelegerea valabilităţii teoretice a *fondului etern* al materialismului, ca şi unele exagerări în aprecierea rolului creştinismului în dezvoltarea metodelor moderne ale ştiinţei,[86] la care se adaugă poziţia de clasă a gînditorului l-au împiedicat să dezvolte „energetismul" în direcţia materialismului dialectic.

Conceperea energiei însă ca *realitate obiectivă, necreată, existentă prin sine,* ca realitate în transformare, ca *realitate dinamică,* dovedeşte prezenţa unei concepţii filosofice *realiste* cu accentuat caracter dialectic. O metafizică, aşadar, al cărei vis era explicarea, pe baze ştiinţifice, a totalităţii.

Vocaţia lui Motru a fost de metafizician care-şi începe *metafizica sa,* deci *sistemul ca sistem,* cu un discurs despre metafizică[87] conturat în prelungirea poziţiei sale anterioare despre filosofie şi raporturile ei cu ştiinţa şi credinţa. Procesul se împlineşte, rămînînd, în spiritul lui, neschimbat, în *Elemente de metafizică.*

Ce este Metafizica din punctul de vedere al lui C. Rădulescu-Motru ? Considerăm necesar să precizăm că Motru nu întreprinde un examen istorico-filosofic al conceptului spre a surprinde, aşa cum a procedat M. Florian, semnificaţiile particulare ale conceptului în diferite sisteme filosofice sau în diferite epoci istorice.[88] Ceea ce propune Motru este *propria sa concepţie despre metafizică* (nu o metafizică a substanţei, a naturii, a Unului etc.), în care sînt concentrate idei de origine aristotelică, herbartiană, neokantiană (metafizica inductivă a lui Lotze). Metafizica a fost concepută ca *știință* (dar nu știință) al cărei scop este *elaborarea celei mai complete și mai puțin relative cunoștințe.*

---

[85] C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească,* 1928, p. 139.

[86] *Ibidem,* p. 79 şi urm.

[87] I. Brucăr, *C. R. Motru — metafizician,* în *Revista de filosofie,* vol. XVII, 1932.

[88] În filosofia românească istoria răspunsurilor la această întrebare este impresionantă. Ea urmează să fie scrisă începînd de la Cantemir la Blaga şi C. Noica. În ceea ce priveşte concepţia lui Motru despre metafizică, ne vom referi numai la lucrarea *Elemente de metafizică,* întrucît apreciem că în lucrările ulterioare (*Lecţii de logică* etc.) viziunea nu se schimbă în esenţa ei.

Cunoștința metafizică se constituie complex. Primordial, ea rezultă din *reflectarea* „asupra tuturor *cunoștințelor* celorlalte științe" pe care le subsumează într-un *„orizont general"*. Spre deosebire de cunoștința științifică, inevitabil localizată *unui* domeniu, deci fără posibilitatea *ordonării* de natură generală, cea metafizică este „unitară, superioară, ordonatoare". Totuși, cunoștința științifică induce la cea metafizică astfel încît metafizica lui Motru este *una inductivă.* Numai că metafizica este prin chiar scopul și natura ei și altceva decît știință. Ea vizează, între altele, și stabilirea unui *orizont* care să exprime fiorul ființei umane și cunoștința cu caracter absolut.

Metafizica este expresie a nevoii omului de *universal*, generată de unitatea conștiinței omenești și de trebuințele acestuia. Tocmai de aceea se realizează „între undele de reacțiuni cu care omul răspunde impresiilor lumii externe și care constituiesc perspectivele științelor speciale și o undă de reacțiune fundamentală, care este determinată de totalitatea ființei omenești și care constituie punctul de vedere al metafizicii".[89] Metafizica este astfel, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru, „gestul supremului interes omenesc" care dă valoare lucrurilor.

Tendința pozitivă a gînditorului, de evidențiere a necesității acordului metafizicii cu știința, este complementară ideii că metafizica exprimă *efortul* de sinteză creatoare, de *depășire* a științelor, de cuprindere a vieții și a lumii în manifestările lor esențiale.

Zonă eminentă a spiritualității, metafizica nu se identifică nici cu religia, nici cu arta, deși scopul tuturora este „exprimarea" absolutului. Deosebirea dintre ele provine din natura mijloacelor proprii de ascendere la absolut: religia și arta fac apel la „logica sentimentului", la afectivitate, pe cînd metafizica, la raționament; absolutul metafizic, deși depășește științele particulare, se sprijină pe metodele acestora, pe cînd arta și religia nu caută, ci „evită" metodele experimentale; idealul metafizicii, spre deosebire de cel al artei și religiei, derivă din experiență și „așteaptă" confirmarea experimentală.

Unitatea de scop — explicarea absolutului, a totului — nu implică identitatea de mijloace și de explicație, ci semnifică *necesitatea fiecăreia în parte*; ea nu anulează religia și arta, ci vorbește numai de un punct de vedere care propune o sinteză a lor rațional întemeiată. Desigur, nu toate ideile lui Motru referitoare la raportul dintre metafizică, artă și religie rezistă examenului critic. Dacă rodnice pentru propriul său sistem filosofic au fost ideile cu privire la autonomia filosofiei în raport cu religia, cu arta etc. (o autonomie, cum am văzut, nu absolută), dacă este adevărat, apoi, că, spre deosebire de religie, care „suprimă" necunoscutul și neprevăzutul, metafizica le introduce în legile firești ale conștiinței omenești, pe de altă parte este eronat să se afirme, cum a făcut-o Motru, că arta se situează pe aceeași platformă cu religia în privința „neprevăzutului" și a „necunoscutului", ori că, asemenea religiei, arta se dezinteresează de experiență.

Oricum, în ceea ce privește metafizica, Motru o considera „Sfînta sfintelor" nu în sensul că ea ar epuiza cunoașterea, ci în sensul că fără ea sînt imposibile cultura și însăși activitatea omenească. Astfel, metafizica era „cerută" de unitatea ființei umane, deci de unitatea conștiinței. O metafizică este adevărată sau nu după cum este sau nu adevărată explicația conștiinței ; o metafizică răspunde aspirațiilor omenești numai și numai dacă reușește o explicație adevărată, în acord cu știința sau cu sugestiile ei, a personalității umane. O astfel de explicație, adevărată, s-a vrut a fi metafizica gînditorului român.

---

[89] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, 1928, p. 17.

DE LA EXPLICAȚIA MONISTĂ A CONȘTIINȚEI LA PERSONALISMUL ENERGETIC

Idei ale personalismului energetic — mai ales în sensul evaluării filosofiei anterioare sau contemporane și a încercării de formulare a unui concept al conștiinței diferit de acela al mecanicismului și energetismului — există și în lucrările de pînă la 1912 (în *Puterea sufletească* îndeosebi), dar cu *Elementele de metafizică* ele se configurează într-o concepție generală despre lume.[90]

Prin *Elemente de metafizică*. C. Rădulescu-Motru realizează trecerea de la comentariul filosofic la *filosofie*, de la profesorul de filosofie la *filosof*, de la cercetătorul din domeniul psihologiei la filosoful conștiinței.[91] Trecerea aceasta este marcată, din punctul nostru de vedere, de *coexistența* a două fenomene: 1) o amplă analiză a pozițiilor filosofiilor ca direcții și ca sisteme *față de problema naturii conștiinței* și 2) o viziune *monistă* despre conștiința umană. Primul fenomen, de care gînditorul român a încercat să se *delimiteze critic*, servește ca premisă celui de al doilea și cum actul critic, de delimitare, are o importanță deosebită în orice construcție teoretică, fie și pentru a evidenția limitele delimitării, menționăm că, în sfera lui, C. Rădulescu-Motru înscrie analiza *antropomorfismului, a realismului naiv, a materialismului mecanicist, a empirismului și raționalismului, a idealismului*. Între gînditorii analizați, un loc aparte revine lui Platon, Aristotel, Hume, Kant, Hegel, A. Comte, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson.

Analiza fie a direcțiilor, fie a sistemelor filosofice nu este una istorico-filosofică în sensul propriu al cuvîntului, nici, pe de altă parte, o analiză care să-și asume domenii ale filosofiei (ontologie, gnoseologie, etică, logică etc.) într-o cercetare sistematică. Pe C. Rădulescu-Motru l-au interesat diferitele direcții sau sisteme filosofice în măsura în care ele i-au servit ca argument pentru ilustrarea evoluției conceptului conștiinței și demostrarea existenței *unei logici* a acestei evoluții care conduce inevitabil, din punctul său de vedere, la *personalism energetic*. Altfel spus, regula pe care Motru o aplică orientărilor și sistemelor analizate este în funcție de natura a două obiective corelate: unul care privește determinațiile istorico-filosofice ale conceptului conștiinței în relațiile lor cu *„problema eternă a rolului personalității în lume"* și un altul care privește același concept în existența lui „științific" postulată și demonstrată, deci în existența lui personalist-energetică.

Determinațiile istorico-filosofice ale conceptului de conștiință sînt urmărite în trei mari etape: 1) prekantiană; 2) kantiană și 3) postkantiană, cea de a doua constituind, în viziunea lui Motru, punctul de răscruce al istoriei acestui concept sau ceea ce, în fond, reprezintă același lucru, „momentul copernican" al relației dintre obiect și subiect, ori dintre natură și conștiință. Analiza determinaţiilor istorico-filosofice ale conceptului de conştiinţă îl conduce inevitabil pe Motru să cerceteze cînd aspectul ontologic, cînd pe cel gnoseologic, cînd pe amîndouă, în funcţie de necesităţile interne ale demonstraţiei, scopul rămînînd acelaşi : *inducerea la necesitatea personalismului energetic.*

---

[90] Cum s-a menționat deja, *Puterea sufletească* nu a fost scrisă cu intenția sistemului, dar ea a servit „gestațiunii" personalismului energetic. Vezi C. Rădulescu-Motru, *Prefață* la ediția definitivă a *Puterii Sufletești*.

[91] Ceea ce nu înseamnă că el nu se va ocupa, în continuare, de psihologie, ci numai că, începînd cu 1912, activitatea sa va fi puternic marcată de preocuparea pentru elaborarea sistemului.

În contextul fie al alternării, fie al simultaneităţii planurilor ontologic şi gnoseologic, problema imediată prin care se ajunge la postularea tezelor personalismului energetic este aceea a *unităţii ştiinţei.* Ştiinţa este factor de mediere între filosofii timpului, iar problema *unităţii ştiinţei* (după Hume, dar mai ales după Kant) devine, prin cercetarea *condiţiilor ei,* problema centrală a filosofiei.

Într-un anume fel, istoria problemei naturii conştiinţei se identifică, în reprezentarea lui C. Rădulescu-Motru, cu o parte a istoriei culturii în care omul a operat cu reprezentări naive despre raportul dintre „cer" şi „pămînt", dintre suflet şi corp, cu o perioadă, apoi, în care preocupările filosofice au convers spre explicarea raportului dintre lumea naturală şi conştiinţă.

În prima perioadă se constituie antropomorfismul şi concepţia iluzorie a „distanţei" (separării) dintre cer şi pămînt ; în cea de a doua realismul naiv, materialismul şi idealismul. Prima perioadă caracterizează mentalitatea primitivă, a doua mentalitatea culturii eline. De aci încolo, pînă la Kant, disputa între materialism şi idealism avea să continue în forme diferite, între care cea dintre empirism şi raţionalism i se părea fundamentală gînditorului român. După Kant, problematica conştiinţei va fi cercetată, pe de o parte, prin raportarea critică la soluţionarea „problemei kantiene" de către urmaşii imediaţi ai acestuia şi, pe de altă parte, prin încercarea de soluţionare de către Motru însuşi a aceleiaşi „probleme". Un anume schematism şi simplism îşi pun pecetea pe incursiunile istorico-filosofice ale lui Motru. Periodizările sînt şi ele, în genere, forţate, cum forţată este şi ideea unei istorii personaliste a istoriei filosofiei, chiar dacă „problema eternă" a gîndirii filosofice a constituit-o întrebarea referitoare la „rolul şi locul omului în univers".[92]

C. Rădulescu-Motru a manifestat rareori interes pentru evidenţierea diferenţelor specifice între gînditorii aceleiaşi perioade, — considerîndu-le legitimate de cerinţele teoretice ale sistemului propriu — asupra caracterizării globale a unor fenomene pe care le-a considerat de semnificaţie aparte pentru progresul în soluţionarea „problemei eterne" ; că unele caracterizări globale nu sînt nici ele verificate de istoria filosofiei, şi nu numai în detaliile lor, este, de asemenea, adevărat.[93]

În raport cu logica sistemului însă, direcţiile pe care Motru le abordează sînt justificate, iar aprecierile de esenţă asupra acestora sînt în general. adevărate. În această ordine de idei, critica *iluziei totalei separaţii între cer şi pămînt* — iluzie pe care conştiinţa neavizată o împărtăşeşte consecvent, inclusiv în zilele noastre — beneficiază de o argumentare întemeiată : „Între cer şi pămînt, mintea omenească s-a obişnuit să vază, din cele mai vechi timpuri, un viu contrast ; cu cît cerul se împodobea cu însuşiri frumoase, cu atît pămîntul se cobora şi se umilea. De sus, din cer, omul aştepta să-i vină poruncile zeilor, înfricoşate, pe vremea cînd el credea în zei și binecuvîntarea tatălui ceresc după ce a devenit creștin. Perfecțiunea desăvîrșită era pentru el numai în cer." [94]

---

[92] Vezi, în acest sens, *Personalismul energetic,* Partea a doua, cap. I, II, III, IV, care repetă, cu neînsemnate modificări, *Elemente de metafizică,* partea I, cap. I. § 1, 4, cap. II, § 3, 4, 5, 6. 7 ; partea a II-a. cap. I în întregime etc.

[93] De pildă, imaginea sa despre „omul primitiv" din *Elemente de metafizică,* sau *Lecţii de logică* nu se verifică prin noile descoperiri datorate antropologiei contemporane, în general, celei structurale, în special. Ideile lui C. Rădulescu-Motru despre logica primitivului sînt vagi, cu toată opoziţia lui faţă de concepţia lui Lévy Bruhl.

Popularea cerului cu regularitatea, eternitatea și perfecțiunea formelor rezidă, între altele, subliniază gînditorul, și în posibilitatea omului, transformată în realitate, de *a abstractiza*, [95] ceea ce a impus începutul reflecției științifice; știința, [96] în formele sale elementare, ajunge, în urma abstractizării, la ideea perfecțiunii lumii cerului și a mobilității permanente a celei pămîntești. Platon a fost primul care „a reușit să lege miturile imaginațiunii populare cu cele mai abstracte probleme ale filosofiei", transpunînd iluzia deosebirii dintre lumea neschimbătoare a cerului și cea schimbătoare a pămîntului, din sfera experienței în cea a gîndirii logice. [97]

De la un cer perfect, separat pînă la ruptura de pămînt și de la un pămînt „fără legi" s-a ajuns, prin mijlocirea științei, la un univers condus de legi. Determinismul configurat pe bazele mecanicii a extins „aripa eternității" și asupra pămîntului, dar fenomenele de conștiință au fost expediate ca „lux" al naturii sau integrate legilor „fixe", ceea ce l-a făcut pe Motru să considere că determinismul mecanicist a dus la „înjosirea omului". O a doua mare „iluzie", pe care Motru o consideră de o importanță egală în efectele ei negative, este iluzia „conștiinței-oglindă", potrivit căreia conștiința se limitează la o „înregistrare pasivă" a naturii. Convingerea aceasta a fost proprie realismului naiv, materialismului mecanicist, dar și idealismului practic. Empirismul, ca și raționalismul, deși divergente în aprecierea valorii cunoașterii prin simțuri sau prin rațiune, au convers și ele, scria Motru, în aceeași idee a unei conștiințe pasive. Fisura produsă de sofiști în reprezentarea realist naivă despre conștiință putea conduce filosofia spre alte limanuri, în condițiile în care sofismul demonstra că atît simțurile, cît și rațiunea nu redau întocmai lumea. Consecințele agnostice ale sofismului nu au fost totuși de natură să sprijine filosofia în demersul de depășirea a iluziei conștiinței-oglindă.

„Iluzia a reînviat și a durat în filosofiile materialiste, cît și în cele idealiste postsceptice, astfel încît, cu toate deosebirile dintre ei, nici unul dintre filosofii materialiști și idealiști, din toți cîți au trăit de la începuturile culturii eline și pînă acum de curînd în timpurile moderne, nici unul n-a pus serios la îndoială credința că simțurile și rațiunea omenească stau ca niște oglinzi pregătite să primească impresiunile din afară pentru a-și reconstitui, apoi, din acestea imaginea lumii din afară". [98] Exagerarea lui Motru („*nici unul* dintre filosofii materialiști și idealiști nu a pus la îndoială" etc.) se explică și prin nevoia de a releva sensul novator al doctrinei lui Kant în ceea ce privește demonstrarea *caracterului activ* al conștiinței umane.

O a treia problemă abordată de Motru ca problemă prealabilă — și deci inductoare spre validitatea tezelor personalismului energetic — este aceea a *valorii* științei. Ea este dependentă de primele două în sensul rezolvării ei istorico-filosofice, cu sublinierea că, din punctul său de vedere, „pînă la începutul secolului XIX, știința se mulțumise să clădească pe baza vechilor axiome matematice și mecanice, axiome moștenite, în parte de la cei vechi, în parte găsite de către Galilei și Newton. În aceste axiome — conchidea Motru — domina punctul de vedere materialist",[99] o concluzie îndreptățită, din care deduce însă ideea că în contextul dominației la care s-a referit „conștiința nu avea nici un rol", sau era „oglindă care răsfrîngea proprietățile și schimbările materiei de afară". Dacă materialismul s-ar fi redus numai la ideea *conștiinței-oglindă*, critica lui Motru ar fi fost în întregime validă. Materialismul însă conține și teza perenă după care conștiința re-dă, re-face, re-constituie lumea ; în al doilea rînd, în viziunea materialistă din toate timpurile, conștiința nu reconstituie *arbitrar* lumea, iar lumea re-constituită (fie ea și prin „oglindă") nu este arbitrară, produs liber al unei libere imaginații, combinație a elementelor subiective (fie ele senzație, complexe de senzații, idei pure etc.).

---

[94] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, Partea I, Cap. I.

[95] Cu privire la procesul psihologic al abstracției, vezi C. Rădulescu-Motru, *Cursul de psihologie*, 1927. Despre abstracția logică și raportul ei cu abstracția psihologică, vezi și *Lecții de logică*, p. 76 și urm.

[96] Termenul de știință este impropriu folosit, în acest context, de Motru pentru că, în fond, el are în vedere cosmologiile vechii Grecii care erau, de fapt, filosofii sau explicări ale principiilor filosofice.

[97] Pe aceeași iluzie s-a sprijinit și creștinismul. Vezi C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*.

[98] C. Rădulescu-Motru, *Op. cit.*, p. 41.

Planurile diferite din care abordează Motru problema științei în interpretarea materialistă, dar nu numai materialistă, trecerea de la ontologie la gnoseologie, identificarea chiar, uneori, a gnoseologicului cu psihologicul (pe care în genere, în propria lui teorie despre conștiință a ocolit-o), toate acestea i-au impus concluzia că știința, pînă la Kant, „apărea ca motivată de logica internă a sufletului omenesc". Îndreptățită este, în acest context, delimitarea lui Motru de înțelegerea *dogmatică* a științei, dar nu și critica sa referitoare la conținutul cunoștinței.

Examenul critic al erorilor l-a condus pe gînditor la ideea că marea problemă a filosofiei era aceea a rolului conștiinței în constituirea cunoștinței (științei), a naturii și a rolului conștiinței în lume. În rezolvarea celor trei „iluzii" referitoare la raportul cer-pămînt (pămînt-om), realitate-conștiință, rolul științei, Kant a fost nu numai distrugătorul (prin răsturnarea iluziilor), ci și deschizătorul de noi perspective.

Răsturnarea celei dintîi și a celei de a treia depindea, logic, de răsturnarea celei de a doua „iluzii", așa încît, în ordinea *expunerii*, acesteia îi și acordă Motru prioritate. De altfel, prioritatea era impusă și de structura *Criticii rațiunii pure*, pentru că apriorismul se inaugurează aci, în *Estetica transcendentală*, în speță o dată cu analiza formelor a priori ale sensibilității (spațiul și timpul). Faptul că „sufletul omenesc nu este un ochi (oglindă n.n.) pasiv" (expresia îi aparține lui Motru) ar rezulta din „argumentul principal al lui Kant luat tocmai de experiența văzului".[100]

Argumentele lui Kant — spațiul nu este un concept empiric scos din experiențe externe, ci o *reprezentare necesară a priori*, care stă la baza tuturor intuițiilor externe, nu este nici concept discursiv sau concept universal de raporturi ale lucrurilor în general, ci o *intuiție apriori* — au dat, considera Motru, „o lovitură de moarte" credinței că „în conștiința omenească lucrurile din afară se răsfring ca într-o oglindă pasivă".[101]

Prin concepția sa despre aprioritatea spațiului și timpului etc., Kant a înlăturat dogma unei conștiințe pasive. Conștiința, în viziunea lui Kant, este activă, spontană, creatoare, fiind „ridicată la rolul de organizatoare a lumii". Din ideea unei conștiințe active, spontane și creatoare, rezultă că știința nu este nici ea o copie a lumii. Produs al conștiinței, știința nu se produce arbitrar. Ea nu are, ca la sofiști, un caracter relativ, deoarece conștiința, prin funcțiile prin care se manifestă, este aceeași pentru toate locurile și pentru toți indivizii.[102] Doctrina lui Kant despre conștiință și știință (de fapt, despre cunoaștere) a încercat sinteza empirismului și a raționalismului pe datele matematicii și ale fizicii. Adevărul comportă necesitate și universalitate în doctrina kantiană întrucît baza naturalistă a doctrinei nu admitea decît necesitatea și universalitatea adevărului matematic și fizic. Este evident că Im. Kant avea în vedere conștiința logică, iar nu pe cea real-empirică. Doctrina kantiană are deci și „insuficiențe" deoarece „Kant schimbă cu desăvîrșire centrul din care se privește lumea și, se înțelege, cunoștința, dar el păstrează în noua sa perspectivă datele pe care se fundează oamenii de știință ai timpului său, Isaac Newton, în primul rînd... Aici trebuie căutată, nota Motru, insuficiența filosofiei kantiene".[103] Totodată, Kant ar fi fost „puțin pretențios în cercetarea materialului" din care își clădea sistemul. Astfel, pe de o parte, Kant atribuie apercepției spontaneitate, ceea ce înseamnă că face din apercepție o funcție organică, iar, pe de altă parte, identitate numerică, conferindu-i o identitate matematică.[104] Identitatea conștiinței și identitatea numerică nu se suprapun din punctul de vedere al gînditorului român. Căzînd identitatea numerică a conștiinței eului, își pierde validitatea și deosebirea dintre funcțiile apercepției pure și funcțiile intuiției empirice, ceea ce înseamnă că organizarea datelor simțurilor nu o mai realizează *apercepția pură* (funcția de unitate sintetică a priori), ci funcțiile sufletești obișnuite.

---

[99] *Ibidem*, p. 55—56.

[100] Teoria văzului este reluată de Motru și în *Cursul de psihologie*.

[101] Vezi Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 68—70. Motru folosește, în locul termenului de *concept*, termenul de *idee*.

Kant a fost un moment de răscruce în istoria filosofiei, lăsînd posterității o operă care, tocmai datorită insuficiențelor apriorismului, a dus gîndirea în direcții diferite și contradictorii. Motru întreprinde examenul critic al acestora. „Urmașii imediați ai lui Kant, scria el, uitară că activitatea conștiinței (în doctrina lui Kant — n.n.) este bine fixată de logica științelor exacte și, în consecință, îi lăsară un cîmp liber de arbitrarietate. Conștiința devine un fel de suveran fără frîu... În locul autonomiei conștiinței, adică a determinării după legi proprii, se întronă, după Kant, *autocrația conștiinței*".[105] Ca urmare, romanticii fie au transformat conștiința generică în conștiință individuală a geniului, fie au înlocuit conștiința generică cu funcțiile sentimentului. Revenirea, în filosofie, la conștiința în genere se datorează lui Hegel, însă la acesta baza conștiinței (de fapt a Ideii) nu o constituie matematica și fizica, ci *istoria*. Conștiința în genere devine, prin Hegel, *conștiința istorică*. Hegel, constata Motru, vede totul din perspectiva transformării, a progresului în libertate, a progresului în conștiința popoarelor, inaugurînd un alt moment hotărîtor în istoria gîndirii, pe cînd Kant „vede lumea prin ochiul unui mecanic (fizician n.n.) pentru care totul este un echilibru de forțe pururea aceleași".[106]

Începînd cu sfîrșitul secolului al XIX-lea, pragmatismul, reînviind asociaționismul, înlocuiește conștiința în genere cu cea individuală, ideea adevărurilor necesare și universale cu utilitarismul adevărului, deci cu relativitatea lui absolută, a științei obiective cu știința relativă, al cărei scop este succesul. Pragmatismul nu dă un răspuns satisfăcător problemei naturii științei, întrucît, deși pornește de la conștiința individuală, neagă obiectivitatea și necesitatea adevărului, deci, nu găsește un criteriu satisfăcător acestora. Biologismul, machismul, la rîndul lor, au înlocuit baza obiectivității adevărului din doctrina lui Kant cu dinamica sistemului nervos.

---

[102] Vezi și M. Florian, *Kant și criticismul pînă la Fichte*. Lucrarea lui M. Florian este unică în literatura noastră filosofică prin modul de explicare a structurii și logicii doctrinei kantiene.

[103] C. Rădulescu-Motru, *Op. cit.*, p. 145. Vezi și supra, § 3.

[104] Aceasta rezultă, după Motru, din faptul că apercepția realizează sinteza intuiției empirice prin intermediul identității conștiinței eului. Or, tocmai identitatea conștiinței eului o are în vedere Motru cînd critică teoria apercepției pure, întrucît identitatea eului în viziunea lui Kant, ca identitate numerică, nu se confirmă prin realitatea psihologică a eului.

[105] *Ibidem*, p. 46.

[106] *Ibidem*, p. 49.

Schopenhauer, plecînd și el de la Kant, a înlocuit conștiința în genere cu *voința* considerată ca însăși *viața*, instinct care „domină și dirijează conștiința". Metafizica apriorismului trece, cu Schopenhauer, în „metafizica *vitalismului*".[107] Cu Nietzsche conceptul voinței din filosofia lui Schopenhauer capătă forma *voinței de putere*. Bergson se înscrie și el vitalismului prin considerarea *elanului vital* ca fundament al conștiinței. În sociologie, Durkheim, criticînd apriorismul kantian, propune ca fundament al științei, al categoriilor în genere, „condițiile de existență ale societății".

Filosofia lui Kant a generat, conchide filosoful român, curente filosofice divergente, dintre acestea selectîndu-le îndeosebi pe cele care aveau un larg răsunet în epocă și în ale căror preocupări a intrat problema unității științei și a conștiinței, a naturii adevărului. Motru a avut în vedere, de regulă, descendența kantiană sau pe gînditorii care s-au reclamat din Kant (Schopenhauer, Mach, Avenarius), sau au polemizat cu el (îndeosebi Nietzsche și Bergson, pragmatismul).

În viziunea lui Motru, nici unul dintre gînditorii sau curentele de gîndire analizate nu au răspuns adecvat „faptei copernicane", mergînd, fiecare în parte și în mod specific, în sensul exagerărilor și chiar al anulării ideilor profunde ale gînditorului de la Königsberg.

Încercările post-kantienilor de a-l completa pe Kant, unii în direcția conștiinței individuale, alții în direcția conștiinței generice, „au fost dominate de aceeași greșeală, anume : grija lor este mai mult să ne arate în ce constă *conștiința în genere* a lui Kant — conștiința creatoare de obiectivitate — decît să ne arate prin ce proces se leagă între ele cele două aspecte ale conștiinței, aspectul psihologic și aspectul logic".[108] „Negreșit, conchidea el, este foarte important să știm că aceea ce numea Kant *conștiința în genere* se poate înlocui cu conștiința geniului, sau cu organismul biologic, sau cu biologia raselor, sau cu organismul social, sau cu elanul vital etc. Dar totuși mai important pare a fi să știm : prin ce proces se ridică ea, conștiința individuală, pînă la adevărul logic obiectiv pe care îl impun conștiința geniului, organismul biologic, biologia raselor, organismul social, elanul vital etc. Orișicare dintre noțiunile care înlocuiesc *conștiința în genere* a lui Kant nu cuprind în sine decît în mod vag necesitatea pentru conștiința individuală de a ajunge la adevărul legic și obiectiv".[109]

Soluțiile postkantiene păstrează dualismul kantian dintre aspectul obiectiv și subiectiv al conștiinței și nu ajung, cum nici Kant n-a ajuns, să arate cum anume conștiința individuală elaborează adevăruri obiective necesare și universale ; și nu ajung la o astfel de demonstrație deoarece conceptul conștiinței individuale a fost limitat, în maniera lui Hume, la *simple asocieri de reprezentări*. Cum asocierile între reprezentări nu comportă în viziunea lui Hume decît un caracter *empiric*, întîmplător, rezultă, la limită, că însăși *conștiința individuală este întîmplătoare*. Întrucîtva, Hume se regăsește în Kant, în concepția acestuia despre caracterul întîmplător al asocierilor în conștiința empirică. Fără Hume, Kant nu ar fi ajuns la postularea dualității conștiinței. A l completa pe Kant coincide, în sensul lui Motru, cu încercarea „de cunoaștere mai adîncă a conștiinței individuale, de fapt, de afirmare, în locul dualismelor : conștiință generică — conștiință individuală, conștiință psihologică — conștiință logică (formală), a singurei conștiințe reale în *conștiința individuală*“.

---

[107] *Ibidem*, p. 165.
[108] *Ibidem*, p. 180.
[109] *Ibidem*, p. 181.

Conștiința individuală, prin care Motru a crezut că — pornind de la Kant — îl depășește, asigură obiectivitatea, necesitatea și universalitatea adevărului, întrucît ea însăși nu este un fenomen întîmplător, ci necesar, nu numai *subiectiv*, ci și *obiectiv*. Conștiința nu este, în viziunea gînditorului român, un lux al fenomenelor naturii, o realitate fără determinare, ci o *realitate unitară cu realitatea unității universului*, deși nu se confundă cu această realitate a universului. *Unitatea științei se fundamentează pe unitatea conștiinței și cum unitatea conștiinței se caracterizează prin necesitate, obiectivitate și universalitate, știința va comporta și ea aceleași atribute.*

În forma raționamentului deductiv, explicația lui Motru pare plauzibilă, adevărată chiar ; interpretarea are însă obligația de a observa conținutul și semnificația termenilor, cu atît mai mult cu cît polemica lui Motru cu Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, W. James, Bergson sau, în ordinea orientărilor, cu apriorismul, biologismul, vitalismul, formalismul s-a purtat cu scopul unei mai exacte precizări a noțiunii de unitate a științei și a celei de unitate a conștiinței.

Particularitatea abordării conștiinței de către Motru constă în încercarea de înlocuire a *conștiinței generice, conștiinței geniului*, a *logicii sentimentelor* etc., cu *conștiința reală*, prin care el înțelegea *conștiința psihologică* (într-o ipostază deosebită de psihologism), dar și *conștiința ca fenomen obiectiv*. Uneori, el identifică eul cu conștiința pentru a susține, asemenea lui Kant, că unitatea eului, deci a conștiinței asigură unitatea științei ;[110] alteori, și aceasta este regula, el înțelege prin conștiință unitatea *conștientului* și *inconștientului*, a obiectivului și subiectivului.

Considerăm că teoria lui Motru despre conștiință ca fenomen unitar are ca punct de plecare distincția dintre *conștient* și *inconștient sau*, cu termeni maiorescieni, dintre *zona luminoasă* și *zona întunecată* a conștiinței ; o distincție realizată în saltul grăbit de la identificarea eului cu conștiința, pe fundalul trecerii de la determinarea identității eului la determinarea unității conștiinței. Noțiunile nu sînt riguros definite, planurile se întretaie pînă la confundarea lor (ontologic, gnoseologic, psihologic), deși finalitatea se păstrează mereu aceeași.

Spre a demonstra existența celor „două zone“ ale conștiinței („luminoasă“ și „întunecată“), el aprecia că *unitatea conștiinței* trebuie *„așezată pe baza întregii unități organice a individului“*, pentru a adăuga, imediat, că în *„totalitatea individualității omenești conștiința propriu-zisă constituie o verigă a vieții“*. În același context, nota că *„unitatea conștiinței individuale este una și aceeași cu unitatea întregului organism individual“* și aceasta deoarece *„unitatea individului nu este despărțită în două părți paralele, una organică, de o parte, și alta a conștiinței, de altă parte, ci toate unitățile“* (fizică, chimică etc.) *„sînt numai*

---

[110] În acest caz și cu atît mai mult cu cît eul este definit ca „emoție subiectivă“, conștiința este redusă la aspectul strict psihologic într-o manieră psihologistă. Considerăm însă că numai *căutarea*, în care nu de puține ori termenii nu au sensuri precise, l-a determinat pe Motru la reducerea conștiinței la eu. Chiar în *Elemente de metafizică* și mai tîrziu în *Personalism* și în *Cursul de psihologie*, astfel de reducere exprimă mai mult o metaforă decît o idee a sistemului. Se pare că în contextul identificării conștiinței cu eul, eul este luat în accepțiunea de subiect psihologic, logic și epistemologic în același timp Eul este identificat chiar cu individualitatea.

aspectele deosebite ale aceleiași unități, care se confundă cu ceea ce numim în mod obișnuit viața individului" (subl. ns.).[111]

Conștiința apare o dată ca o *conștiință propriu-zisă* și a doua oară în ipostaza de *conștiință* (am putea scrie *CONȘTIINȚĂ). Conștiința propriu-zisă* este un moment al *CONȘTIINȚEI* pentru că, altfel, în CONȘTIINȚĂ intră și alte fapte.

Conștiința propriu-zisă, sau „zona luminoasă", sau „fenomenele din cîmpul luminos al conștiinței" sînt senzații, emoții, deprinderi, idei *actuale*. Conștiința cuprinde însă și senzațiile, percepțiile, reprezentările, ideile care nu mai sînt actuale, dar au fost altădată ; ele nu dispar, *conștiința* păstrîndu-le ca date ale ei. Dar nu numai atît, deoarece „unitatea conștiinței" înglobează după părerea lui Motru, *fenomenele fiziologice* („deprindere transmisă individului prin moștenire"), *bio-chimice, fenomenele energiei universale.*

Alternarea accentului cînd pe conștiință, cînd pe *unitatea conștiinței*, înscrierea în unitatea conștiinței a fenomenelor psihice, fiziologice, biologice, fizice, chimice, a energiei universale demonstrează că, de fapt, el tindea la un *monism al conștiinței* în contextul căruia *conștiința să fie concepută ca verigă a lanțului evoluției universale, dar și ca principial structurată într-o anume realitate originară.*

Înscrierea zonei „întunecoase" în structura conștiinței (chiar dacă se operează cu doi termeni : conștiința, unitate a conștiinței) avea sensul pozitiv al menținerii *determinismului* conștiinței și al lumii, al corelării conștiinței cu lumea naturală, fiziologică, biologică, fizică, chimică. Pe de altă parte, același fapt vroia să semnifice că în condițiile în care unitatea conștiinței are în structura sa „zona naturii", de a cărei cunoaștere obiectivă, necesară și universală, nu se mai îndoiește nimeni. *adevărurile științei* ca *produs al conștiinței* sînt și ele *obiective. necesare și universale.*

Presupoziția unei conștiințe generice cade o dată cu acest „adevăr" despre structura conștiinței : „unitatea conștiinței este identică în realitatea ei cu unitatea energiei universale". Admiterea identității unității conștiinței cu unitatea energiei înlătura, după convingerea lui Motru, atît paralelismul psiho-fizic, cît și „antiteza" dintre conștiință, pe de o parte și lumea lucrurilor în sine, pe de altă parte, instaurînd o viziune monistă despre conștiință. *Monismul conștiinței*, pe care Motru îl deduce din propria sa ipoteză despre structura conștiinței, conduce la interpretarea monistă a lumii.

Cum am văzut, pentru Motru conștiința se identifică, în ultimă instanță, cu energia universală. Realitatea conștiinței este aceeași ca și realitatea universului. Pe de altă parte, Motru admite evoluția ca factor fundamental al universului, iar conștiința ca *moment* al evoluției, rezultat necesar al acesteia. În al treilea rînd, din punctul său de vedere, conștiința este conținută în *realitatea originară*. Asemenea lui Hegel, el și-a reprezentat realitatea ca unitate a substanței și a conștiinței, a obiectivului și subiectivului.

În locul conceptului hegelian al spiritului absolut, care era înțeles de autorul *Fenomenologiei spiritului* ca unitate contradictorie a substanței spinoziste și a conștiinței de sine fichteene, Motru folosește noțiunea de *realitate originară*, dar substanța-conștiința, obiectivul-subiectivul apar sub forma *identității dintre fizic și psihic.*

Demersul teoretic al lui Motru se caracterizează deci prin două aspecte. Mai întîi, o încercare de a depăși materialismul (mecanicist), apriorismul, idealismul subiectiv etc. în ceea ce privește definirea conștiinței. Această încercare se soldează cu afirmarea conştiinţei reale, empirice ca fundament al ştiinţei şi cu ideea după care unitatea conştiinţei este aceeaşi cu realitatea şi cu unitatea energiei universale: „Unitatea nu trebuie să o concepem, nici ca o unitate pur formală, nici ca o unitate ce intră ca parte în realitatea universului", ci „numai identificînd realitatea din conştiinţă cu realitatea din univers" am avea soluţia ştiinţifică a conştiinţei. Această primă cale porneşte de la *conştiinţă* spre *univers*, de la unitatea conştiinţei spre unitatea universului, presupunînd ca admisă unitatea universului. La începutul acestei căi Motru este, hotărît, împotriva „materialismului" şi a idealismului; la sfîrşitul ei, el este idealist, confundînd conştiinţa cu întregul univers. Confuzia lui Motru este evidentă: el face din condiţionarea conştiinţei, mai exact din factorii care determină conştiinţa (fiziologici, biologici, fizici, chimici), elemente ale structurii conştiinţei. Problema raportului dintre realitatea conştiinţei şi realitatea universului părea astfel rezolvată, după cum rezolvată părea a fi şi problema unităţii ştiinţei.

---

[111] *Ibidem*, p. 227.

Rămînea însă întrebarea: *cum apare conştiinţa?* Răspunsul la această întrebare constituie cel de al doilea aspect al demersului gînditorului nostru. Logica demonstraţiei în problema realităţii conştiinţei ar fi impus un singur răspuns: conştiinţa nu *apare*, ci ea există din eternitate, din moment ce unitatea ei este aceeaşi cu unitatea universului, iar legea energiei este eternă. Răspunsul există, ca atare, în opera lui Motru: conştiinţa este, de la început, cuprinsă în realitatea originară. Aceasta este ipoteza metafizică corespunzătoare tezei unităţii conştiinţei. Deşi Motru acceptă existenţa unei realităţi originare ca identitate a fizicului cu psihicul, el admite, totodată, respectînd logica ştiinţelor şi rezultatele acestora, existenţa evoluţiei, considerînd că „faptul evoluţiunii" este o „dată indispensabilă pentru orişice filosofie care se ocupă cu explicarea raportului dintre conştiinţă şi realitatea externă".[112] Evoluţia realităţii originare este deci un dat şi al filosofiei moniste a lui Motru.

Raportul dintre realitatea originară, evoluţie şi conştiinţă i s-a impus lui Motru cu atît mai mult, cu cît el susţinuse echivalenţa unităţii conştiinţei şi a unităţii energiei, ca şi pentru motivul că o *unitate originară* nu se confundă totuşi cu *unitatea dezvoltată* sau, altfel spus, dezvoltarea unităţii originare nu este unitate originară.[113]

Unitatea originară s-ar fi aflat, iniţial, într-o stare de echilibru; o dată cu ruperea acestui echilibru, a început evoluţia care s-a desfăşurat prin *adaptare, elaborare de corelaţii persistente, de anticipări ivite din corelaţii stabilite.* Adaptarea, fenomen natural, pregăteşte *corelaţii speciale* între grupuri de fenomene în „mijlocul unităţii totale", dar şi *diferenţieri* între fenomene, favorizînd producerea *individualizării.*

Procesul individualizării are *preferinţă* pentru anumite sisteme, deci evoluţia are o *direcţie*, un *sens.* Ea procedează *finalist*, pregăteşte totul pentru a fi încununată cu apariţia conştiinţei, ce „rezumă lungul proces de adaptare care întovărăşeşte evoluţiunea realităţii".

Alegerea *direcţiei* evoluţiei se petrece în cadrul evoluţiei şi este concepută de Motru ca fenomen *natural.* Acest al doilea aspect al demersului evidenţiază că pentru Motru conştiinţa este un *produs* al evoluţiei naturii şi al realităţii originare. Dacă facem abstracţie de ideea realităţii originare, observăm că însăşi conştiinţa se explică prin *dezvoltarea naturii.* Transformările acesteia, de la forme elementare, la forme complexe, au condus, inexorabil, la apariția conștiinței. Astfel conceput, procesul corespunde datelor științei. Explicația *finalistă* a producerii conștiinței are temeiuri gnoseologice în înțelegerea adecvată a caracterului necesar al apariției conștiinței. Din moment ce conștiința există ca rezultat al evoluției, ea are un caracter necesar, nu poate lipsi din lanțul determinismului — fapt verificat de știință. De la caracterul necesarmente determinat al conștiinței, Motru a ajuns la concluzia că realitatea și-a înscris, *ca program* al ei, producerea conștiinței, ceea ce ar însemna că ea a procedat astfel în virtutea propriei intenții.

---

[112] *Ibidem*, p. 248. Vezi şi *Personalismul energetic*, p. 112 şi urm.

[113] Tot aşa cum la Hegel Spiritul absolut ajunge la conştiinţa de sine prin filosofie, artă şi religie, deşi conştiinţa de sine era originar conţinută în Spiritul absolut.

Determinismul lui Motru este unul al cauzalității naturale, atîta vreme cît privește evoluția ca ansamblu *natural* al corelației dintre cauze și efecte în dezvoltarea necesară a fenomnelor naturii și este, totodată, un finalism, în măsura în care și-a imaginat, pornind de la fapte obiective, că realitatea și-a ales la început *întîmplător*, dar mai apoi *necesar*, o direcție a evoluției care culminează cu apariția conștiinței și a personalității. Realitatea, scria Motru, întrucît se concepe ca o energie care evoluează „își confundă evoluțiunea sa cu procesul de formațiune al unei personalități în care se rezumă toate corelațiunile organice : este (realitatea — n.n.) un personalism energetic“.[114]

În explicarea producerii conștiinței și a personalității, C. Rădulescu-Motru exclude ipoteza unui Dumnezeu creator al lor, situîndu-se, fără echivoc, pe poziții ateiste, deși nu materialiste. Filosofia teoretică a lui Motru neagă existența lui Dumnezeu, vădindu-se, în felul acesta, consecventă premiselor ei, ca și scopului urmărit ; ea a fost consecventă deci deopotrivă concepției sale despre realitatea originară ca și concepției despre conștiință.

Determinismul conștiinței, natura acesteia — aceeași realitate ca și realitatea universului — implicau respingerea existenței lui Dumnezeu ca factor motor al lumii. Ipoteza „unui ceva din afară“ de univers — „Dumnezeu sau corpul Alfa“ —, care ar asigura unitatea lumii, *nu este legitimă.* Reproducem textul lui Motru, care, uneori, a fost greșit interpretat : „Unitatea pe care o căutăm, scria el, nu poate veni decît din constituția lăuntrică a universului. Dumnezeul despre care vorbeam mai sus (se întreba dacă este legitimă admiterea lui — n.n.), dacă există, trebuie să existe în univers și nu în afară de univers ; căci în afară de univers, nimic nu este definit și stabil. Aceea ce mintea noastră presupune că ar fi existînd dincolo de univers este o iluzie produsă prin contrast. Fixitatea de dincolo de univers este contrastul relativității de pe pămînt. Unitatea văzută din depărtarea cerului este, de fapt, o creațiune a minții : căci, după corpul Alfa, tot un ochi omenesc privește spre universul cunoscut, precum și în puterea lui Dumnezeu, tot logica omenească se recunoaște... Punctul fix pe care îl căutăm nu poate să fie decît în conștiința noastră“.[115]

Ceva mai departe — pentru a nu mai lăsa loc nici unei îndoieli — Motru adăuga : „În tradiția biblică, Dumnezeu a făcut pe om după chipul și asemănarea sa ; în ipoteza monismului, evoluțiunea face pe om după chipul și asemănarea realității totale. În tradiția biblică, personalitatea omenească era socotită ca o copie după o personalitate supranaturală, pe cînd în ipoteza monismului, personalitatea este produsul necesar al evoluțiunii realității“.[116] Unitatea universului se datorează *structurii* lui și este *interioară* acestuia. O forță transcendentă universului nu există. Admiterea unei transcendențe în raport cu universul, o transcendentă *supranaturală* constituie esența religiei ; negarea acestei transcendențe ilustrează o filosofie teoretică *nereligioasă* și în conflict cu explicația religioasă a lumii. Se impune încă o precizare. S-ar putea crede că Motru admite existența lui Dumnezeu — ceea ce ar rezulta din primul text citat: dacă Dumnezeu (corpul Alfa) există, el trebuie să existe în univers, iar nu în afara lui. Dar expresia „dacă există“ se dezice, prin ea însăși, de conceperea teologică a lumii; o explicație teologică a lumii nu admite îndoiala, ipoteticul, ci este exclusivistă și dogmatică. În al doilea rînd, Motru, ca și Feuerbach, demonstrează că transcendența există, dar nu prin sine, ci ea este produsul minții omenești, o iluzie străveche. Logica lui Dumnezeu este logica pe care *oamenii i-o atribuie* și nu o logică de sine stătătoare. Conflictul lui Motru cu explicația teologică a lumii și negarea acesteia se definea prin o a doua idee; omul nu este creație a lui Dumnezeu, cum susțin religiile și unele monisme, ci produsul evoluției realității, summum-ul acesteia, încoronarea ei legitimă.

---

[114] *Ibidem*, p. 269.
[115] *Ibidem*, p. 263.
[116] *Ibidem*, p. 269.

Personalismul energetic se definește în premisele și în ideile sale ca *monism realist* și ca *realism evoluționist*. Este un idealism obiectiv în conceperea realității originare, apropiat de fiziologism și biologism în condițiile în care în structura conștiinței introduce fenomenele fiziologice etc.; este un idealism subiectiv în măsura în care universul, pe de altă parte, este considerat ca dependent de conștiință.

Ar fi însă exagerat să se opereze tale quale cu aceste determinări ignorînd perspectivele deschise de Motru și problematica pe care el a vrut-o rezolvată în sensul sugerat de știința vremii sale. Ținînd seamă de toate aceste perspective, nu totdeauna riguros delimitate de gînditor, se poate observa că realismul său filosofic a fost singurul în istoria filosofiei românești care și-a propus explicarea *naturii conștiinței* pentru a se ajunge la o înțelegere științifică a unității științei și a unității lumii. În prima sa formă, *personalismul energetic* a demonstrat că înțelesul monist al conștiinței ca realitate identificată cu realitatea lumii implică o înțelegere monistă a personalității. *De la monismul conștiinței, Motru a ajuns la monismul personalității. Teoria sa despre conștiință era deschisă teoriei personalității, întrucît închidea în ea o nouă concepție despre personalitate.*

Următorul pas va fi dezvăluirea sistemului personalismului energetic, deci filosofia personalității care se constituie într-o sinteză a întregii evoluții a gînditorului „completînd și sistematizînd... părerile exprimate, în curs de aproape treizeci de ani asupra personalității“.[117]

Ca și concepția monistă despre conștiință, concepția lui Motru despre personalitate a fost elaborată prin asumarea metodelor științelor naturii (a „științelor biologice“) și a celor „psiho-sociale“. Singurele metode pe care gînditorul le propune ca metode valide pentru cercetarea personalității sînt „metodele obiective de observație și de experiență“, ceea ce demonstrează, încă o dată, *orientarea științifică* și *antispeculativă a gîndirii sale*, tendința *de a cerceta personalitatea nu într-o singură ipostază a ei, ca ființă conștientă de pildă, ci în totalitatea ei.*

Metodele invocate evidențiază, de asemenea, că în opoziție cu alte teorii despre personalitate, care se întemeiau pe folosirea abuzivă a introspecției ori, în exclusivitate, pe metode formalist-deductive, Motru și-a propus să cerceteze *condițiile generale* ale personalității, *structura* și relațiile complexe ale acesteia provenite atît din determinările obiective, cît și din propria ei structură. „Perspectiva conştiinţei" în determinarea personalităţii i se părea, din aceste motive, insuficientă. Tocmai de aceea, propunea o perspectivă metodologică în care factorii obiectivi, ce condiţionează personalitatea, să poată fi nu numai descoperiţi, dar şi explicaţi în funcţiile lor reale. Subliniem că pilduitoare, în acest sens, i s-a părut metoda materialismului istoric, sau — cum zice el — „a şcoalei socialiste", cu toate că dialectica marxistă este redusă de el la determinism economic.[118]

---

[117] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 13. De aci, din sistematizare, provin și o serie de similitudini ale ideilor lucrării cu idei anterior expuse, ceea ce ne determină ca asupra unora (conștiința, energia, determinismul etc.) să nu revenim. În aceeași ordine, menționăm că teoriile cu care polemizează Motru vor fi analizate numai dacă privesc idei noi dezvoltate de gînditor sau aduc un anumit spor în exprimarea propriei lui poziții filosofice.

O dotă cu recursul la metodele ştiinţifice biologice şi ale celor psiho-sociale, Motru a gîndit teoria sa despre personalitate ca una ce dă expresie „atitudinii sufleteşti a neamului", concretizată prin „credinţa statornică în legătura personalităţii cu natura". „În cîntecele populare româneşti, scria el, gestul omenesc se împreună cu faptele pămîntului. Ciobănaşul moldovean din *Mioriţa* se confundă la moarte cu florile cîmpului. Viteazului voievod Mircea. cînd este să i se arate credinţa neţărmurită în biruinţa pe care va avea-o asupra lui Soliman (în realitate: Baiazid n. ed.). Eminescu nu-i pune în gură lăudăroşii personale, ci cuvinte simple, ca acestea:

> *Eu ? Îmi apăr sărăcia şi nevoile şi neamul...*
> *Şi de aceea tot ce mişcă-n ţara asta, rîul, ramul*
> *Mi-e prieten numai mie, iară ţie duşman este.*
> *Duşmănit vei fi de toate făr-a prinde chiar de veste.*

...În substratul adînc al sufletului românesc, încheia Motru, stă credinţa că omul este una cu pămîntul... Conştiinţa de patrie o confundă românul cu conştiinţa pămîntului pe care stă".[119]

Personalismul energetic se propune deci ca filosofie românească întrucît ar da expresie fondului spiritual dintotdeauna al poporului, concentrat în ideea legăturii cu pămîntul. El s-a vrut dezvoltarea filosofică a acestui fond peren al realismului naiv al maselor.

Din perspectiva consideraţiilor despre metodele de cercetare a personalităţii, *personalismul energetic* a fost gîndit de Motru, în strictă consecvenţă cu intenţiile analitice şi cu cele de sinteză, ca *„ştiinţă obiectivă a personalităţii"*, ca *„sistematică"* al cărei obiect îl formează persoana omenească.

În acelaşi timp, pentru a ocoli eventualele interpretări ale personalismului energetic ca biologism sau scientism, Motru preciza că personalismul energetic este o concepţie generală care depăşeşte reprezentările particulare despre om şi activitatea lui. *Personalismul energetic s-a vrut a fi imaginea integratoare despre univers în ansamblu, pornind de la statornicirea structurii şi sensului existenţei personalităţii umane.* În acest spirit, Motru a apreciat personalismul său ca „ştiinţă obiectivă" care depăşeşte „filosofiile particulare".

Personalitatea a fost analizată de Motru *integralist*, prin prisma unor multiple raporturi, dintre care cele mai importante pentru definirea contribuţiei sale la filosofia omului ni se par a fi: *raportul omenire-individ; eu-conştiinţă; eu-personalitate; muncă-personalitate; individualitate-eu-personalitate; personalitate-natură.*[120]

---

[118] *Ibidem*, p. 48.

[119] *Ibidem*, p. 15.

[120] Termenii raporturilor menţionate sînt, după părerea noastră, şi principalele categorii ale personalismului energetic, astfel încît teoria personalităţii nu poate fi înţeleasă decît prin cunoaşterea concepţiei lui Motru despre individualitate, natură, eu, muncă, conştiinţă, personalitate. O analiză exhaustivă a lor nu este posibilă în spaţiul de faţă; ne vom referi doar la ceea ce am apreciat că ar constitui esenţa fiecărei categorii în parte şi relaţiile dintre ele. Teoria sa

Conținutul noțiunilor și al relațiilor dintre ele demonstrează existența unei concepții realist-evoluționiste și deterministe despre personalitate, opusă idealismului magic, religiei și teologiei, biologismului etc., deși un anumit cantitativism de factură biologistă există în unele afirmații ale lui Motru în măsura în care, apăsînd pe determinarea biologică (pe ereditate), el vedea o diferență numai graduală între om și animal.

Din punct de vedere teoretic, este meritul lui incontestabil că în filosofia românească interbelică s-a reușit depășirea reprezentărilor atomiste despre personalitate a celor care, pe urma filosofilor secolelor XVII și XVIII, gîndeau ființa umană în separația și opoziția ei față de natură și societate. Deși s-a situat pe poziții critice față de dialectică — ce realizase prin Hegel și apoi prin Marx o severă și fundamentală critică a teoriilor care opuneau individul societății (și individul omenirii) — C. Rădulescu-Motru se apropie, în conținutul unor idei ale sale, de o poziție, în fond, dialectică. Individul, scria el, cu o corectă înțelegere a problemei nu este separat de omenire, ci, în orice moment al existenței istorice, este un produs al omenirii. Personalitatea, scria Motru, „vine pe lume cu aptitudinile pe care i le dă nu natura în genere, ci omenirea, al cărui membru este. Individul desfășoară aceea ce generațiile care l-au precedat au împletit în organismul său“.[121]

Personalitatea (individul) este rezultat al experienței acumulate de omenire, al datelor bio-psihologice moștenite. Geneza personalității nu rezidă, observa Motru, în spontaneitatea pură a geniului moral sau estetic, în activitatea supraumană a vreunui factor miraculos, ci ea este *viață*, mai exact, „o diferențiere care continuă viața, trecînd-o de pe terenul biologic pe terenul sufletesc“.[122]

Momentul apariției omului este „strict determinat de întregul mers al naturii“. Confirmarea acestei determinări „stricte“ a apariției omului nu este probată de vreun fapt de credință, ci din datele geologiei, paleontologiei, geochimiei, sistematicii animalelor și biogeografiei. „Este pregătit, scria el, lutul pămîntesc în care corpul omenesc este menit să crească ; este pregătită atmosfera pe care va avea omul să respire ; sînt pregătite perioadele climatului în care va avea omul să se miște, sînt pregătite formele organice pe care embrionul uman va avea să le repete în cursul vieții lui uterine ; sînt pregătite, în sfîrșit, toate condițiunile necesare activității omenești“.[123] Prin apariția omului *„natura își servește propria sa finalitate. Era tocmai nevoie de activitatea unui animal inteligent și liber pentru ca evoluția pămîntului să se întregească.... Omul, dacă n-ar fi apărut, evoluția naturii ar fi suferit un hiatus“*. (Subl. ns.,).[124]

Teleologismul lui Motru este unul *natural*, diferit fundamental de teism, panteism, panlogism, pantelematism.[125] Finalismul lui Motru se sprijină pe *datele științifice* : el are în vedere evoluția reală a fenomenelor naturii care a condus, necesar, la apariția omului. Corelațiile stabilite între fenomenele naturii, evoluția speciilor, în condiții determinate, au *pregătit*, într-adevăr, apariția omului, întregind — cine ar mai putea contesta acest fapt al întregirii ? — natura, dîndu-i forma conștiinței ei. Că natura nu a procedat *conștient* — că ea nu a conținut ca scop al său apariția omului — este adevărat, dar că apari-

---

despre personalitate poate fi definită, ținînd seama de noțiunile folosite și de raportările stabilite între ele, și ca o *antropologie filosofică*.

[121] *Ibidem*, p. 53.

[122] *Ibidem*, p. 54.

[123] *Ibidem*, p. 112.

[124] *Ibidem*, p. 112.

[125] Critica acestora în P. P. Negulescu, *Problema cosmologică*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1977, p. 275 și urm.

ția omului a fost pregătită și fără ea ar fi suferit un hiatus, este tot atît de adevărat. În fond, finalismul lui Motru poate fi interpretat ca o **metaforă**; noțiunea de „scop“ poate fi înlocuită, cum și procedează adeseori, cu cea de evoluție și în acest caz *sîntem în prezența unei pure teorii științifice despre apariția omului, prin care se demonstrează, în consens cu evoluționismul, că ființa umană este produsul legic al dezvoltării naturale a naturii.* Afirmînd ideea că prin „apariția omului natura își servește propria sa finalitate“, Motru dă acesteia o semnificație deterministă; finalismul său nu exclude și nu intră în conflict cu determinismul, ci îl nuanțează numai.

Personalitatea este fapt al naturii nu numai ca rezultat al evoluției acesteia din urmă, ci și prin *constituția sa internă. Constituția internă a omului* este, în viziunea lui Motru, *conservare a formelor evoluției și o reorganizare a acestora.*

Faptul că personalitatea este parte și produs al naturii se demonstrează prin *individualitatea sa.* Propoziția: orice personalitate este o individualitate constituie o axiomă a personalismului energetic; *individualitatea* este structura obiectivă a personalității sau, ceea ce este același lucru, ea este natură conservată în ființa umană.[126] Individualitatea explică, în viziunea lui Motru, unitatea sufletească a personalității, dar atît una, cît și cealaltă nu sînt fixe, ci evoluează de la o generație la alta; ele nu repetă automat formele anterioare, ci procedează prin *diferențiere.* Elementele noi apar în contextul adaptării; adaptarea însăși produce *variațiunea,* iar variațiunea este *noutatea.*

La nivelul vieții sufletești, *variațiile* sînt *anticipații,* indicînd un sens; sînt aptitudini sau „variații pentru un scop“. Prin anticipații se produce marea mutație a universului de la *biologic la psihic,* de la natură la personalitate. Anticipația instituie diferența specifică a personalității în ansamblul fenomenelor naturii, întrucît, la nivelul omului, ea coincide cu *conștientizarea variațiunilor.* Funcțiile biologice proprii lumii animale sînt „completate“ în personalitate prin anticipație care ia forma *eului,* conștiință a atitudinii anticipatoare a omului și, tocmai de aceea, *personalitatea se produce sub controlul eului.*

În viziunea lui Motru, „eul premerge personalității“.[127] El este licărirea de fulger, *simțirea intuitivă primitivă* (nu conștiința de sine), *structură a emoțiilor, intuiție emoțională* apărută o dată cu scoarța cerebrală, *fermentul, iar nu tiparul personalității*: puterea lui în raport cu alte elemente ale structurii personalității este *regulativă (*nu *constructivă).* El „cheamă la viață personalitatea“, dar nu este personalitatea ca atare.

Raportul dintre personalitate și eu este asemănător raportului de la întreg la parte, de la trecut la actual, de la tipar la ferment, de la obiectiv la subiectiv.[128] Personalitatea este o mașinărie solidă, obiectivă care, depășind cadrul individualității psihice, *ia un caracter social*[129]; personalitatea este, apoi, ancorată în trecut prin fondul său obiectiv, pe cînd eul „trăiește" în actualitate. Ca „ferment", „intuiție fundamentală, anticipație" etc., eul nu dispare nicînd din personalitate; el indică *direcția* în care merge personalitatea.

---

[126] Gordon W. Alport, în *Structura și dezvoltarea personalității,* Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981, scria: „Principala caracteristică a omului este individualitatea sa. El (omul, n.n.) este o creație unică a forțelor naturii“. Alport dă individualității semnificația de unicitate, în sensul că fiecare om este unic, cu toate că nu independent de „lege“, „ereditate“ etc.

[127] În alt sens, personalitatea, conștiința, premerg eului. Eul premerge personalității în condițiile în care personalitatea este concepută ca totalitate de aspecte diferențiată de natură prin conștiință; personalitatea, conștiința premerg eului în măsura în care acestea sînt considerate în dependența lor de biologic sau ca unitate a obiectivului cu subiectivul.

Realizarea anticipației este condiția personalității și, în fond, numai realizarea ei permite, în concepția lui Motru, existența personalității umane. Realizarea se produce prin *activitate*, iar definitorie pentru aceasta este *munca*.

C. Rădulescu-Motru a fost gînditorul român care, după pleiada gînditorilor marxiști din țara noastră, a demonstrat că munca are un rol hotărîtor în geneza și dezvoltarea personalității. În înțelegerea sa, fără muncă este imposibilă însăși personalitatea, definind-o în raport cu *munca*, subliniind că „aptitudinile statornicite într-un gen de muncă hotărîtor pentru viața individului formează personalitatea".[130] Pentru Motru, munca reprezintă activitatea instrumentală în genere, descoperită de om în condițiile în care a avut intuiția că *mîna* poate servi ca mijloc de transformare. Ca activitate instrumentală în genere, munca este activitate de *tranformare* a obiectelor din natură, dar și a omului, ea este *energia naturii care capătă prin om forme specifice*, dar îl și înnobilează în același timp. Dacă „personalitatea începe după ce munca este intrată în motivația voinței omului", omul „se personalizează pe măsură ce se deprinde cu munca". De aci și concluzia lui Motru că, dacă „noblețea omului ca individ organic atîrnă de felul nașterii sale, noblețea omului ca persoană atîrnă de felul muncii".[131]

Prin muncă „se face legătura" între gestul omenesc și „energia naturii", ceea ce înseamnă că personalitatea este „un fapt real, care se desfășoară energetic în munca profesională sau în ocupația practică a individului".[132] Diferențierile personalităților sînt generate de diferențierea muncii, astfel încît se poate vorbi de o „geografie a muncii" care precede psihologia personalităților diferențiate. Omul ca ființă *creatoare*, conchidea Motru, este omul produs al muncii care obiectivează aptitudinea muncii. Forma desăvîrșită a personalității este personalitatea *profesională* sau profesionistul.

Într-o încercare de incursiune în istoria muncii, C. Rădulescu-Motru distingea *„munca agricolă"* — ce impune o personalitate cvasitelurică — și *„organizația muncii specializate"* care, la rîndul ei, are două faze: una „informă", „plină de riscuri pentru sufletul omenesc" și o a doua a muncii organizate. Prima produce personalitățile „proteice" sau „anarhice", iar a doua, personalitățile profesionale. Categoriile de personalitate determinate de către gînditor au o notă artificială deși, pe de altă parte, ele implică și elemente reale.

Ideea care a stat la baza clasificării avea ca scop evidențierea superiorității profesionale și, în consecință, *a personalității active, creatoare, dinamice, legată de muncă și producătoare de bunuri materiale și spirituale.* Surprinzînd fenomenul evoluției muncii și al formelor ei, faptul că *există o istorie a muncii*,

---

[128] Motru realizează o adevărată fenomenologie a eului: eul mistic, eul anarhic, eul proteic, eul cristalizator etc., pînă la eu reprezentat drept conștiință de sine. În geneza personalității, el are însă în vedere eul ca anticipație subiectivă, structură emoțională, deci ca o dimensiune care particularizează personalitatea în momentul apariției ei ca psiho-sferă.

[129] C. Rădulescu-Motru, *Op. cit.*, p. 67 și urm.

[130] *Ibidem*, p. 57.

[131] *Ibidem*, p. 59.

[132] *Ibidem*, p. 135.

C. Rădulescu-Motru postula, în conformitate cu principiul evoluției muncii și a formelor ei, *necesitatea formării și dezvoltării personalității profesionale.*

Motru nu a elaborat, nici nu și-a propus, o analiză a muncii din perspectiva economiei politice. El a întreprins o analiză filosofică a muncii pentru a-i ilustra rolul și locul în geneza și dezvoltarea personalității. Din acest punct de vedere, se poate aprecia că a înțeles dialectica personalității și semnificația muncii în contextul acesteia, elaborînd o viziune opusă contemplativismului. Personalitatea umană este una *energetică*, activă, dinamică, transformatoare.[133] De aci și idealul personalității pentru care a militat — *personalitatea profesionistului* sau *a muncii producătoare de valori.*

Reconstituind definițiile date de Motru personalității, considerațiile sale despre geneza acesteia, rezultă că în viziunea lui personalitatea este fenomen biologic prin structura individualității, fenomen psihic prin eu (și, mai larg, conștiință), fenomen social prin omenie și muncă. Autorul *Personalismului energetic* a conceput, așadar, personalitatea ca *totalitate, ca ansamblu de relații, ca sinteză a dezvoltării, ca parte eminentă a universului care dă acestuia valoare, nu în mod arbitrar, ci în funcție de legile obiective* (legile obiective sînt reduse însă la legile realității originare ; pe de altă parte, cînd această noțiune este uitată, legile obiective sînt legile naturii etc.).

Pe baza acestei teorii despre personalitate, care conține în sine încercarea de a surprinde dialectica personalității și a structurii ei, C. Rădulescu-Motru desprindea 1) existența personalității individuale, 2) existența personalității popoarelor și 3) determinismul funciar amîndurora.

Reprezentarea sa despre personalitatea individului avea, ca resort critic, ideea uniformizării personalității individuale ; în același timp, și ca un corolar, personalitatea poporului era situată pe un plan superior al realității în raport cu cea individuală. Explicația dată personalității poporului este însă contradictorie, pentru că, pe de o parte, ea este redusă la „fondul fizic“ al acestuia — deci este vorba de o explicație mai mult biologică — iar, pe de altă parte, ea este concepută ca „o construcție ideală, sugerată de multiplele manifestări ale membrilor poporului“.[134] În ambele cazuri, interpretarea este idealistă și ilustrează neputința explicării științifice a personalității poporului în condițiile în care se face abstracție de istoria sa reală sau cînd istoria reală este redusă la „legătura cu pămîntul“, la „ghearele pămîntului“.

Determinismul personalității este implicat în însăși structura ei, în corelația cu întregul mediu cosmic și cu istoria cunoașterii. Personalismul energetic este astfel un energetism întregit cu o teorie despre personalitate sau o „îmbogățire“ a conceptului de energie cu cel de personalitate. Este relevant modul în care C. Rădulescu-Motru definește raportul personalismului energetic cu energetismul : „Pentru personalismul lui Ostwald, personalitatea este o formă de energie cu nimic deosebită de orice formă a energiei materiale. Pentru personalismul energetic, personalitatea are o deosebită însemnătate. Ea este energia în actul ei cel mai desăvîrșit. Energetismul lasă să se înțeleagă că personalitatea este formată din mai multe forme de energie adunată în complex, adică din realități îngrămădite, pe cînd personalismul energetic consideră persoana ca o unitate de actualizare spre care se dirijează toată desfășurarea energiei din natură. Varietatea fenomenelor este înțeleasă de personalismul energetic din actualizările personalității. Aici se îmbină sufletul cu corpul; valoarea cu indiferentul; anticiparea cu invariabilul... energetismul privește faptele universului ca succedîndu-se într-o ordine liniară, așa cum cere legea degradării energiei, pe cînd personalismul vede în univers o finalitate imanentă cerută de conservarea personalității. Pentru energetism, personalitatea este un moment al energiei, pentru personalismul energetic personalitatea este o direcție a energiei. Cel dintîi este o filosofie monistă pe baza abstracțiilor, cel de al doilea este o filosofie monistă, pe baza realului trăit în personalitate".[135] Asemănările dintre energetism și personalism constau în faptul că ambele propun existența energiei și sînt filosofii moniste. Deosebirile esențiale provin din modul în care înțeleg personalitatea și finalismul, *personalismul energetic fiind un monism finalist.*

---

[133] Motru a observat că aptitudinile de muncă se realizează numai în condițiile în care munca este liberă. Or, și din punctul său de vedere, datorită condițiilor sociale proprii societății în care trăia, aptitudinile de muncă ale oamenilor nu se puteau dezvolta liber. Există, prin urmare, o *înstrăinare* a acestor aptitudini. Subliniem, pe de altă parte, că, în general, concepția sa despre muncă este asemănătoare cu aceea a lui Engels. Vezi Fr. Engels, *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuței în om.*

[134] Vezi C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, pp. 116, 120.

Motru și-a reprezentat finalismul energetic ca „sistematică" filosofică în formula unui „raționalism pus la punct cu progresul științei contemporane".[136] Personalismul a fost conceput ca raționalism întrucît, asemenea acestuia, operează cu ideea existenței unei *ordini* a realului. Metoda personalismului este însă diferită de cea a raționalismului; ea nu este deductivă, ci operează cu metodele științelor; realitatea postulată de personalismul energetic este diferită, prin structură și dinamică, de cea postulată de raționalism (Dumnezeu, Logos, Spirit absolut etc.). Personalismul păstrează din raționalism ideea aprecierii ființei umane.

Personalismul energetic este și un *realism* sau, cu expresia concluzivă a lui Motru: „Personalismul energetic este, prin urmare, un realism fundat pe extensiunea legii energiei la întregul cîmp al experienței omenești, atît materiale, cît și sufletești. În sistemul lui, persoana ocupă locul central, fiindcă în viața acesteia se face îmbinarea diferitelor concretizări pe care le ia legea energiei... Subiectivul și obiectivul, cele două aspecte ale experienței, în ea (personalitate n.n.) se împreună".[137]

Personalismul energetic este un *realism raționalist* în care termenii capătă accepții specifice. Realismul lui Motru este un *idealism evoluționist,* iar raționalismul său, de factură ontologică, consemnează *dinamica* realității în genere, a personalității în special. El este și un finalism întrucît realitatea este concepută ca una care își servește propriul scop. Scopul este dezvăluit în ontologia și logica personalității, logica superioară a personalității constituind-o *identitatea eului cu individualitatea în omul de vocație.* Realismul raționalist al lui Motru a fost, prin urmare, o filosofie care și-a asumat și alte dimensiuni decît cele ontologice.

Problema realității în personalismul energetic, critica altor forme ale personalismului (mistic, anarhic, personalismul pragmatist, Nietzsche etc.), deosebirile asumate programatic de „personalisme" contemporane (W. Stern)[138] — implică și elemente ale unei teorii despre cultură, ale unei doctrine și pedagogii sociale, ilustrînd că Motru a urmărit validarea complexă a personalismului energetic.

---

[135] *Ibidem,* pp. 244—245.
[136] *Ibidem,* p. 239.
[137] *Ibidem,* p. 240.
[138] În privința particularităților personalismului energetic în raport cu personalismul lui Theillard de Chardin, pe care Motru l-a și invocat, vezi:

Este adevărat — fapt consemnat în unele studii dedicate operei lui Motru[139] — că el nu a elaborat o filosofie a culturii, așa cum au făcut-o unii dintre contemporanii săi ca L. Blaga sau T. Vianu; n-a fost preocupat, pe de altă parte, nici de elaborarea unei axiologii, cum a făcut, de pildă, Petre Andrei; nu a încercat nici o expunere sistematică despre originile și formele culturii de talia aceleia a lui P. P. Negulescu. Cu toate acestea, personalismul energetic este prezidat de preocupări teoretice care și-au asumat programatic probleme ale filosofiei culturii și ale politicii culturale; apoi, în osmoza conceptelor sale, personalismul energetic implică factorul culturii ca o condiție a explicării originalității ontologice a personalității; în fine, se dezvăluie, după constituirea sa ca *teorie a personalității*, dacă nu într-o filosofie a culturii în sens propriu, în orice caz, în *lucrări care se inserează filosofiei culturii*.

De la *Cultura română și politicianismul*, ba chiar de la lucrări anterioare acesteia, cum ar fi *Spiritul științific în estetică* (1899)[140], *Idealurile sociale și arta*[141], *Cestiuni de estetică. De ce literatura română e lipsită de actualitate*[142], trecînd prin *Puterea sufletului* și pînă la *Timp și Destin*, C. Rădulescu-Motru a urmărit să deslușească, pe urmele lui Maiorescu, o dată cu problematica culturii în raporturile ei cu societatea românească, unele dintre cele mai discutate aspecte ale teoriei culturii.

Lucrările fundamentale publicate de Motru după apariția *Personalismului energetic* au, toate, ca obiect teme de filosofie a culturii, așa încît, după părerea noastră, vechilor încercări de explicare a determinismului culturii și a rolului ei ca *putere socială* în istorie în general, în istoria contemporană a României în special, acelora de explicare a raportului dintre natură și cultură, cultură și civilizație, li se adaugă, din perspectivele personalismului energetic, noi teme dintre care l-a preocupat, cu precădere, cea referitoare la ***conceptul de spiritualitate*** și la ***trăsăturile spiritualității românești***.

Între temele de filosofie a culturii cercetate de Motru la începuturile activității sale, în perioada constituirii concepției și după elaborarea filosofiei personalității există un raport de continuitate-discontinuitate, suprapuneri și diferențieri de sensuri ale conceptelor, sensuri care rămîn aceleași în perspectiva unei ontologii generale și a ontologiei umanului, dar și sensuri (diferite de primele) generate de felul specific în care gînditorul a obiectivat, în faptul creației sale, presiunea factorilor socio-culturali și politici.

Lipsa unității în tratarea acelorași concepte ale filosofiei culturii poate însă fi interpretată și ca una aparentă dacă acceptăm ca premisă *metodologică* referențială sistemul lui Motru și deci nonidentitatea absolută a lucrărilor sale cel puțin în ordinea obiectivelor urmărite de autor. Or, este evident din acest punct de vedere că în *Cultura română și politicianismul* el își propunea o explicare a culturii pe baza conceptului *actualității fenomenului conștiinței*, pentru a *demonstra erorile politicianismului*, pe cînd în *Puterea sufletească* obiectivul său îl constituia demonstrarea ideii după care cultura este generată de *Puterea Socială*; în *Elemente de metafizică*, cultura este analizată ca produs

---

Gh. Vlăduțescu, *O lectură paralelă: C. Rădulescu-Motru, P. Theillard de Chardin*, în *Revista de filosofie*, nr. 5, 1976.

[139] Vezi P. Vaida, *op. cit.*, p. 418.

[140] În *România jună*, anul I, 1899, nr. 2, p. 1.

[141] În *Noua Revistă română*, 1900, vol. 1, nr. 2, ianuarie 15.

[142] În *Noua Revistă română*, 1901, vol. 4, 15 octombrie.

al *conştiinţei reale*, iar în *Personalism...*, ea este luată în discuţie numai în măsura în care se cereau explicate structura şi determinismul personalităţii. În *Vocaţia...* cultura este cercetată ca *produs* al personalităţii care realizează identitatea eului cu „mediul“; *Românismul, Etnicul* şi *Timp şi Destin* investighează expresia particulară a culturii în calitatea ei de spiritualitate românească, propunîndu-şi să răspundă şi la întrebarea dacă omul sau comunitatea — poporul român — îşi *pot făuri destinul*.

Luată separat, fiecare lucrare poate fi un cadru referenţial, dar, în acest caz, s-ar ajunge la relativizarea şi chiar la anularea concepţiei ca atare; luate în spiritul lor, fără a le ignora determinaţiile specifice şi obiectivele determinate, lucrările evidenţiază *faptul* preferenţial al conservării esenţei unei soluţii prin voinţa depăşirii ei. Că au existat oscilaţii derutante pentru comentatori — este drept; că unitatea explicaţiei nu este absolută — este adevărat, dar nici nu era posibilă o *unitate absolută* atîta timp cît cultura însăşi este o perpetuă devenire, iar factorii ei generativi nu rămîn încremeniţi. Să mai adăugăm că Motru a încercat să găsească soluţii unor acute disfuncţionalităţi ale culturii româneşti în contextul unor foarte încinse polemici privind apriorismul şi istorismul cultural-ideologic, autohtonismul şi modernismul, ortodoxismul şi raţionalismul cultural etc.

O unitate există totuşi impusă de *chiar spiritul personalismului energetic* şi constă, după părerea noastră, în ideea *activismului culturii* sau, cu termenii lui Motru, în conceperea culturii *ca formă a istoriei societăţii omeneşti prin care omenirea a căpătat nu numai conştiinţa de sine, ci şi unul dintre mijloacele autotransformării sale*.

Indiferent de planul din care au fost abordate problemele culturii (ontologic, psihologic, social etc.) există un alt plan superior, cel al *finalităţii*. prin care Motru demonstrează, înscriindu-se unei viziuni umaniste opusă pesimismului istoric, că prin cultură omul *umanizează* natura şi istoria, cultura identificîndu-se cu procesul evolutiv al umanizării. Cultura, scria Motru încă din 1904, este „condiţia indispensabilă pentru dezvoltarea popoarelor ieşite din starea de barbarie“. Prin ea „faptele omeneşti dobîndesc un înţeles mai înalt, devin istorice. Poporul fără cultură n-are istorie, fiindcă n-are un criteriu care să stabilească valoarea evenimentelor petrecute“.[143] Or, faptele capătă un înţeles istoric numai atunci cînd „ele se ridică deasupra vieţii elementare organice, cînd ele se succed după motivarea unei finalităţi conştiente“.[144] *Cultura este tocmai această trecere a naturii în istorie.*

În planul ontologiei generale, trecerea o realizează *personalitatea*. La acest nivel, al personalităţii gîndite „ca realitatea bio-psiho-socială“, cultura este definită de Motru şi ca parte a naturii, întrucît personalitatea însăşi este parte a naturii. Determinismul biologic din ontologia generală capătă, astfel, în explicaţia culturii, pe lîngă aspectul său biologizant, şi unul geografic. Cum personalitatea este dependentă de *mediul* cosmic în general, de cel geografic în special, tot astfel şi cultura este, în viziunea lui Motru, dependentă de acelaşi factor. Elementele biologizante în explicaţia culturii, ca şi cele proprii unui determinism geografic ţin, aşadar, de natura ontologiei lui Motru; ele reflectă, mai accentuat, caracterul idealist al concepţiei şi datele contradictorii ale acesteia izvorîte din indistincţia dintre condiţionarea naturală a omului şi cea socială. Motru a transformat, cum se vede, un fapt real — condiţia biologică a fiinţei umane — în fapt de căpătîi sau determinant, ceea ce s-a răzbunat în planul înțelegerii culturii prin reducerea acesteia la un produs al naturii. Deși explicația culturii în planul ontologiei este deterministă, determinismul este reducționist. În tendința de a exclude interpretările fataliste și voluntariste ale omului și ale culturii, Motru racordează cultura ontologiei umane, dar situează ontologia umană în cadrele concepției după care „nu este nimic nou sub soare" ; pe de altă parte, cînd nu operează în spațiul ontologiei generale, el nu mai gîndește cultura în termenii determinismului geografic sau biologic. Dimpotrivă, ori de cîte ori Motru face recurs la *temeiurile psihologice* ori sociale ale culturii, determinismul geografic și biologic face loc unei înțelegeri a resorturilor și sensurilor culturii apropiată de cea științifică. În *Puterea sufletească,* susține ideea după care „cultura este ieșită din reacțiunea omului în contra influenței directe a mediului". Explicînd că, în esență, conștiința are aceeași realitate ca și realitatea universului, el menționează că fenomenele conștiinței sînt *unitare,* iar unitatea constă în *actualitatea* lor. Cultura este, prin urmare, un produs al conștiinței, iar *realitatea culturii este în funcție de realitatea conștiinței,* manifestările conștiinței fiind deci manifestări ale culturii. Și invers, manifestările culturii ca realitate a culturii sînt manifestări ale conștiinței. Cum conștiința psihologică evoluează — trecerile eului, de pildă, de la eul mistic la eul energetic, sînt probante pentru o astfel de evoluție — tot astfel evoluează și cultura.

---

[143] C. Rădulescu-Motru, *Cultura română şi politicianismul*, p. 15.
[144] *Ibidem*, p. 15

Actualitatea conștiinței este una *in-formativă* și formativă[145]; la rîndul ei, cultura este in-formativă și formativă ; în caracterul formativ stă funcția ei istorică ; în in-formativul său stau originile ei naturale, geografice etc., iar, alteori, în viziunea lui Motru, caracterul *in-format* al culturii cuprinde ceea ce era cuprins în funcție : *socialul.* Cum omenirea explică individul în planul genezei personalității, tot astfel socialul generează cultura.

Prin social el înțelege tradiția, experiența dobîndită de succesiunea generațiilor în stăpînirea naturii ; socialul este înțeles și ca obiectivare a naturii umane ; în același termen, introduce deopotrivă, un incontestabil merit al său, — *tehnica de producție și munca,* instituțiile, modul de trai, de sensibilitate și gîndire. Toți acești „factori" care definesc socialul exercită roluri specifice în raport cu fenomenul culturii ; ei dau specificul *actualității* manifestărilor culturii și determină, totodată, unitatea acesteia.[146] În ansamblul factorilor sociali, rolul determinant revine *puterii sufletești* sau *actualității* fenomenelor psihice.

C. Rădulescu-Motru împărtășește însă iluzia idealismului despre viața socială, pornind de la aceleași temeiuri gnoseologice. Raționamentul pe care se fundează iluzia sa este următorul : viața omului este o viață conștientă, iar societatea este ansamblul relațiilor umane în care omul intră ca o ființă conștientă ; prin urmare, factorul determinant al vieții sociale este conștiința. Explicarea idealistă a vieții sociale, transparentă în *Puterea sufletească,* a generat și explicarea idealistă a culturii. Trebuie subliniat însă că dincolo de planul gnoseologic general, care-și asumă problema fundamentală a filosofiei istoriei, Motru surprinde adeseori mecanismul real al determinărilor, al intercondiționărilor și influențelor reciproce dintre factorii invocați. În contextul acestor factori, el a insistat asupra *producției și a muncii,* demonstrînd că fenomenul culturii este intim legat de inventarea instrumentelor de muncă. „Dezvoltarea covîrșitoare a funcțiilor superioare sufletești[147], scria Motru, omul a putut-o întreține numai grație inventării *instrumentelor de muncă*. Întrebuințarea instrumentelor desparte pe om, în manifestările sale externe, de animal... *Istoria înaintării și răspîndirii instrumentelor merge paralel cu întinderea stăpînirii omului asupra naturii și determină în general gradul culturii sociale* (subl. ns.)."[148] Progresul în *inventarea* instrumentelor de muncă și în aplicarea lor este în același timp un progres al culturii, după cum progresul în *organizarea muncii* exercită o influență pozitivă asupra culturii.

---

[145] Vezi *Cursul de psihologie,* pp. 322—324, *Personalismul energetic,* p. 115 și urm.

[146] Vezi *Puterea sufletească,* Partea a V-a, *Cultura română,* Cap. I, § I, Cap. II, § 2, *Personalismul energetic,* Partea II, Cap. I, § 4, 5 și 6, *Cursul de psihologie,* p. 216 și urm. ; *Vocația.*

Uneori, C. Rădulescu-Motru ajunge să formuleze idei de netă orientare materialistă în explicarea raportului dintre factorii obiectivi și subiectivi în apariția și dezvoltarea culturii. S-ar putea spune chiar că *ori de cîte ori scapă de presiunea concepției sale despre realitatea originară și raportul ei cu psihicul*, iar generalizările sale privesc viața reală, *ideile lui Motru au un conținut științific: ele reflectă starea reală a faptelor și a raporturilor dintre ele*. „*Negreșit, primele fapte de importanță pentru viitorul vieții sociale* — sublinia în *Puterea sufletească* — *sînt faptele de ordine economică, fiindcă în jurul lor se cristalizează deprinderile cele mai repetate pe care se sprijină apoi voința cetățeanului. Pînă ce nu se fixează o tehnică de producțiune pentru munca omului, este greu să se fixeze o tehnică pentru activitatea lui morală sau o tehnică pentru activitatea lui intelectuală. Logica economică a precedat în mod natural logica moralei și a inteligenței* (subl. ns.)".[149] Între acest text și ideile lui Marx din *Ideologia germană*, după care „primul act istoric al oamenilor este producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea nevoilor, producerea vieții materiale însăși. Această *producere* este condiția fundamentală a oricărei istorii"[150], nu sînt numai similitudini.

Motru aderă la ideea lui Marx cu privire la importanța „faptelor de ordine economică". O spune el însuși: „Și în această privință au dreptate teoreticienii socialismului științific modern cînd susțin importanța pe care o are tehnica producțiunii sau organizațiunei economice pentru constituirea culturii oricărui popor".[151] El se îndepărtează însă de explicația la care aderase întrucît, din punctul său de vedere, factorul sufletesc este determinant în raport cu „tehnica producțiunii economice", și nu invers. Deși Motru a observat că „determinismul sufletesc" nu este izolat de viața în genere, el l-a transformat în factor determinant al istoriei și culturii, închizîndu-și posibilitatea explicării pe deplin științifice a cauzelor obiective care generează progresul „vieții sufletești" sau intrînd într-o serie de aporii din care s-a salvat, mai totdeauna, cu teza realității originare ori, uneori, cu trecerea de la un nivel al demonstrației — în care erau invocate fapte reale — la altul, în care propunea un principiu axiomatic.

Încercarea lui de a demonstra că în producerea culturii socialul în genere, producția și munca joacă un rol hotărîtor este în mod cert pozitivă. Pe această idee se sprijină, de fapt, critica pe care Motru — ca Eminescu altădată — a făcut-o politicianismului. Sau, mai exact, critica adresată de Motru politicianismului se sprijină pe *două* idei : 1) pe ideea după care cultura exprimă *fondul* sufletesc al unui popor și 2) pe ideea după care cultura nu este independentă de organizarea muncii țîșnită din fondul sufletesc al poporului. Fără îndoială, Motru nu a întreprins o analiză *sociologică* a societății românești privită prin prisma consecințelor revoluției de la 1848. Analiza lui este una, cum singur o spune, de *„psihologie comparată"*, de unde și limitele analizei în condițiile în care ea se extindea asupra sistemului socio-economic și politic românesc.

---

[147] Funcțiile sufletești produc „bunurile culturale". O societate este cultă, după părerea lui Motru, din momentul în care membrii ei „se bucură" de anumite funcții superioare sufletești și întrețin conștient în practica vieții lor anumite deprinderi intelectuale și morale. Vezi *Cultura română*, p. 48.

[148] C. Rădulescu-Motru, *Cultura română*, p. 53. Ideea este comună tuturor lucrărilor lui Motru.

[149] Idem, *Puterea sufletească*, p. 353.

[150] Vezi K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 28.

[151] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 353.

În analiza societății românești în general, a culturii românești în special, poziția lui Motru este conservatoare, de factură romantică. În realitate, revoluția română de la 1848 a exprimat necesitățile și contradicțiile societății noastre, reprezentînd un moment de răscruce în procesul trecerii României de la feudalism la capitalism, deschizînd calea realizării unității naționale și a cuceririi independenței de stat. În înțelegerea sa, revoluția de la 1848 nu a exprimat „fondul sufletesc al poporului" ; de aci și consecințele ei dezastruoase culminate într-un politicianism devorant, intrat în conflict acut cu nevoile reale ale poporului. Dacă în plan sociologic analiza lui Motru este eronată, definiția pe care el o dă politicianismului și relevarea trăsăturilor politicianismului sînt adevărate. Politicianismul este considerat „degenerare a adevăratei politici", „o practicare meșteșugită a drepturilor politice prin care cîțiva dintre cetățenii unui stat reușesc să transforme instituțiunile și serviciile publice din mijloace pentru realizarea binelui public. cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale".[152]

Fenomenologia politicianismului se manifestă, după Motru, la nivelul vieții economice, în subordonarea intereselor țării intereselor capitalurilor străine și obținerea plusvalorii („supra-valorii"), nu din structura economică, ci ca rezultat al acestei subordonări ; la nivelul vieții morale, în corupție, încălcarea brutală a sincerității, degradarea binelui, a spiritului colectiv ; la nivelul artei, științei și culturii, în spoială ;[153] la nivelul politicii, în încălcarea suverană a „drepturilor și libertăților", folosirea puterii politice pentru sporirea veniturilor ; la nivelul justiției, în corupție etc. Critica pe care Motru o face acestei stări a „culturii", deși relevantă, este conservatoare cu atît mai mult cu cît el apăra, cum singur o spune, marea proprietate. El considera, pe de altă parte, că vechile deprinderi bune ale poporului — naivitatea, simplitatea, simțul răspunderii, patriotismul, întrupate în „ideea de moșie", de „vatră strămoșească" — au fost denaturate de politicianism și înlocuite cu trăsături ale unei culturi de împrumut. Pentru ieșirea din contradicția dintre „fondul sufletesc al poporului" și realitățile instaurate de politicianism, Motru privea spre trecut, iar nu spre viitor. Totuși, și aci trebuie să observăm că el și-a imaginat, mai tîrziu, fără a renunța la o ideologie conservatoare, o *organizare rațională a muncii* și a militat pentru formarea *profesionalistului* și *dezvoltarea*, prin școală, a aptitudinilor de muncă.

Chiar în *Cultura română...* el menționa că realitatea culturii stă în manifestarea ei actuală, ceea ce înseamnă că „școala nu există pe cît timp nu există învățătură, patriotism de asemenea, pe cît timp nu există fapte patriotice, cultura pe cît timp ea nu e vie în conștiința publică".[154]

---

[152] *Ibidem*, p. 3.

[153] Motru surprinde, asemenea lui Eminescu și Caragiale, funcția dezastruoasă a lui „ai pe cineva ?" în raport cu știința, cultura, arta. „Ai pe cineva", scria el, este suficient pentru a deveni om de știință, artist etc., deși poți să nu „ai nimic" care, real, să justifice statutul de om de știință sau de artist. Vezi *Cultura română...* pp. 187—189.

Una dintre problemele amplu analizate de C. Rădulescu-Motru încă din *Cultura română*... a fost cea a raportului dintre cultură și civilizație. Asemenea lui H. Schurtz (a cărui definiție a culturii o preia) și H. Chamberlain, dar și pe baza propriei concepții despre psihic ca actualitate a dispoziției, el a operat cu disjuncția, ba chiar cu opoziția dintre cultură și civilizație. Pentru el, cultura constă, cum s-a văzut, în „unitatea actuală a conștiinței membrilor unei societăți",[155] deci în dispozițiile „actuale" proprii sufletului membrilor societății determinate. Cultura *adevărată* este expresia unității în manifestare a acestor dispoziții și, prin urmare, își definește propria individualitate și originalitate, expresii ale acestei unități. „Pentru ca un popor să fie apt de cultură, scria Motru, se cere ca el să fie apt de o personalitate. Se cere ca între conștiințele membrilor să se stabilească o unitate sufletească, întocmai cum se stabilește între elementele sufletești dinlăuntrul unui singur individ, pe care această unitate socială se bazează apoi creațiunile în artă, în știință, în religiune, în tehnică, întocmai cum, în limitele unui singur individ, pe baza unității de conștiință se desfășoară funcția apercepțiunii".[156] Popoarele *care ajung la o asemenea unitate de conștiință au o cultură ;* cele *care nu ajung la unitatea conștiinței lor au o civilizație ;* cultura are ca resort intimitatea fondului sufletesc și exprimă, cînd este adevărată, fondul sufletesc al poporului, pe cînd civilizația este „de suprafață", fiind „o haină pentru corp". În viziunea lui Motru, cultura exprimă individualitatea poporului, pe cînd civilizația poate fi împrumutată, imitată, copiată pînă la aparența identificării cu cultura.

Mai clar își exprimă Motru punctul de vedere cu privire la raportul între cultură și civilizație în *Puterea sufletească*. Pe baza aceleiași concepții a lui H. Schurtz, el scria : „Cultura nu rezidă în obiectele externe și materiale pe care le avem dinaintea noastră, ci în dispozițiile interne și actuale ale sufletului unei generații".[157]

Există o ambivalență[158] (încă din *Cultura română*... și din *Puterea sufletească)* atît în ceea ce privește definirea culturii, cît și în ceea ce privește conceperea esenței civilizației. Pe de o parte, el gîndea cultura ca fenomen sufletesc, intern opus obiectelor „materiale", „externe", și pe de altă parte el surprindea același fenomen într-o viziune mai amplă ca ansamblu al rezultatelor materiale ale muncii ; tocmai acestea ar constitui „unitatea sufletească a culturii". Cît privește civilizația, ea este definită cînd ca obiecte „materiale", „externe", cînd ca *obiectivare* a culturii (unității sufletești). Ambivalența va dispărea definitiv în *Vocația*..., fapt explicabil dacă avem în vedere că în *Personalismul energetic* Motru ajunsese la înțelegerea semnificației ontologice a muncii pentru trecerea omului de la natură la cultură. De data aceasta, Motru critică viziunea lui Chamberlain, pe care o adoptase el însuși în 1904, cu privire la opoziția dintre cultură și civilizație.

Motru a observat că fondul concepției lui Chamberlain rezidă în trei idei : 1) cultura ca manifestare a ascensiunii originalității unui popor ; 2) civilizația ca degenerare sau sterilitate a istoriei unui popor și 3) operele de cultură exprimă adîncul personalității popoarelor, pe cînd civilizația se constituie din îndemînări tehnice. Din toate acestea rezultă concluzia că popoarele originale sînt cele care au o cultură, pe cînd popoarele cu civilizație sînt lipsite de originalitate. Acestor idei Motru le reproșează nu numai imprecizia terminologică, dar și nesesizarea faptului că în producerea oricărei opere culturale se deosebesc „doi factori de muncă": unul personal, inventiv, și altul colectiv, tradițional. Ei sînt nelipsiți în toate ramurile de activitate culturală, în tehnică, în viața instituțională și se condiționează reciproc. Or, dacă este falsă teoria despre originalitate ca trăsătură exclusivă a culturii, este falsă și opoziția, gîndită de Chamberlain, dintre cultură și civilizație. Deopotrivă a criticat Motru și teoria despre cultură a lui Keyserling, Spengler și Berdiaev, pentru care „civilizația este moartea spiritualității, pe cînd cultura este viața".

---

[154] *Cultura română*..., p. 35.
[155] *Ibidem*, p. 80.
[156] *Ibidem*, p. 92.
[157] *Puterea sufletească*, p. 320.
[158] Vezi și P. Vaida, *Op. cit.*, p. 422.

Poziția lui Motru față de Oswald Spengler, Hermann Keyserling și Nikolai Berdiaev („filosofia este un fel de poezie în care își poate încerca imaginația orișice suflet atins de vraja misterului")[159] este fără echivoc din punct de vedere teoretic. Pentru gînditorul nostru, starea normală a omenirii este civilizația, iar nu cultura (în sensul lui Spengler ca moment excepțional). „Civilizația, scria Motru, este opera colectivă a omenirii și, ca atare, merge încet, dar sigur într-o continuă ascensiune, pe cînd cultura (în același înțeles al lui Spengler) este un moment fericit de oscilație, moment sclipitor, dar trecător".[160]

Din nou deschis faptelor reale, Motru observa că viața sufletească începe cu fapte de „civilizație" întrucît civilizația este mai nemijlocit legată de realitatea creativă decît cultura; prin instrumentul de muncă omul a prelungit sugestiile naturii, iar raționamentul însuși nu este altceva decît o transpunere simbolică a „operațiunilor văzute de om în natură". „Nimic mai eronat, conchidea Motru, decît afirmarea că între cultură și civilizație ar exista un antagonism și că ivirea civilizației ar fi un semn de degenerare a culturii. Amîndouă pot coexista". Ceva mai mult: „Dacă prin cultură este să înțelegem funcția originalității în special, atunci cultura adevărată nu poate să vină decît în urma unei civilizații. Numai după ce omul se ridică prin tehnică, prin igienă, prin instituții juridice și prin tradiția religioasă la o anumită stăpînire asupra naturii și asupra instinctelor bestiale, numai atunci se poate vorbi de posibilitatea originalității sale culturale".[161] Teoria opoziției dintre cultură și civilizație „falsifică înțelesul vieții culturale".

Concepția lui Motru despre raportul dintre cultură și civilizație este consecventă cu filosofia sa generală și reprezintă un punct de vedere valoros pentru perioada în care a trăit, cu atît mai mult cu cît teoriile lui O. Spengler, N. Berdiaev, H. Keyserling erau prezentate de către unii dintre reprezentanții trăirismului și ai ortodoxismului ca adevăruri incontestabile. Polemica lui Motru cu „filosofia lirică" a lui Spengler este, indirect, și o critică a concepției filosofice a trăiriștilor ca și a reprezentărilor mistico-religioase ale acestora despre cultura română și destinul ei.

În *Puterea sufletească, Elemente de metafizică* și *Personalism...*, Motru încheia, fără excepție, *cu ideea vocației* (a oamenilor de caracter în *Puterea sufletească)*. Ideile lucrărilor amintite despre omul de caracter sau de vocație, înscrise concepției generale despre personalitate, nu explicau totuși în detaliu *mecanismul creației* și nici structura omului de vocație, ceea ce, vădit, lasă incompletă concepția despre personalitate și despre cultură.

Vocația, factor hotărîtor în cultura popoarelor satisface exigențele logice ale sistemului în sensul că îl completează cu teoria despre *creație*, cerută cu atît mai mult de logica sistemului cu cît aceasta s-a construit într-o vie polemică cu teoria kantiană a spontaneității. Că teoria vocației este fundamentată pe ideile personalismului energetic și a fost gîndită de Motru ca verificare și dezvoltare a acestuia o spune el însuși: „exemplarele oamenilor de vocație constituiesc cel mai ales material pentru verificarea unei filosofii personaliste. Căci pentru explicarea vocației este nevoie de aprofundarea procesului însuși de organizare a personalității, cheia orișicărei filosofii personaliste; iar pentru aprofundarea procesului de organizare a personalității nu este o călăuză mai sigură decît lumina pe care ne-o împrumută viața însăși a oamenilor de vocație".[162]

---

[159] *Vocația...*, p. 58.
[160] *Ibidem*, p. 70.
[161] *Ibidem*, pp. 71—72.

Teoria despre vocație este o concepție despre *„oamenii excepționali"*; ea se construiește însă nu atît pe cercetarea vieții oamenilor de excepție, ci pe *baze experimentale* mai largi, în vederea elaborării ei, o dată cu teoria personalității, căreia îi rămîne fidel, Motru a pornit de la *generalizarea „manifestărilor de vocație în experiența zilnică"*, în speță de la *cercetarea psihologiei vocaționale a copiilor și a „oamenilor vîrstnici"* (martiri, savanți, medici, funcționari publici etc.),[163] demonstrîndu-și intențiile de a ocoli discursul speculativ și de a elabora o *concepție realistă* despre omul de vocație.

În definirea vocației, Motru operează cu distincția dintre *eu, conștiință și personalitate* în sensul precizat în *Personalism...*, explicînd-o într-o viziune deterministă, subliniind, în același timp, că aceasta realizează identitatea formei superioare a eului — despovărat de tendințe antropomorfiste și egoiste — cu conștiința și, în genere, cu întregul mediu cosmic. În cadrul acestei identități dintre eu, conștiință, mediu, vocație, determinismul este deopotrivă naturalist, social și finalist. În speță, în viziunea lui Motru, omul de vocație este o apariție cauzal determinată, un fenomen generat de evoluția naturii și a omenirii, „un tip excepțional de personalitate" care „nu poate lipsi din evoluția vieții umane".

Omul de vocație este o personalitate și tocmai de aceea este „automatism fiziologic" și „deprindere sufletească", natură și cultură, „biologie" și „totalitate de viață sufletească". El este „individul" care, sub dominația *totalității sufletești* — prin care Motru înțelege grupul social, poporul, „rasa" — conservă inovînd și inovează conservînd totalitatea, contribuind, în felul acesta, la dezvoltarea ei.

Creația proprie omului de vocație este condiționată de o totalitate de cauze între care cele istorice au un rol deosebit. Ea este impregnată de structura realității sociale, de condițiile spirituale, de viața colectivității, de dorințele și idealurile latente ale acestora, de necesitățile lor; ea izvorăște din „cerințele inconștientului colectiv"[164] și, tocmai de aceea, exprimă interesele permanente ale societății. Trecerea „inconștientului colectiv" de la starea sa nediferențiată la cristalizări conștiente se exprimă în *inovație* și originalitate.

Inovația nu este opusă tradiției, după cum tradiția nu retează posibilitatea inovației. Omul de vocație concentrează în el dubla dimensiune a tradiției și originalității. El este *chemarea, vocea* care vine de departe pentru a desăvîrși, prin munca sa, forțele latente ale totalității istorice. Prin el, totalitatea capătă conștiința de sine, Motru înțelegînd adecvat dialectica raportului dintre tradiție și inovație, precum și, în ciuda unei anumite exagerări a determinismului naturalist, raportul dintre istoria poporului și omul de vocație. El a susținut ideea, al cărei adevăr a fost verificat de marile inovații culturale, politice etc., că „originalitatea unei opere nu constă în abaterea de la cursul istoric al unui popor, ci în adîncirea acestui curs".[165] În definirea caracteristicilor omului de vocație, Motru a subliniat deosebirea dintre omul de vocație și profesionist, sensul social al creației omului de vocație, trăsăturile sale psihologice.

---

[162] *Ibidem*, p. 79.

[163] Cercetările experimentale au fost conduse de Motru însuși. Vezi, *Ibidem*, p. 88.

[164] *Ibidem*, p. 24. Prin „inconștient colectiv" Motru înțelegea, de fapt, trebuințele colectivității care nu au ajuns la expresii cristalizate conceptual, artistic, științific etc.

Omul de vocație se deosebește de profesionist prin *calitatea* muncii sale, prin productivitatea originală dedicată binelui social, prin dezinteresul față de cerințele personale, prin grija „față de interesele neamului și ale societății din care face parte", prin „uitarea de sine", sentimentul unei puternice răspunderi personale, răspundere morală superioară, crearea de opere durabile în sfera spiritualității pe care o servește.[166]

Analiza filosofică a modului în care Motru și-a reprezentat determinările omului de vocație relevă influența considerabilă exercitată asupra sa de teoria lui Nietzsche despre om. Notele comune celor doi gînditori în ceea ce privește definirea omului de vocație sînt evidente. Ca și Nietzsche, Motru evidențiază existența unui fond biologic al omului de vocație ; de la Nietzsche, preia, de asemenea, ideea realizării instinctive a omului de vocație. Motru se deosebește însă radical de Nietzsche atît prin depășirea determinismului biologic, cît și prin conceperea omului de vocație ca ființă situată deasupra instinctelor și a unei voințe oarbe de putere. Omul de vocație, deși realizează și după Motru o chemare instinctivă, creează *conștient* o operă care servește „progresului social" în general, culturii umaniste în special. Eroarea fundamentală a teoriei lui Motru constă însă în reducerea creației la omul de vocație și în neînțelegerea adecvată a raportului dintre creația maselor și cea a personalităților de vocație.

Din perspectiva teoriei despre vocație, Motru a gîndit în spiritul umanismului o *pedagogie* a descoperirii talentelor, a *educării* vocației și a satisfacerii necesităților progresului culturii românești. Totodată, teoria i-a servit pentru a critica politica culturală a statului și a-și elabora concepția despre spiritualitatea românească. *Cursul evoluției filosofice a teoriei vocației conduce astfel la concepția de maturitate a gînditorului despre spiritualitatea românească* în special, despre spiritualitate în genere. Doctrina lui Motru despre spiritualitate s-a vrut o încheiere a ideilor despre conștiință, unitatea totalității sufletești, cultură și unitatea culturii, dar și o *re-întemeiere* a acestora din perspectiva *bio-psihologiei* și chiar a fizicii relativiste.

Încercarea lui Motru de constituire a unei *științe despre spiritualitate* ni se pare pozitivă cu atît mai mult cu cît în epocă, într-adevăr, conceptul cunoștea o circulație deosebită, cu sensuri diferite și finalități neunitare. Doctrina despre spiritualitate, aliaj de elemente disparate, eterogene, este în esența ei contradictorie. Meritul încercării lui Motru rezidă în corelarea *spiritualității* — „complexul de idei și sentimente, în special complexul de interpretări simbolice prin care societatea unei epoci își justifică credința într-o ordine perfectă și eternă, pe care este sortită a o realiza în decursul timpului vieții pe pămînt" — cu natura, istoria și cultura poporului.

---

[165] *Ibidem*, p. 64.

[166] Vezi : *ibidem*, pp. 79—80. Evident, Motru îngroașă caracteristicile mai ales morale ale omului de vocație, cu toate că exemplare de tipul celui conceput de el nu au lipsit din istoria societății. Nu toți marii creatori însă sînt „dezinteresați",. au „sentimente morale superioare", cu toate că, obiectiv, opera lor manifestă trăsăturile subliniate de Motru.

Spiritualitatea identificată cu „credința într-o ordine perfectă și eternă" este echivalentă, în viziunea lui Motru, cu fondul originar al poporului, cu „dispozițiile sale care sînt un produs al mediului și al istoriei. Spiritualitatea este și un proces de conștientizare a fondului originar, de realizare, la nivelul „înțelesurilor simbolice" și al vieții practice, a datelor bio-psiho-sociale. Tocmai de aceea și în înțelegerea spiritualității ca și în aceea a culturii, de pildă, Motru operează cu două accepțiuni ale spiritualității : *spiritualitatea ca formă originară* — și în această ipoteză spiritualitatea premerge culturii — și spiritualitatea ca *energie sufletească* sau ca *spiritualizare* a fondului originar. Prin cel de al doilea sens, care este și cel mai frecvent, s-ar părea că el se situează pe poziții spiritualiste și aceasta cu atît mai mult cu cît admite ideea spiritualizării materiei („materia se spiritualizează"), a corelației obiectului cu subiectul, a înlocuirii determinismului mecanic cu probabilismul, a concepției relativiste, a opoziției dintre timpul psihologic și timpul matematic (formal).[167] Din punctul nostru de vedere, Motru nu se situează nici în abordarea și soluționarea problematicii spiritualității pe pozițiile spiritualismului. El nu admite nici în ultimele lui lucrări ideea caracterului determinant al spiritului, primordialitatea și unicitatea lui și caracterul derivat, secundar al naturii. Natura nu apare, nicicînd, în viziunea sa, ca degradare a spiritului, ca o alterare a lui.

Teza pe care Motru o susține în *Românismul* și în *Timp și Destin* cu privire la „spiritualizarea materiei" nu anulează teza identității originare dintre psihic și fizic, ci, dimpotrivă, o accentuează. „Noua concepție relativistă, scria el referindu-se la teoria lui Einstein, după care spațiul și timpul merg împreună impune o *unitate organică superioară, formată din spirit și materie*. Relativismul împinge la monism". Poziția sa cunoaște formulări și mai clare : „Ceea ce se petrece spiritual în timp și ceea ce se petrece material în spațiu formează o singură unitate organică. Este cu atît mai cuprinzătoare această unitate, cu cît activitatea spirituală este mai fecundă. La un om cu spiritualitate săracă corespunde o lume fără varietate și adîncime".[168]

Spiritualitatea se configurează ca o știință despre manifestările „spiritului" sau ale „puterii sufletești" în expresia lor simbolică, expresie care nu privește atît și în primul rînd individul, cît viața colectivității considerată ca durată eternă. Expresiile simbolice pot fi fidele sau, dimpotrivă, inadecvate spiritualității originare, datelor prime, conținute în „unitatea organică, impunînd cerința analizei formelor de expresie ale spiritualității românești.

Ca și în alte lucrări, și în acestea din urmă, C. Rădulescu-Motru a întreprins critica a ceea ce numea „vechiul naționalism" al generației de la 1848 pentru a demonstra că spiritualitatea românească, cerută de fondul originar, se decanta adecvat într-o nouă formulă a „naționalismului" Noul *naționalism* gîndit de Motru este sinonimul *românismului : „românismul este și etnicul românesc"*.[169] A înțelege „românismul", în datele lui fundamentale, ca spiritualitate, înseamnă a înțelege, de fapt, etnicul românesc. Cum etnicul se definește prin conștiința de comunitate „care coordonează actele societății spre unitate și continuitate", spiritualitatea românească se definește, esențial, prin conștiința de comunitate, pe care Motru a înțeles-o, deși pe baze idealiste, în structura ei complexă: *conştiinţa comunităţii de origine, conştiinţa comunităţii de limbă şi conştiinţa comunităţii de destin,* care sînt tot atîtea stadii ale conştiinţei de comunitate.[170] Tot atîtea stadii, deoarece conştiinţa comunităţii de origine întemeiază, după părerea sa, etnicul sătesc, cea a comunităţii de limbă, etnicul naţional, iar comunitatea de destin, subsumîndu-şi primele două forme ale conştiinţei, *românismul.*

---

[167] Vezi C. Rădulescu-Motru, *Românismul*, p. 73, *Timp și Destin*, pp. 101—103, *Etnicul românesc*, p. 34.

[168] C. Rădulescu-Motru, *Românismul*, p. 78.

[169] Vezi C. Rădulescu-Motru, *Etnicul*, Prefața. Etnicul românesc, consideră gînditorul, este ceea ce în mod obișnuit se numește și românism.

Motru a conceput etnicul românesc, în ipostaza lui superioară, ca *unitate a conştiinţei comunităţii de origine, de limbă şi destin* şi, în acelaşi timp, *ca un fenomen evolutiv.* Gîndit astfel, „românismul" nu se reduce la nici unul dintre elementele sale. Teza aceasta are nu numai o valoare filosofică în sine, ci şi una critică şi delimitativă.

Fenomen *original,* „românismul" nu a fost gîndit de Motru ca exclusivism naţional, nici ca xenofobism, nici ca antisemitism, nici ca fascism. Românismul, scria el apăsat şi a scris-o nu o singură dată, „nu apelează la ură".[171] „El nu este nici xenofobism, cum s-a afirmat de unii, nici ortodoxism, cum s-a afirmat de alţii, ci este un naţionalism mai adîncit sau mai integralizat în cerinţele vremii. Este naţionalismul ieşit din condiţiile istorice ale Europei diferenţiat după natura poporului nostru".[172] Sau, altfel spus: „Xenofobia nu este românism. Nici demagogia naţionalistă".[173] Este meritul lui Motru că, asemenea altor gînditori români din perioada interbelică (P. P. Negulescu, M. Florian, L. Blaga, T. Vianu, etc.), a criticat xenofobia, antisemitismul, rasismul (în ciuda unor echivocuri de formulare cu privire la rasă), dezvoltînd o concepţie în care xenofobia era tratată „ca semn de primitivitate sau semn de degenerare a naţionalismului".

Tot atît de categoric a delimitat Motru românismul de ortodoxism, cu toate că programul său politic nu a exclus morala religioasă. Fundamentarea teoretică a românismului exclude ortodoxismul întrucît ca teorie ortodoxismul se află în contradicţie cu trăsătura fiinţei umane de a fi în acelaşi timp *raţională* şi *activă.*

Între românism şi ortodoxism, opoziţia este totală. Din punctul de vedere al lui Motru ele „nu pot fi contopite fără să se păgubească reciproc, fiindcă natura spiritualităţii unuia este cu totul diferită de a celuilalt". Tocmai de aceea, „ortodoxismul nu poate merge mai departe în serviciul unei spiritualităţi naţionaliste, fără a-şi pierde caracterul de spiritualitate religioasă creştină, iar românismul nu poate merge mai departe pe baza ortodoxismului decît cu preţul abdicării sale de la rolul de promotor al progresului în ordinea economică şi politică a României".[174]

În opoziţie cu exclusivismul naţional, Motru a susţinut idei menite să contribuie la deschiderea spiritualităţii româneşti către universal şi a manifestat, totodată, o mare încredere în capacitatea spiritualităţii naţionale de a se afirma original şi pe măsura universalităţii. Mai mult, spre deosebire de punctul de vedere eronat, formulat în *Cultura română...,* după care unele popoare ar fi condamnate la starea de civilizaţie, Motru a susţinut, în condiţiile în care ideologiile de dreapta promovau ideea inegalităţii dintre popoare, fie prin invocarea fondului lor rasial, fie prin teza unei imaginare „incapacităţi" a altora de a produce cultura, că fenomenul culturii „armătură a omului de azi" este rezultatul „contribuţiei tuturor popoarelor".[175]

---

[170] Spaţiul nu ne permite analiza fiecărui element al structurii conştiinţei de comunitate şi nici a ideilor etnopsihologice ale lui Motru.

[171] C. Rădulescu-Motru, *Românismul,* p. 34.

[172] *Ibidem,* p. 129.

[173] *Ibidem,* p. 104.

[174] *Ibidem,* p. 131.

Apropiat de înţelegerea dialectică dintre universal şi naţional, Motru nu a topit naţionalul şi creaţia originală a poporului într-o totalitate indistinctă şi nici nu a suprapus universalul naţionalului, după cum nici nu a negat universalul prin exacerbarea unicităţii naţionale. El a demonstrat că „numai mulţumită păstrării originalităţii" un popor poate fi de folos „culturii generale omeneşti", ceea ce corespunde, fără îndoială, logicii reale a culturii.

Inconsecvent însă Motru admite, în contradicţie cu ideea de mai sus, posibilitatea existenţei deasupra suveranităţilor statale a unei organizări juridice supranaţionale. Ideea din urmă confirmă regula că, ori de cîte ori (oricum, în majoritatea cazurilor), a cedat influenţelor politice imediate, Motru şi-a distorsionat concepţia filosofică. Ori de cîte ori încerca justificarea unor idei politice conservatoare, cedînd „momentului politic", Motru intra în conflict cu adevărul şi cu propria doctrină realist-raţionalistă. Iluziile dominante ale operei lui Motru sînt tocmai de natură politică. Doctrina statului ţărănesc, cu toate elementele ei de raţionalitate, vădeşte, în acest sens, adevărul celor spuse mai înainte. Modificările acestei doctrine, atîtea cîte au fost, nu o fac mai puţin conservatoare. Măsurile politice, economice etc. preconizate (unitatea morală a statului pe fondul rolului conducător al ţărănimii, cooperative săteşti, şcoli săteşti etc.) izvorau din utopia „solidarismului" social, a menţinerii statu-quo-ului societăţii româneşti din perioada interbelică.

Inclusă în *Românism, Ideologia statului ţărănesc,* cu toate că se deosebeşte de „opiniile radical-conservatoare sau cele radical-antiindustrialiste",[176] a exprimat interesele claselor şi păturilor exploatatoare, şi nu ale întregii ţărănimi. Valabilă însă rămîne ideea generală după care societatea românească nu putea progresa fără o muncă organizată, disciplinată, ştiinţific concepută.

Fondul concepţiei lui Motru, prin ideile lui realiste despre personalitate ca realitate bio-psiho-socială, despre creaţie ca dimensiune fundamentală a omului, despre cultură ca luare în stăpînire de către om a naturii şi a propriei fiinţe, despre necesitatea unei spiritualităţi energetice, a unei culturi umaniste şi originale, amplele analize, competent conduse, ale atîtor probleme mari ale filosofiei, ştiinţei şi vieţii, îi înscriu opera ca pe unul dintre cele mai de seamă momente ale istoriei filosofiei româneşti.

Ideea cu care se poate încheia o încercare incompletă de prezentare şi analiză a operei gînditorului este că aceasta rămîne *deschisă, mereu nouă prin actualitatea problematicii — ne gîndim îndeosebi, la accentul aşezat pe rolul muncii în formarea şi dezvoltarea personalităţii ; la sublinierea necesităţilor de a adînci cunoaşterea omului, a istoriei şi culturii —, seducătoare prin pasiunile lăuntrice, prin sugestii şi unele soluţii care se înscriu actualelor preocupări ale filosofiei româneşti.*

GH. AL. CAZAN

---

[175] *Ibidem*, p. 66.

[176] Vezi Z. Ornea, *Ţărănismul. Studiu sociologic,* Editura politică, Bucureşti, 1969, p. 334.

DESPRE EDIȚIE

Studiile și articolele din această culegere au fost transcrise după următoarele ediții originale și preoriginale : **1.** *Cultura română și politicianismul.* București, Librăria Socec & Co., 1904 ; **2.** *Puterea sufletească.* Ediția definitivă. București, Editura Casei Școalelor, 1930 ; **3.** *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane.* Ediția definitivă. București, Editura Casei Școalelor, 1928 ; **4.** *Personalismul energetic.* [București], Editura Casei Școalelor, 1927 ; **5.** *Vocația — factor hotărîtor în cultura popoarelor.* Ediția definitivă. București, Editura Casei Școalelor, 1935 ; **6.** *Idealurile sociale și arta,* în *Noua revistă română,* vol. I, nr. 2, 15 ianuarie 1900, p. 54—61 ; **7.** *Jubileul lui I. L. Caragiale,* în *Noua revistă română,* vol. 3, nr. 28, 15 februarie 1901, p. 189—190 ; **8.** *Literatura din ziare,* în *Noua revistă română,* vol. 3, nr. 32, 15 aprilie 1901, p. 367—369 ; **9.** *Asupra mișcării poporaniste la noi,* în *Noua revistă română,* vol. 3, nr. 33, 1 mai 1901. p. 401—404 ; **10.** *Universitatea și politica,* în *Ideea europeană,* an. IX, nr. 203, 1 iulie 1927, p. 1 ; **11.** *Propaganda culturală,* în *Ideea europeană,* an. IX, nr. 205, 1 noiembrie 1927, p. 1 ; **12.** *Școala practică și democrația,* în *Revista de filosofie,* vol. XIV, nr. 3, iulie-septembrie 1929, p. 348—358.[1]

În reproducerea textelor, am aplicat, după cum reiese din tabloul de mai sus al edițiilor de bază, norma filologică a respectării ultimei voințe de publicitate a autorului, cu o singură derogare, pe care ne grăbim s-o justificăm. Este vorba de lucrarea *Cultura română și politicianismul,* retipărită în această culegere după ediția I, din 1904, și nu după ultima imprimare, din 1910, deoarece considerăm că ultima ediție (*Cultura română și politicianismul.* A treia ediție. București, Editura librăriei Leon Alcalay, colecția „Biblioteca pentru toți", [nr. 585—586, 1910], 234 p.) nu a fost publicată sub supravegherea autorului, ci reprezintă o reimprimare de rutină, defectuoasă. Argumente : a) numărul extrem de mare de greșeli de tipar ; b) nemodificarea, în ultima ediție, a unor formulări „de actualitate" în 1904, devenite însă „inactuale" în 1910. Iată cîteva mostre de greșeli de tipar : „starilă" (1910), în loc de „sterilă" (1904) ; „martorilor" (1910), în loc de „martirilor" (1904) ; „perceptorilor" (1910), în loc de „preceptorilor" (1904) ; „teroriile" (1910), în loc de „teoriile" (1904) ; „prăvălii și magazine [...] din care omul își clădește casa și își împodobește corpul, își procură alimentele cu cari lucrează" (1910), în loc de „prăvălii și magazine [...] din cari omul își clădește casa și împodobește corpul, își procură alimentele și obiectele de plăcere, își face instrumentele cu care lucrează" (1904); „zgomote disperate" (1910), în loc de „zgomote disparate" (1904); „dezagreate" (1910), în loc de „dezagregate" (1904); „protestanții din contră operile" (1910), în loc de „protestanții, din contra, consideră operile" (1904); „[firea culturii] tinde a înlocui activitatea conștientă bazată pe înțelegerea rațională a cauzelor și a scopului" (1910), în loc de „[firea culturii] tinde a înlocui activitatea inconștientă, care se baza pe instinct, prin o activitate conștientă, bazată pe înțelegerea rațională a cauzelor și a scopului" (1904); „55 mai" (1910), în loc de „25 mai" (1904); „Ele [faptele] sunt adevărate minuni" (1910), în loc de „Ele [faptele] rămîn în afară de cadrul fenomenelor asupra cărora se poate da o explicare științifică. Ele sînt adevărate minuni" (1904).[2] Exemple de formulări „actuale" în 1904, devenite „inactuale" în 1910: „*Einleitung in die Philosophie* [de Fr. Paulsen] a apărut în anul acesta 1904, în a 10-a edițiune"[3]; „Japonezii sînt astăzi în război cu rușii"[4]; „Acum de curînd, un avocat însărcinat să formuleze cîteva amendamente la o lege, a trebuit să plece la Brăila, pentru a pleda într-un proces. Din această cauză legea urma să se amîne. Dar chip să se rețină vrednicia deputaților români în ajunul unei vacanțe, căci legea a fost propusă în ajunul vacanței de Crăciun (1903)!"[5]

---

[1] În prefața filologică, titlurile de mai sus au fost abreviate cu următoarele sigle : *CRP.* — *Cultura română și politicianismul; PS.* — *Puterea sufletească; EM.* — *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane; PE.* — *Personalismul energetic ; Voc.* — *Vocația, factor hotărîtor în cultura popoarelor;* celelalte scrieri, grupate sub titlul generic *Studii și articole,* au fost abreviate cu sigla *SA.* Cifrele plasate alături de sigle trimit la paginile din această ediție.

Deoarece modificările efectuate de C. R.-M.[6] în ultima ediție (1935) a studiului *Vocația, factor hotărîtor în cultura popoarelor*, față de prima ediție (1932), nu constau numai în „mici corecturi fără importanță" — cum însuși declară în *Prefață*, referindu-se, probabil, la „corecturile" de ordin ortografic, morfologic și stilistic[7] —, ci și în suprimarea unor capitole, reproducem, în subsolul pagi-

---

[2] Ediția conține peste 200 de asemenea greșeli.

[3] Vezi, în ediția de față, p. 30.

[4] Vezi, în ediția de față, p. 45.

[5] Vezi, în ediția de față, p. 53.

[6] Bineînțeles că afirmația de mai sus, ca și altele, similare, din această prefață, referitoare la autenticitatea filologică a textelor, are, cu toată aparența ei categorică, un caracter relativ, de vreme ce atît manuscrisele cît și corecturile autografe ale lui C.R.-M. lipsesc din fondurile publice accesibile editorului.

[7] Reproducem aci, în transcriere paralelă, numai două din numeroasele texte modificate de C.R.-M. la pregătirea ediției din 1935. Ele infirmă afirmația din *Prefață*, citată mai sus, dar confirmă, alături de altele din aceeași categorie și împreună cu „corecturile" ortografice și morfologice, mult mai numeroase, oportunitatea alegerii ultimei ediții ca text de bază pentru această culegere.

	1932	*1935*
I	Originalitatea vocațională, venind înaintea cerințelor culturale ale totalităților sociale, se leagă armonic cu operile realizate ale acestei totalități. Adică, originalitatea vocațională este oarecum așteptată ca o complectare a vieții culturale trecute."	„Originalitatea vocațională este oarecum așteptată ca o complectare a vieții culturale trecute.
II	„Avem cel mult mitul tragic al muncii vocaționale puse în lanțuri, fiindcă s-a făcut vinovată de urgia zeilor. Vocația liberă și creatoare n-a găsit pînă astăzi un simbol sau o imagine reprezentativă demne de ea. Numai vocația înlănțuită a găsit, prin geniul artistic al poporului elin, mitul lui Prometeu.	Avem cel mult mitul tragic a muncii vocaționale puse în lanțuri, fiindcă s-a făcut vinovată de urgia zeilor, mitul lui Prometeu.

nilor, după prima ediție, cîteva texte eliminate din ultima imprimare, a căror lectură poate fi profitabilă cititorului.

*

Stabilirea filologică a textelor, aparent lesne de efectuat de vreme ce studiile și articolele din această culegere au fost publicate între anii 1900 și 1936, deci într-un moment lingvistic contemporan, s-a dovedit a fi, în realitate, plină de dificultăți, impunîndu-ne o cheltuială de timp și energie cu mult mai mare decît ne-am așteptat. În ce au constat aceste dificultăți? În neobișnuit de numeroasele și uneori derutantele greșeli de tipar, prezente în toate edițiile antume, chiar și atunci cînd poartă mențiunea „ediția definitivă“ ; în ortografia vetustă și foarte capricios aplicată de editori și tipografi — probabil și de autor —, nu numai de la un studiu la altul sau de la o imprimare la alta, ci chiar în același studiu, în aceeași imprimare și pe aceeași pagină ; în scriitura, surprinzător de nepotrivită (dăm cuvîntului sensul lui vechi), a filosofului ; în verificarea surselor bibliografice sublineare (nume de autori și titluri de lucrări), adesea necorect citate ; în identificarea textelor din această culegere, la care face aluzie sau trimite autorul, referindu-se, bineînțeles. la toate edițiile antume ; în unificarea abrevierilor din edițiile de bază etc., etc.

Am reprodus mai sus cîteva din greșelile tipografice întîlnite în ultima ediție a studiului *Cultura română și politicianismul*. Iată altele cîteva, extrase din edițiile de bază ale celorlalte lucrări incluse în culegerea de față [8] : „Em. Kant“ și „Iem. Kant“, în loc de „Im. Kant“ [9] ; „să dezvolte“, în loc de „să se dezvolte“ ; „Britisch Museum“, în loc de „British Museum“ ; „La langage“, în loc de „Le langage“ ; aspirațiunea“, în loc de „aspirațiunile“ ; „timp generic“, în loc de „tip generic“ ; „Ernest Mach“, în loc de „Ernst Mach“ [10] ; „văzut“, în loc de „venit“ ; „Selbstbewusstein“, în loc de „Selbstbewusstsein“ ; „1909“, în loc de „1905“ ; „există“, în loc de „existență“ ; „membrană baziliară“, în loc de „membrană bazilară“ ; „Waihinger“, în loc de „Vaihinger“ ; „Lamark“, în loc de „Lamarck“ ; „p. 108“, în loc de „p. 106“ ; „I. Poincaré“, în loc de „H. Poincaré“ ; „adopțiune“, în loc de „adaptațiune“ ; „prima formă artistă“, în loc de „prin forma artistă“ ; „Raportul juridic pe care ele îl creează între diferiți cetățeni, raport așa de limpede la înțeles și care acum poate să fie dedus din principii largi umanitare le-ar considera astăzi cel puțin drept criminale“, în loc de „Raportul juridic pe care ele îl creează între diferiți cetățeni, raport așa de limpede la înțeles și care acum poate să fie dedus din principii largi umanitare, și-a făcut apariția în lume prin fapte pe care aceste principii umanitare le-ar considera astăzi cel puțin drept criminale“ ; „Pierre Jean“, în loc de „Pierre Janet“ ; „El s-ar traduce oarecum prin sentiment pe care cei mai mulți dintre indivizii societății nu-l practică în viața lor“, în loc de „El s-ar traduce oarecum prin sentimentul de responsabilitate față de viitorime, un sentiment pe care cei mai mulți dintre indivizii societății nu-l practică în viața lor“ etc., etc.

[8] În lipsa manuscriselor și corecturilor autografe, am considerat greșeli de tipar și cîteva forme de limbă ciudate, a căror prezență repetată acuză însă mai mult condeiul autorului decît neatenția tipografului sau a corectorului. Dar, după cum se va vedea mai departe, nu am acordat autorului această absoluțiune filologică pentru o seamă de abateri de la normele limbii literare folosite pe vremea lui.

[9] Greșeală quasi-perpetuă, probabil nu numai de tipar, de vreme ce numele filosofului german apare adesea și sub formele „Iemanuel Kant“ și „Iemmanuel Kant“.

[10] Greșeală frecventă.

În aceeaşi categorie a greşelilor mai mult sau mai puţin de tipar[11], corectate tacit întrucît caracterul acestei ediţii nu a îngăduit adnotarea filologică pas cu pas a textelor în subsolul paginilor, am inclus şi forme de tipul:

a) *căştigate, gîfăită, fălfîitoare, mîngăiere, (a) mănui* — corectate — în textele lui C. R.-M., nu în citate — *cîştigate, gîfîită, fîlfîitoare, mîngîiere, (a) mînui* — care ar putea fi socotite şi ca greşeli de limbă datorate unei influenţe străine, dar şi ca forme vechi, populare, regionale ;

b) *aceia, acea* şi *ceia* (pron. dem., f. sg., nom.-ac.), corectate *aceea* şi *ceea; aceiaşi* şi *aceaşi* (pron. dem. de ident., f. sg., nom.-ac.), corectate *aceeaşi; aceleeaşi* şi *aceleaşi* (pron. dem. de ident., f. sg., gen.-dat.), corectate *aceleiaşi; căreea* (pron. interog.-relat., f. sg., gen.-dat.), corectat *căreia; atîţea* (pron nehot., m. pl., nom.-ac.), corectat *atîţia ;*

c) *continu* şi *incontinu*, mai frecvente în *PE.*, au fost corectate *continuu* şi *incontinuu ;*

d) *curajiosul* — corectat *curagiosul* — poate fi o greşeală de tipar, aşa cum am şi socotit că este, dar tot atît de bine poate să fie o greşeală accidentală de limbă, ieşită dintr-o fîsticeală de condei a autorului, prins de nehotărîre între două forme istoriceşte literare : *curagiosul* şi *curajosul ;*

e) *cunoştiinţă*, grafie paralelă, în toate ediţiile de bază, cu grafia corectă *cunoştinţă*, pe care, bineînţeles, am adoptat-o în locul celei necorecte, poate să nu fie greşeală de tipar, ci o altă scăpare din condei a autorului, neatent la gramatică, în speţă — ca şi alţi contemporani ai săi — la derivarea formei corecte din verbul *(a) cunoaşte* cu sufixul *-inţă ;* dacă această ipoteză s-ar dovedi, cu manuscrisele autografe alături, întemeiată, atunci ea ar exclude forma *cunoştiinţă* din registrul greşelilor de tipar, minor, neglijabil din punct de vedere lingvistic, incluzînd-o în registrul major al limbii literare folosite de C. R.-M., sau, mai bine zis, preluînd subtitlul unei incitante şi instructive cărţi a profesorului Iorgu Iordan, într-o „gramatică a greşelilor" motriene ;[12]

f) *focal* cu sensul „focar" şi *familiar* cu sensul „familial" — greşeli înlesnite de dubla derivare, cu sufixele *-al* şi *-ar*, de la aceleaşi teme[13] — au fost corectate *focar* şi *familial ;*

g) *apropia* cu sensul „apropria" (cum am scris peste tot în locul formei greşite, folosind însă paranteza dreaptă [r]) se explică lingvistic prin disimilaţia unuia din cei doi *r* prezenţi în silabele consecutive, dar se datoreşte şi unei confuzii de sensuri, confuzie generată de aspectul fonetic asemănător al celor două verbe, *apropria* (= „a-şi însuşi un lucru [străin]" şi „a face ca un lucru să fie potrivit pentru un anumit scop" < fr. *approprier*[14]) şi *apropia* (= „a se apropia în spaţiu [tot] mai aproape de ceva sau de cineva" ; „a ajunge aproape de o anumită vîrstă“; „a avea însuşiri sau trăsături asemănătoare“ „a-şi face prieten pe cineva sau a se împrieteni cu cineva“[15]);[16]

---

[11] Vezi supra, nota 8.

[12] Iată, de exemplu, cum a putut influenţa grafia necorectă *cunoştiinţă* înţelesul unei fraze. În *PE.* se citeşte următorul text : „Europa a luat, în sfîrşit, *conştiinţă* de păcatul său originar sufletesc". Cum expresia curentă este „a lua (la) cunoştinţă", şi nu „a lua (la) conştiinţă", presupunem că, în corecturi, un ochi neatent la nuanţe, dar deprins să „vîneze" greşeli formale, a crezut că recunoaşte în grafia *cunoştiinţă* forma coruptă a cuvîntului *conştiinţă*, asemănător ca aspect, şi, prin urmare, a... corectat-o. În ediţia de faţă, plecînd de la această supoziţie, am restabilit lecţiunea *cunoştinţă* (vezi infra, p. 612). Confuzia este şi astăzi curentă, de vreme ce, în prima corectură a ediţiei de faţă, tipograful a cules totuşi *cunoştiinţă* în loc de *cunoştinţă*...

[13] Cf. Iorgu Iordan, *Limba română actuală. O gramatică a „greşelilor"*, Iaşi, Institutul de arte grafice Alexandru A. Terek, 1943, p. 158.

[14] Apud *Dicţionarul explicativ al limbii române. DEX.* [Bucureşti], Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975.

h) *codrii, miniştrii, mîndrii* etc., forme articulate, cînd apar în locul celor nearticulate, cerute de context, au fost corectate *codri, miniştri, mîndri;*

i) *inmixtiune*, care apare o singură dată (*PE.* 644), a fost inclusă printre greşelile tipografice pentru că pare a proveni din citirea sau culegerea neatentă a formei *immixtiune* (cu consoană dublă, etimologică); pe baza acestei ipoteze, grafia *inmixtiune* a fost transcrisă *imixtiune;* dar nu este exclus să avem a face cu o încercare de inovaţie pseudoetimologică, în care prefixului *in-* să i se fi atribuit rolul de a întări sensul de „amestec în“ al substantivului;[17]

j) *găsirea adevărului* („efortul de găsirea adevărului“), în loc de *găsire a adevărului* („efortul de găsire a adevărului“), adică folosirea greşită a formei articulate enclitic în locul formei corecte, nearticulate.

GRAFII

Menţionăm mai întîi cîteva grafii neinterpretabile, intens folosite în ediţiile de bază, dînd în paranteză formele recomandate de ortografia actuală, ale cărei norme, expuse în *Dicţionarul ortografic, ortoepic şi morfologic al limbii române*[18], au fost aplicate (cu cîteva neînsemnate excepţii) în transcriere: *adesea ori* (adeseori), *alt undeva* (altundeva), *a parte* (aparte) *a priorică* (apriorică), *astă-zi* (astăzi), *aşa dar* (aşadar), *a tot constructoare* (atotconstructoare), *bine înţeles* (bineînţeles), *bio-psihologie* (biopsihologie), *caşi* (ca şi), *ceeace* (ceea ce), *celel'alte* şi *cele l'alte* (celelalte), *cîteşi trele* şi *cîte-şi trele* (cîteşitrele), *deacum* (de-acum), *deadreptul* (de-a dreptul), *dearîndul* (de-a rîndul), *deasila* (de-a sila), *de cît* (decît), *dela* (de la), *de ocamdată* (deocamdată), *depe* (de pe), *de sigur,* (desigur), *de tot* ⟨invariabil⟩[19], *din spre* (dinspre), *doi-spre-zece* (doisprezece), *dupăce* (după ce). *fie care* (fiecare), *geo-antropologie* (geoantropologie), *i-se* (i se)[20], *în cît* (încît), *în deajuns* (îndeajuns), *în de obşte* (îndeobşte), *în tocmai* (întocmai), *în tot-deauna* (întotdeauna), *la o l'altă* (laolaltă), *ne mai văzut* (nemaivăzut), *nici de cum* (nicidecum), *nicio* şi *niciun* (nici-o şi nici-un)[21], *nici odată* (niciodată), *numai decît* (numaidecît), *ori în cotro* (oriîncotro), *ori şi ce* (orişice), *ori şi cine* (orişicine), *pînăla* (pînă la), *psiho-fizic* (psihofizic), *prinurmare* (prin urmare), *şile-a* (şi le-a), *ultra realist* (ultrarealist), *vre-o* (vreo) etc.

Reproducem în continuare grafiile interpretabile din ediţiile de bază şi soluţiile adoptate pentru fiecare caz în parte.

---

[15] *Ibidem.*

[16] Acestei confuzii îi cad pradă nu puţini condeieri, şi mai cu seamă reporterii sportivi. Tîlcuind după ureche formula ziaristică franţuzească „*s'approprier une victoire*“, autorii cronicilor sportive scriu, din vîrful condeiului, că echipa cîştigătoare a unui meci „şi-a apropiat victoria“! O dovadă că în acest caz este vorba de o confuzie generată de aspectul formal al celor două verbe o constituie faptul că aceiaşi condeieri nu scriu, greşit, *propiu* şi *propietate*, cum se aude de obicei în vorbirea incultă, ci corect, *propriu şi proprietate.*

[17] Vezi infra, § 25, 149.

[18] [Bucureşti], Editura Republicii Socialiste România, 1982.

[19] Normă ortografică veche şi actuală, care nu ţine seama de nuanţele deosebite ale adverbului de mod *detot* („ţi-am dat această carte *detot*“) şi ale locuţiunii adverbiale *de tot* („acest exemplu este *de tot* hazul“). În ediţia de faţă am făcut această distincţie necesară.

[20] „...greutatea ce *i-se* prezenta în cale“.

[21] Această grafie impune pronunţarea legată, în diftong, a lui *i* final din adverbul *nici* şi a articolelor *o* sau *un*. În consecinţă a fost transcrisă *nici-o* şi *nici-un*.

1. *â* care, conform vechilor ortografii, apare adesea în interiorul cuvintelor, uneori şi la începutul lor *(ântâi)*, ba chiar şi în flexiunea verbelor de conjugarea a IV-a care formează infinitivul cu sufixul *î (doborâ, hotărâ, omorâ* etc.), a fost scris peste tot — cu excepţia numelui propriu *România* şi a cuvintelor din familia lui — *î*.

2. *ĕ* din s. *vĕduvă*, din adj. *rĕu*, din conj. *sĕ*, din pron. refl. *sĕ* (fonetism popular) şi din pron. pos. *sĕu, sĕi*, reminiscenţă a ortografiei etimologice, a fost transcris *ă*, deci : *văduvă, rău, să, său, săi*.

3. Tot o reminiscenţă a ortografiei etimologice a fost considerat şi *e* fără semn diacritic din pron pos. *sei* şi din conj. *se*, transcris, în consecinţă, *ă*, deci *săi, să* ; aceeaşi valoare fonetică a fost atribuită şi semnului *e* din formele flexionare de gen.-dat. sg. şi nom.-ac. pl. *nouei* şi *noue* ale vechiului adj. f. *nouă*, scris, în majoritatea cazurilor, *nouăi* şi *nouă*.

4. *i* semivocalic *(ĭ)* din diftongul *îi (întîĭul)* a fost transcris *i (întîi)*[22].

5. *i* semivocalic, notat *ĭ* în formele vechi, etimologice, ale adjectivelor şi ale adverbelor adjectivale *obicĭnuit, vecĭnic*, a fost transcris *i* (deşi numai semnul scurtimii i-ar fi redat adevărata valoare fonetică), dar a fost considerat simplu semn grafic tradiţional în *aşĭ*, care, de altfel, de cele mai multe ori, este scris ca în ortografia actuală : *aş*.

6. Tot ca semn grafic tradiţional a fost interpretat şi *u* final, scris astfel sau cu semnul scurtimii *(ŭ)*, din cuvintele terminate în diftongii *ai (plaiu), ei (obiceiŭ, ovreiu), îi (întîiu, întîiŭ, dintîiu, dintîiŭ), oi (convoiu, greoiu, războiŭ, soiŭ, voiu)* şi în consoanele notate *chi (mănunchiu ochiu, trunchiu, vechiu* şi *vechiŭ)* şi *ci (bîlciu, dibaciu)*.

7. *u* final nesilabic după o vocală cu care alcătuieşte un diftong descendent semivocalic, notat uneori cu semnul scurtimii, *ŭ (daŭ, reŭ, sĕŭ)*, a fost transcris *u (dau, rău, său)*.[23]

8. *y*, prezent numai în neologisme de vocabular ştiinţific intrate de curînd în limba română (de ex. *enzymă* < fr. *enzyme)*, a fost transcris *i* (*enzimă*).

9 *e* iniţial în cuvintele din vechiul strat lexical şi la început de silabă *(băeţi, bănueşte, biruesc, chee, cheltueli, constitue, construeşte, contribue, dărueşte, distribue, erarhie, eri, eşire, fîlfîe, fluer, îndoeli, locuesc, măestrie, mîngîere, nevoe, nicăeri, ploae, proectat, redee, reese, statue, tăgădueşte, trăeşte, trebue, voe, zgudue, zoae* etc.) a fost transcris conform normei ortografice actuale, adică diftongat (*ie*),[24] cum de altfel apare adesea în ediţiile de bază *(alcătuiesc, cetăţuie, contribuie, creier, distribuie, ieri, înlocuieşte, măiestrie, nevoie, păcătuiesc, tăgăduiesc, trebuie, voie* etc.), de multe ori pe aceeaşi pagină cu formele nediftongate.

10. Prezenţa lui *e* după consoana labială *p* în cuvinte ca *împedeca, pedică, peire, perde, perit, petrificat* etc., dominate numeric de formele cu *e* diftongat

---

[22] Pentru *u* final, vezi infra, § 6 şi 7.

[23] Pentru *e(ĕ)*, vezi supra, § 2.

[24] În consecinţă, grafiile substantivelor feminine articulate de tipul, *chea, nevoea, ploaea, voea, zoaea* etc., au fost modificate în *cheia, nevoia, ploaia, voia, zoaia* etc.

(*împiedica, împietrire, piedică, piele, pieri, pierde* — scris și *pierde* — etc.), a fost interpretată ca o reminiscență din ortografia etimologică a secolului al XIX-lea, lipsită de valoare fonetică în textele lui C.R-M. ; am considerat-o însă justificată (*peire*) într-un citat din N. Iorga, care, moldovean fiind, cultiva în scrierile sale această particularitate fonetică a graiului din provincia lui natală.

11. Grafiile sub care apare substantivul feminin *idee*, la formele de nominativ și acuzativ singular nearticulat, *idee* și *ideie*[25], iar la nominativ și acuzativ singular articulat *ideea, idea*[26], *și ideia*[25], au fost, pentru simplificare, unificate conform recomandării ortografiei actuale, deci : *idee* și *ideea*.

12 Aceluiași regim ortografic, din același considerent, au fost supuse și grafiile substantivelor *creiarea, creiator, creiatul, creiațiune*, grafia adjectivului *creiat,-ă* și grafiile din flexiunea verbului *creia* — *creiază* (ind. prez.), *creiase* (ind. m. m. ca perf.), *creieze* (conj. prez.) —, transcrise *crearea, creator, creatul, creațiune, creat,-ă, crea, creează, crease, creeze*[27], cu numai două excepții : forma de ind. prez. și forma de conj. prez., ambele la pers. I pl., care în textele de bază au o altă valoare fonetică (*creem*, transcris *creiem*) decît cea recomandată de ortografia actuală (*creăm*).

13. Vechea grafie *iă* a diftongului *ie* (*albiă, asociările, despoiăm, diferențiări, încheiă, îngenunchiă, întemeiă, întîrziă, muiă, vitejiă* etc.), folosită sporadic în edițiile antume, a fost transcrisă *ie* (*albie, asocierile, despoiem, diferențierile, încheie, îngenunchie, întemeie, întîrzie, muie, vitejie* etc.).[28]

14. Ditongul *ea*, notat — în cuvintele care, după *ch, gh*, au forme alternante cu *e* — cînd cu *ia* (*chiamă, ochian, urechia, vechia, ghiară, ghiață, veghia* etc.), cînd cu *ea* (*cheamă împerechea, ochean, vechea, veghea* etc.), a fost transcris peste tot *ea*.

15. Triftongul *iea*, prezent în *ieasă* (conj. prez., pers. III sg. și pl.), *scriea* (ind. imperf.) și *vieață* — cuvinte notate de obicei, în edițiile antume, *iasă, scria* și *viață* — a fost considerat grafie tradițională, învechită, și deci a fost transcris *ia : iasă, scria, viață*.[29]

16. Grafia pseudoetimologică a pluralului *noue*[30], de la vechea formă de singular a adjectivului feminin *nouă*, are adesea ca pandant pentru masculin grafia

---

[25] Grafie adaptată fonetic, foarte frecventă în edițiile antume, cu șanse certe de a se impune, în viitor, datorită predominanței criteriului fonetic în ortografia și ortoepia limbii române.

[26] Grafie etimologizantă. folosită și la mijlocul secoluluial XIX-lea.

[27] Deși probabil că, și în acest caz, pînă la urmă, principiul fonetic se va impune în fața argumentelor de ordin morfologic, sprijinit și de rostirile și de grafiile unor substantive ca *greier* și *creier*.

[28] La fel procedează și autorul — sau poate editorul ? tipograful ? — transcriind, în ediția a II-a studiului *Vocația...*, grafia *asociări* (de ex.), din ediția I, prin *asocieri*.

[29] Nu fără o oarecare ezitare în cazul grafiei *vieață, pentru* că grupul *ea*, înlocuitor al celui de al doilea *i* (semivocalic) din vechea grafie *viĭață*, avea rolul de a indica și consolida valoarea plenisonică a lui *i* precedent, de a evita astfel diftongarea lui și, în consecință, degradarea fonetismului *viață* în *veață*, tendință evidentă azi și în cuvinte ca *socială, sfială*, rostite din ce în ce mai des, nu numai pe stradă, dar și în emisiunile de radio și televiziune, ba chiar și pe scenă, *socească* și *sfeală*.

[30] Vezi supra, § 3.

noui, folosită probabil și pentru evitarea confuziei cu forma pronumelui personal de persoana I plural *noi*, confuzie posibilă, după cum se poate vedea din citatul următor: „noi, cei noi“ (*PS.* 317). Grafia *noui* notează însă, uneori, pe aceeași pagină, și forma de feminin plural („forme *noui*“, „afirmațiuni *noui*“, unități *noui*“, „*noui* orizonturi“, „elemente *noui*“, „*noui* debușeuri“, „timpurile mai *noui*“ etc.), și formele de gen.-dat. sg. și pl. ale adjectivului feminin *nouă* („unei forme *noui*“, „terenul unei *noui* concepțiuni“, „*nouilor* timpuri“, „răspîndirea *nouilor* științe“ etc.). Fiind lipsită de valoare fonetică, am transcris-o peste tot *noi*, formă ce domină de altfel, numeric, în edițiile de bază, grafia *noui*. Aceeași interpretare am dat-o și rarei grafii *doui* a numeralului cardinal, transcrisă *doi*.

17. *h* inițial și median etimologic din *coherent*, *cohesiune*[31], *disharmonie*[31], *hereditate*, *heuristică*, *heterogen*, *hierarhie*, *higienă*, *prehistorie*[32] și *rehabilita*[33], concurate, uneori pe aceeași pagină, de formele *coerent disarmonie*[31], *ereditate*, *eteric*, *eterogen*, *ierarhie*, *igienă*, *ipostază*, *ipoteză*, *isterie*, sau de grafiile fără *h* inițial velar ale neologismelor *iperbolizare*, *ipertrofie*[34], a fost eliminat ca lipsit de valoare fonetică, scriind peste tot *coerent*, *coeziune*, *dizarmonie*, *ereditate*, *eterogen*, *euristică*, *ierarhie*, *igienă*, *preistoric* și *reabilita*.

18. *j* etimologic din cuvintele *judeu* și *projecțiune* (scris, acesta din urmă, și *proecțiune*, cu *e* silabic nediftongat[35], alături de *proiectat)* a fost citit *i*, deci *iudeu*, *proiecțiune*; dar a fost păstrat în adjectivul savant *introjectat*, care apare o singură dată (*PE.* 562), pentru că s-ar putea să redea o realitate fonetică.

19. *k* din grafia originară *folklor* a fost transcris *c (folclor)*, dar a fost păstrat în vocabula *kinestetică*, scrisă astfel cu consecvență de C.R.-M.[36]

20. Textele de bază reflectă o mare nesiguranță în notarea literei *m* înainte de *b* și *p*, îndeosebi în notarea prefixelor *in-*, *în-* *din-*, devenite, prin asimilare, *im-*, *îm-*, *dim-*, în derivate de la cuvinte care încep cu *b* și *p*. Alături de grafiile corecte, atît după ortografia actuală cît și după cea valabilă pe timpul lui C.R.-M. *(îmbărbătare, îmbătrînire, îmbogățire, îmboldire, îmbolnăvi, împestrițat, implînta, imponderabil, împotrivi imprescriptibil, improvizație, impunător, dimprejur, dimpreună* etc.), se întîlnesc foarte numeroase grafii cu *n*, corespunzătoare rostirii *(contenplație, înbogățire, înboldire, înbolnăvi, înpestrițat, înplînta, inponderabil, înpotrivi, inpresionabil, inprescriptibil, înpreună, înprospăta, inprovizație, inpunător, dinprejur, dinpreună* etc.). Deși aceste ultime grafii sînt dominante numeric, lăsînd impresia că grafiile cu *mb* și *mp* ar putea fi considerate abateri de la „voința ortografică și fonetică a autorului“, am aplicat peste tot convenția ortografiei actuale, scriind deci: *contemplație*, *îmbogățire*, *îmboldire*,

---

[31] Pentru transcrierea lui *s* intervocalic, vezi infra, § 23.

[32] Pentru că grafia *historie* nu apare nicăieri în edițiile de bază, prezența lui *h* în *prehistorie* se poate explica prin teama că absența lui ar putea să ducă la diminuarea valorii lui *i* vecin și la transformarea lui din vocală silabică în semivocală.

[33] Această grafie apare doar o dată (*EM.*), dar niciodată substantivul *abilitate*, adjectivul *abil* și verbul *abilita* nu sînt scrise *habilitate*, *habil*, *habilita*, cum ar cere aplicarea consecventă a grafiei etimologice, în speță, franceze. Prezența lui *h* în *rehabilita* se explică, probabil, la fel ca prezența lui *h* în *prehistorie*, prin grija de a se evita astfel transformarea hiatului *(r)e-a(bilita)* în diftong *(r)ea(bilita)*.

[34] Păstrate astfel în ediția de față, deși ortografia actuală recomandă formele cu *h* inițial *(hiperbolizare, hipertrofie)*.

[35] Pentru transcrierea lui *e* silabic nediftongat, vezi supra, § 9.

[36] Vezi infra, § 246, p. CXXXI.

îmbolnăvi, împestrițat, împlînta, imponderabil, împotrivi, imprescriptibil, improvizație, impunător, dimprejur, dimpreună etc., cu o singură excepție : adjectivul și adverbul *dimpotrivă*, care, scris în 99% din cazuri *din potrivă*, a fost menținut cu această grafie inactuală, pe care am generalizat-o, presupunînd că indică, dacă nu „voința" autorului, cel puțin sentimentul lui, întemeiat de altminteri, că în *din potrivă* avea de-a face cu un cuvînt compus, analizabil.

21. Cu semnul sonantei *n* am transcris grupul consonantic *mp* din grafiile de influență franceză *comptuar, comptoar, scompta,* care apar paralel cu grafiile fonetice *contuar, contoar, sconta,* precum și litera *m* din grafia de tranziție spre ortografia actuală, *comtuar.*

22. Grupul *ph* din grafia neologismului *euphorie,* împrumutat din ortografia franceză, a fost transcris *f (euforie).*

23. Cele mai multe probleme de transcriere, cu numeroase implicații fonetice, ni le-a pus prezența literei *s* în următoarele poziții :

a) înainte de *b, d, g, v : sbate, sbiera, sboară, sbuciuma, sburda, sdrobi, sdruncina, sgîndări, sgomot, sgură, svîrcolire, svelt* etc. ;

b) înainte de *m, n : cismă, îndrăsneală* etc. ;

c) în prefixul *des- (dis-),* înainte de vocale și de consoanele *b, d, g,l,m,n,r,v : desacord, desagrega desarmonic disarmonie, desavantaj, desiluzie, desinteresat, desonora, desordine, desbăra, desbina, desbrăca, desgust, deslănțui, deslega, deslipi, desmembra, desminți, desmoșteni, desnădăjduire, desrădăcinat, desrobire, desvălui, desveli, desvolta, disgrațios* etc. ;

d) în grupurile *is-* și *răs-* înainte de *b* și *v : isbește, isbăvitor, isbînd, isbucni, isbuti, isvor, răsbate, răsboi, răsbuna. răsvrătitor* etc. ;

e) intervocalic : *abusa, alusie, basilară, basin, causalitate, cesar, civilisațiune, conclusie, confusiune, curiositate, desastruos, desiderat, disolvare, divisibil, entusiasm, epigenesă, epuisat, eresie, evasivă, filosofie, fisică, fisiologie, grisete, hasard, ilusia, infinitesimal, iresistibil, isolat, metafisică, miserie, moralisa, nasal, neprecisiune, neurose, oposiție, organisare, parisiene, parasitar, poesie, positiv, present, realisare, representativ, reservă, resista, resonanță, resuma, usagiul, utilisabil, visibil* etc. ;

f) urmat de o vocală : *censor, sensație, trnasacție, transiție* etc. ;

g) la finele cuvîntului *francez,* scris și *frances.*

Menționăm că, paralel cu grafiile citate, apar și forme „corecte", ca de pildă : *zburat, zgură, dezvălui, dezvoltare, izbăvi, izbi, izbîndă, izbuti, izvor, război, aluziune, bază, civilizație, concluzie, curiozitate, dezastroase, deziderat, dezordine, dispoziție, divizat, entuziasm entuziasma, fază, fiziolog, fuziona, generozitate, iluziune, izolat, metafizică, nervozitate, ocazie, pozițiune, pulverizat, reprezentare, rezista, rezolvi, surpriză, premiză*[37], *senzație. tranziție* etc.

În general, am aplicat în transcrierea lui *s* normele ortografiei actuale — *s* + *b, d, g, v* > *z* ; *s* + *m, n* > *z* ; *is, răs* + *b, v* > *iz, răs* ; *s intervocalic* > *z* ; *s* + *vocală* > *z* ; *s* final din cuvîntul *frances* > *z (francez)* —, dar ne-am îngăduit, întemeindu-ne pe istoria rostirii românești și principiul semantic, cîteva abateri de la aceste norme, menținînd în ediție pe *s* înaintea sonantei *m (cismă),* prefixul *des-* înainte de *m, n, l, r (deslega, deslipi, desmembra, desmoșteni, desnădăjdui, desrădăcina, desrobi),* pe *răs- (res-)* înaintea sonantelor *m* și *l (răsmeriță, răsleț),* pe

---

[37] Am menținut această formă neliterară oridecîteori apare în edițiile de bază.

s intervocalic (numai în *basin* — *Voc.* 664 — și *filosofie*[38]) și pe *s* urmat de vocală (numai în *censor, censură* etc.).

24. Grupurile consonantice *ch (anachronism, autochton, chaos, chlamidă, chuni, entelechie, eucharistie, monachi, technică* etc.). *ph (euphorie)* și *th (anthropoid, anthropologie, anthropometrie, ethologie, gothic, pathos, pythagorist*[39], *theist* etc.) au fost considerate fie grafii tradiționale, fie grafii etimologice[40] și, în consecință, au fost transcrise *h (anahronism, autohton, haos, hlamidă, huni, entelehie, euharistic, monahi, tehnică* etc.[41]), *f (euforie)* și *t (antropoid, antropologie, antropometrie, etologie, gotic, patos, pitagorist, teist* etc.), cu două excepții : grupurile *ddh* și *th* în familiile de cuvinte generate de numele proprii *Buddha* și *Luther* (Martin).

25. În ceea ce privește consoanele duble, prezente nu numai în cuvintele formate cu elemente de compunere savantă, ca *inter-* și *trans-*, dar și în cuvinte ca *apercepțiune* (scris : *appercepțiune*), *corelațiune* (scris : *correlațiune*), *imaterial* (scris : *immaterial*), *imobilitate* (scris : *immobilitate*), *ireductibil* (scris : *irreductibil*), *irupțiune* (scris : *irrupțiune*), *înaintat* (scris : *înnaintat*), *înalt* (scris : *înnalt*). *înoată* (scris : *înnoată*), *masă* (scris : *massă*), *odisee* (scris : *odissee*), *rasă* (scris : *rassă*), *sugera* (scris : *suggera*), *sugestie* (scris : *suggestie*) etc., însă absente, uneori, din cuvinte formate cu prefixul *în-*, ca *înnăscut* (scris : *înăscut*), *înnobilare* (scris : *înobilare*), *înnoire* (scris : *înoire*) etc., ne-am conformat indicațiilor ortografiei actuale, cu o singură excepție : adverbul *dinăuntru*, pe care l-am scris *dinnăuntru* pentru a respecta realitatea fonetică sugerată de grafia *din năuntru*, consecvent folosită în edițiile de bază.

26. Grupul *qu*, folosit în cuvinte ca *adequat, equațiuni, frequente, loquacitate, quadratură, quantum, quasi, consequent*[42], *equilibru*[43], *equivalență*[44], *liquid*[45], a fost transcris diferențiat : prin *cu (= cŭ)* în *ecuațiuni*, prin *cv* în *locvacitate* și prin *chi* în *echilibru, echivalență, lichid*, dar a fost păstrat în *frequente, adequat, quadratură* și *quasi*, care, nefiind scrise, în edițiile de bază, decît cu *qu*, propun cîte două lecțiuni corecte pentru fiecare cuvînt *(adecuat* și *adecvat, cuadratură* și *cvadratură, cuantum* și *cvantum, cuasi* și *cvasi, frecuente* și *frecvente)*, precum și în *consequent*, care, fiind scris și *consecvent* și *consecuent*, indică prin înseși aceste două grafii oscilația autorului între cele două forme și deci necesitatea păstrării grafiei *qu*.

27. Cîteva neologisme — *buget, coniac, confort, plafon, randament, seniori, șofer, vernis* — sînt scrise, în edițiile antume, după ortografiile idiomurilor matcă sau într-o ortografie mai mult sau mai puțin adaptată sistemului fonetic românesc : *budget* (< fr. *budget*, engl. *budget*), *cognac* (< fr.), *comfort* (< germ. *Komfort*,

---

[38] Forma cu z *(filozofie)*, care apare foarte rar în textele de bază, a fost considerată greșeală de tipar și deci corectată în *filosofie*, fără nici o mențiune specială în subsolul paginilor.

[39] Pentru transcrierea lui *y*, vezi supra, § 8.

[40] Cum este cazul majorității neologismelor, împrumutate, cu grafie cu tot, din limba franceză.

[41] Asemenea grafii, cu semnul consoanei spirante *h*, apar frecvent în edițiile de bază : *autohton, haos, hunice, metempsihoză, psihologie, tehnică.* Am păstrat însă grafia *tecnică* (*SA.* 748).

[42] Scris și *consecvent*, dar și *consecuent.*

[43] Scris și *echilibru.*

[44] Scris și *echivalență.*

[45] Scris adesea și *lichid.*

engl. *comfort*), *plafond* (< fr.), *rendement* (< fr), *segnori* (< fr. *seigneurs*), *șofeur* *chauffeur*), *vernis* (<fr.). Cu toate „trădările“ pe care le implică transcrierea fonetică, am folosit-o în unele cazuri, scriind *buget*[46] (în loc de *budget*), *coniac* (în loc de *cognac*), *confort*[47] (în loc de *comfort*), *seniori*[48]. (în loc de *segnori*), dar am păstrat grafia *șofeur* pentru că indică o altă rostire decît forma ortografică *șofer*, și grafiile *plafond, rendement* și *vernis*, pentru că, scriindu-le astfel, probabil că C. R.-M. le rostea după ortoepia limbii franceze, nu *plafon, randament* și *vernis*.[49]

28. În ceea ce privește numele proprii, am procedat după cum urmează:

a) am corectat tacit greșelile de tipar mecanice, precum și pe cele pe care, în lipsa manuscriselor autografe, le-am considerat greșeli de tipar;

b) am îndreptat grafiile deformate ale unor nume de scriitori ruși (*Berdjajev, Dostoiewsky, Ședrin, Schevyrew, Wereșaghin* ș.a.), ale căror opere au fost citite, probabil, de C. R.-M. în ediții franceze, scriindu-le *Berdeaev, Dostoievski, Șcedrin, Scevirev, Vereșciaghin* etc.;

c) diftongul latin *ae* a fost păstrat în *Aenesidem, Caesar* (chiar și atunci cînd numele nu este enunțat în întregime), *Finaeus* etc.;

d) grupul *ch* din *Anacharsis* și *Plutarch* a fost transcris *h*: *Anaharsis, Plutarh*; dar a fost păstrat în *Christos* (și în abrevierea *Chr.*), nume care apare uneori scris și *Cristos*;

e) *e* silabic din toponimul *Ploești* a fost diftongat: *Ploiești*;

f) *h* grafic median din toponimul *Bohemia* a fost eliminat: *Boemia*;

g) grafiile *Isus* și *Iisus, paralele* în textele de bază, au fost unificate, scriindu-se pste tot forma corectă: *Iisus*;

h) *j* a fost menținut în *Jehovah, Jupiter, Juvenal* pentru că indică pronunțări posibile, de influență franceză certă în *Jehovah*, pe care transcrierea cu *i*, recomandată de *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, le-ar fi alterat;

i) *k* din *Heraklit* a fost transcris c, deci *Heraclit*, grafie prezentă de asemenea în edițiile de bază;

j) grupul *ph* din *Phidias, Xenophane* etc. a fost transcris *f*, deci *Fidias, Xenofane*;

k) grupul *th* din *Athena, Marathon, Prometheu, Pythagora* a fost transcris după indicația ortografiei actuale, deci: *Atena, Maraton, Prometeu, Pitagora*;

l) *y* din *Lycurg, Polygnot, Pythagora, Tucydide* a fost redat prin *i*, deci *Licurg, Polignot, Pitagora, Tucidide*, dar a fost păstrat în *Pyrrho* (id est Pyrrhon, filosof grec din secolele IV—III î.e.n.);

m) conformîndu-ne normei stabilite pentru transcrierea lui *s* înainte de *m, n, l, r*[50], am păstrat în scrierea toponimului *Izlaz* grafiile *Izlaz* și *Islaz*, paralele în edițiile de bază;

n) nu am intervenit, în sensul adaptării la normele ortografice actuale, în marea varietate de forme „necorecte“ ale numelor proprii din textele de bază, limitîndu-ne a le „corecta“ numai în indicele onomastic cu care încheiem ediția de față. În consecință, am păstrat formele *Aristot și Aristoteles* alături de *Aristotel*, Lascar Catargi (în loc de *Lascăr Catargiu), Chili* (în loc de *Chile), Copernicus* paralel cu *Copernic, Mihail Eminescu* (în loc de *Mihai Eminescu*), *Costache Facca* (așa cum îi scriau numele contemporanii lui, și nu *Faca*, așa cum i-l scriem noi azi), *Icaca* („port important“ în Chile[51], în loc de *Iquique*, cum cere toponimia oficială chiliană), *Jeanne D'Arc*, dar și *Jeana D'Arc* și *Ioana D'Arc, Kang-He* (și nu *Kang-Hsi*), *Mihai Viteazu* (în loc de *Mihai Viteazul), Platon* alături de *Plato, Don Quichotte* (numele franțuzit al lui *Don Quijotte), Léon Tolstoi* și *Leo Tolstoi* (în loc de *Lev Nikolaevici Tolstoi), Thomas din Aquino, s[fîntul] Thomas. s[fîntul] Thomas din Aquino, Thoma d'Aquino, Thomas d'Aquino* (în loc de *Toma d'Aquino)* etc.

---

[46] Formă paralelă cu grafia *budget*, în edițiile de bază, și care redă corect rostirea românească a cuvîntului.

[47] Neologism împrumutat din limba franceză, paralel, în edițiile de bază, cu *comfort*.

[48] Formă în care avem a face, ca și în *coniac*, cu un *ń* sau *ni*.

[49] Vezi și infra, § 74.

[50] Vezi supra, § 23.

29. Accentul, folosit copios în edițiile de bază *(acì, așà, cevà, còpiile, deșì, încoà, paralèle, ùmbrele)*, mai cu seamă în formele verbale *(acordà, cità, considerà, deà, erà, fù, imità, obișnuì, pluteà servì, ștì, transformà, ținù. umileà* etc.), nu l-am utilizat decît în cuvinte rare (*animalìcule* — s. f.) și atunci cînd absența lui ar fi putut naște confuzii de înțeles, de ex. : *èra* (s. f. sg.) și *erà* (ind. imperf., pers. III sg. a verbului auxiliar *a fi*), *se concèntră* (ind. prez., pers. III sg.), confundabil cu *se concentră* (ind. perf. simplu, pers. III sg.) etc.

30. În ceea ce privește folosirea majusculelor, am aplicat normele ortografiei actuale, cu o singură excepție : *domn*, cu sensul de „domnitor“, „voievod“, a fost scris cu inițială majusculă pentru a evita formele quasi-parodice „domnul Vasile Lupu“, „domnul Ștefan cel Mare“, „domnul Mihai Viteazu“ etc.

31. Am respectat, dar cu spirit critic, punctuația din edițiile originale și preoriginale în care se remarcă folosirea intensă a semnului ; (punctul și virgula), îndeosebi din cauza preferinței lui C.R.-M. pentru fraza orală, profesorală, arborescentă : „În entuziasmul filosofilor cari propagă o direcție spiritualistă sau materialistă [...], optimistă sau pesimistă etc. ; în entuziasmul fiecărui om de știință care apără un ideal ; în puterea de sacrificiu a savantului care, pentru descoperirea unui adevăr, își petrece viața întreagă în laborator, uitîndu-se cu desăvîrșire pe sine ; în curajul publicistului care se devotează binelui public ; în respectul pe care mulțimea îl arată omului de știință... ; în toate aceste manifestări, principiul care dă viață și susține curentul este pornit din trecut“.[52] Nu am intervenit în folosirea acestui semn de punctuație decît rareori, atunci cînd, după cum se vede din exemplul următor, folosirea lui nu era necesară : „În rîndul acestora sunt : sociologia ; antropogeografia ; biopolitica ; eugenia ; preistoria ; psihologia animală și psihologia comparată ; etnografia ; istoria civilizațiilor ; psihoanaliza ; fiziologia ; geografia economică și geografia industrială etc.“.[53]

Am considerat, de asemenea, util să intervenim în folosirea virgulelor, eliminîndu-le pe cele de prisos, păstrîndu-le numai pe cele îngăduite de normele de punctuație actuale, iar dintre cele neîngăduite de aceste norme, numai pe acelea care, prin absența lor, ar fi viciat sensul ideii (de ex.: „opera de artă care nu ajunge nici măcar pînă la gradul de moralitate răspîndit în mediu, este înlăturată ca stricătoare“ [54]; „Aceea ce era dorit ca ideal, intra în esența lucrului, și aceea ce intra în esența lucrului, implica în sine realitatea“ [55]).

---

[51] Vezi *CRP.* 14.
[52] Vezi *CRP.* 76—77.
[53] Vezi *PE.* 627.

32. Menționăm, în încheierea acestui capitol, abrevierile și semnele convenționale utilizate în ediție de către C. R.-M. și de editor:

Abt. = Abteilung (germ.) = parte, secțiune
a. Chr. și *a. Christ.* (lat.) = ante Christum (lat.) = înainte de Hristos
Aufl. = Auflage (germ.) = ediție
cap. = capitol
cf. = confer (lat.) = compară
ch. = chapitre (fr.) = capitol
comp. = compară
cor. = curent
d. = domnul
d-lui = domnului
d. ex. = de exemplu
edit. = ediție
édit. = édition (fr.) = ediție
g = gram
hrsg. = herausgegeben (germ.) = editat(ă)
kg = kilogram
kil. [56] = kilogram
Lib. = Liber (lat.) = carte
nr. [57] = număr(ul)
p. = pagina (paginile)
s. ex. = spre exemplu
s. = sfîntul
t. și *tom.* = tonul
trad. = traducere, tradus, traducător
urm. = următoare (le)
v. = versul

Semne convenționale:
[ ] — introduce adaosuri ale editorului — litere, cuvinte— care întregesc abrevierile și trimiterile bibliografice ale autorului sau corectează prin conjectură textele edițiilor de bază;
+ (înaintea cifrei unui an) = decedat;
§ = paragraful (paragrafele)

Notele sublineare ale autorului antologiei au fost marcate prin abrevierea (n. ed.); notele filologice — prin mențiunea (n. G.P.); toate celelalte note îi aparțin lui C. R.-M.

*

O altă sursă majoră de dificultăți a constituit-o marea varietate de fenomene fonetice, morfologice și sintactice, unele regionale, altele învechite, iar altele extrem de... particulare, folosite de C. R.-M., precum și numeroasele abateri de la normele gramaticale.

---

[54] Vezi *CRP.* 140.

[55] Vezi *PS.* 313.

[56] Am păstrat această neobișnuită abreviere pentru că este posibil să fi fost rostită ad litteram.

[57] În edițiile originale cuvîntul *număr* este abreviat după norma de abreviere a limbii franceze: *no.*

Mărturisim că, la un moment dat, excedați de vîrtejul de contrarietăți în care ne tîrîse lectura cu creionul filologic în mînă a textelor motriene, ne-a bîntuit gîndul hain de a „profita“ de lipsa manuscriselor autografe și, dînd vina pe editori și tipografi (caii de bătaie ai tuturor cititorilor), să reconstituim printr-un fel de conjectură sentimentală, un text „curat“, mai bine zis „lămurit“, înlesnind astfel lectorului posibilitatea de a urmări, fără dificultăți formale, ideile filosofului. Dacă n-am stăruit în acest gînd și nu am comis falsul în „texte publice“ pe care îl implica, motivul principal și principial a constat în respectul față de limba română și de personalitatea lui C. Rădulescu-Motru, al cărui lăsămînt — ca de altfel toate bunurile culturale din trecut — trebuie restituit actualității cu obiectivitate, în deplina lui autenticitate. Pentru a-i inspira cititorului sentimentul că am respectat cu conștiinciozitate acest principiu primordial al valorificării moștenirii culturale, pentru a-l întemeia în acest sentiment și în convingerea că neconcordanțele cu normele limbii literare, pe care le va observa parcurgînd paginile cărții de față, nu sînt consecințele neatenției, superficialității sau ale lipsei de considerație față de exigențele profesiunii și față de autor, menționăm, în rîndurile care urmează, organizînd strict și concentrînd la maximum materialul cules din edițiile de bază, principalele particularități[58] fonetice, morfologice, sintactice etc. păstrate în textele antologiei.

FONETICA

33. *a* > *ea* sub influența palatalizării consoanelor precedente *j, ș, r* — vechi fenomen regional, caracteristic limbii vorbite în Oltenia și Muntenia: *dirijeată*[59], *acușea, așează, înșeală, șease, (a) șeasea, șeapte*[60], *erea*[61].

34. Aceluiași vechi și caracteristic fenomen regional, palatilizarea consoanelor precedente *j, ș, r,* i se datorește și transformarea lui *ă* în *e* din *dirijem, grije, fașe, falșe, loje, înăbușe, înfățișerile, îngroașe, mănușe, pătimașe, vrăjmașe*[62], *hotărește,*

---

[58] Dăm acestui cuvînt înțelesul cel mai larg cu putință.

[59] Forma *dirigeate* (*PS.* 269) poate fi interpretată (după cum am și interpretat-o, de vreme ce am păstrat această grafie), ca derivată din latinismul *dirigere*, folosit în limba literară din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Nu este însă exclus ca *dirigeate* să fie un fel de hiperurbanism grafic (cf. fr. *diriger*), care să voaleze lecțiunea *dirijeate*, deci cu *j* palatalizat.

[60] *Șeapte* este o veche formă românească, derivată normal din lat. *septem*, atestată încă din secolul al XVI-lea, dar, pare-se, mult anterioară acestui veac (cf. Ovid Densusianu, *Istoria limbii române*. Ediție îngrijită de prof. univ. J. Byck. București, Editura Științifică, 1961, vol. II, p. 18, 44). Dar prezența lui *șeapte* în textele lui C. R.-M., ca și a lui *șease*, nu poate fi explicată prin nereducerea diftongului *ea* la *a* după consoana *ș* pronunțată dur, ci numai prin palatalizarea acestei consoane înainte de *a*, deci ca derivată din formele cu diftongul redus: *șapte, șase.*

[61] *Erea* poate fi considerată și ca formă creată prin analogie cu *cercam, feream, pieream* etc. (cf. Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 19).

[62] Trecerea lui *ă* la *e* după *ș, j* are consecințe morfoligice: face identice formele de singular și de plural ale adjectivelor feminine (*pătimașe, vrăjmașe*) și formele de persoana a III-a ale prezentului indicativ și conjunctiv (*înăbușe*).

izvoresc[63], *lature*[64], *rescumpăra, resfrînge, restîlmăcească*[65], *restriște*[66], *rezima*[67].

35. *e* în loc de *ă* după consoana *s*, în *pasere* (*PS.* 287), *paseri* (*Voc.* 728), *paserilor* (*Voc.* 672, 728) — vechi fonetisme, atestate în secolele al XVI-lea, al XVII-lea[68], al XVIII-lea și al XIX-lea[69] — este, probabil, în textele lui C.R.-M., ca de altfel și în textele altor autori, contemporani cu el (de ex. Mihail Sadoveanu), o falsă regresiune.

36. *Strein,* una din formele populare cele mai vechi, cu o largă arie de răspîndire în toate graiurile limbii române, și după care a fost refăcut literarul *străin,* prin asimilarea primei silabe cu prefixul *stră-*[70], apare frecvent în *CRP* 14, 28, 50, 65, 67, 70, 97, 101), dar mai rar în celelalte studii (*PE.* 626), în care este înlocuit de *străin.*

37. Verbele neregulate *a da* și *a sta* apar și sub vechile forme regionale, frecvente mai cu seamă în Oltenia, *dedeai* (*PS.* 366), *dedea* (*CRP.* 66, *PS.* 156, 199, *EM.* 477), *dedeau* (*CRP.* 67, *PS.* 199, 335, *PE.* 536, *SA.* 747), *dete* (*CRP.* 64, *PE.* 253)[71], *deteră* (*CRP.* 66), *steteau* (*CRP.* 66).

38. Genitiv-dativul *nimănui* al pronumelui negativ *nimeni* a fost păstrat și sub forma populară, fără alternanță vocalică în flexiune, *nimenui* (*CRP.* 87).

39. *e* > *ă* după consoanele labiale *p* și *v* : *păreți* (*CRP.* 84, *PE.* 639), *Pătru* (*CRP.* 66), *învălișul* (*PS.* 355) ; după consoanele dentale *r, s, ț, z* : *lacrămi*[72] (*CRP.* 80, *PE.* 542), *osăminte* (*CRP.* 25), *să*[73] (*CRP.* 3, 25, 32, 41, *PS.* 121, 162, 213, 375, *EM.*

---

[63] *Hotărește* și *izvoresc* pot fi considerate și ca grafii artificiale, regresive (forme ca *bori, izvori, obori, ocări, omori, pîri, pogori, uri* apar în textele din secolul al XVI-lea — cf. Ovid Densusianu, *Op. cit.*, vol. II, p. 128), prin care se urmărea impunerea unor forme vechi, dar și ca hiperurbanisme, formele — corecte — cu *ă* (*hotărăște, izvorăște*) fiind simțite ca regionale, deci neliterare.

[64] Formă veche, consemnată de asemenea în textele din secolul al XVI-lea, cu pluralul *laturi.*

[65] *Rescumpăra, resfrînge, restîlmăcească,* a căror frecvență este foarte mare în textele din antologie, pot fi interpretate de asemenea — cu mai mult temei decît *hotărește, izvorește,* de vreme ce nu sînt atestate în secolele al XVI-lea, al XVII-lea și al XVIII-lea — și ca grafii artificiale, fals regresive, conforme tendinței etimologiștilor din secolul al XIX-lea de a latiniza prefixul de origine slavă *răs- (răz-),* dar și ca hiperurbanisme.

[66] Formă populară veche. Este acceptabilă însă și ipoteza admisă de *Dicționarul explicativ al limbii române (DEX)* că *restriște* ar proveni dintr-o formă anterioară, neconsemnată, *răstriște,* fie (adăugăm, însușindu-ne prezumția) datorită pronunțării palatale a consoanei *r,* și, în consecință, trecerii lui *ă* următor la *e,* fie ca urmare a unei asimilări regresive.

[67] Prezența lui *e* în *rezima,* care provine din vechea formă populară *răzima,* poate fi explicată și prin influența asimilatoare a lui *i* următor, și prin neasimilarea lui *i* aton de către vocala *e* învecinată, și prin influența analogică a lui *rezema,* și prin tendința de a „corecta" fonetismele simțite ca neliterare.

[68] Cf. Ovid Densusianu, *Op. cit.*, vol. II, p. 52, 102.

[69] Cf. Al. Rosetti, B. Cazacu, Liviu Onu, *Istoria limbii române literare.* De la origini pînă la începutul secolului al XIX-lea. Ediția a doua, revăzută și adăugită, București, Editura Minerva, 1971, p. 588.

[70] Cf. Ovid Densusianu, *Op. cit.*, vol. II, p. 72.

[71] Fonetism atestat încă din secolul al XVI-lea (Idem, *Ibidem*, p. 156).

[72] Derivat din forma veche *lacremi.*

[73] Formă a pronumelui posesiv *se.*

403, *PE.* 530, 531, 547, 559, 565, 575, 579, 644, 645), *sămănat* (*CRP.* 100), *sămînțele* (*CRP.* 91), *(a) sămui* (*PS.* 120), *frumuseță* (*PE.* 644), *nobleță* (*PE.* 645), *politeță* (*SA.* 759)[74], *muzăului* (*CRP.* 40) etc.; după consoana prepalatală *ș*, rostită dur: *deșărtăciune* (*PS.* 119, *PE.* 615, 629). Este vorba de un vechi fenomen cu caracter popular, pătruns de mult (secolul al XVI-lea) în limba literară, dar la care treptat s-a renunțat, cu excepția literaturii beletristice.

40. Regionalismul oltenesc *după*, creat prin falsă regresiune, atestat în limba literară încă din secolul al XVIII-lea[75], este confundat adesea cu prepoziția compusă *de pe*: „celulele *după* fața externă" (*CRP.* 19), „nu se inventează *după* o zi pe alta" (*PS.* 294), „[societatea] cîștigă *după* urma lor" (*PS.* 350), „arătările *după* bolta cerească apar [...] cu aceeași înfățișare" (*EM.* 403), „turnul de ivoriu *după* înălțimea căruia «conștiința» privește la înfățișarea lumii" (*EM.* 431).[76]

41. Alături de formele literare *imagine* și *origine*, apar variantele populare și familiare *imagină* (*CRP.* 22, 29, *PS.* 167, 182, *Voc.* 697, 726) și *origină* (*CRP.* 3, *PS.* 115, *EM.* 391, 497, *PE.* 552, 589, 630, 648).[77]

42. Neologismul *(a) enumera* (< fr. *énumérer*, lat. *enumerare*) apare uneori sub forma „românită"[78] *(a) enumăra*[79], refăcută prin analogie cu vechiul cuvînt de origine latină *(a) număra*: *enumăra* (*PE.* 601), *enumără* (*Voc.* 731), *enumărat* (*EM.* 458), *enumărate* (*EM.* 444, 601).[80]

43. Semnalăm tot aci formele populare de conjunctiv prezent, persoana a III-a singular (*să se) arăte* (*EM.* 421) și *(să se) revărse* (*PE.* 598), care, dacă nu sînt cumva greșeli de tipar *(arăte* în loc de *arate, revărse* în loc de *reverse)*, reprezintă două exemple interesante de refacere a formei de persoana a III-a conjuctiv prin analogie cu forma de persoana I conjunctiv.[81]

---

[74] În *frumuseță, nobleță* etc., trecerea lui *e* la *ă* are numeroase consecințe morfologice determinate de trecerea substantivelor respective de la declinarea a III-a (în *e*), la declinarea I (în *ă)*: declinarea cu articol enclitic *(frumuseța* în loc de *frumusețea, nobleța* în loc de *noblețea* și, adăugăm, *delicateța* în loc de *delicatețea, politeța* în loc de *politețea)*, formarea pluralului *(frumusețe, noblețe, delicatețe, politețe*, deci forme identice cu cele de singular) și în formarea genitiv-dativului *(frumuseței, nobleței, delicateței, politeței).*

[75] Cf. Al. Rosetti, B. Cazacu, Liviu Onu, *Op. cit.*, p. 202, 324.

[76] Vezi alte exemple în *PS.* 109, 150, 152, 158, 159, 168, 170, 171, *EM.* 400, 404, 407, 504, 506, *PE.* 568, 569, 631, *Voc.* 717, *SA.* 754, 764, 767).

[77] Pentru explicarea fenomenului, vezi Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 19, 83. Și în aceste două cazuri, ca și în *frumuseță, nobleță* etc., trecerea de la declinarea a III-a la declinarea I are drept consecință modificări în morfologia celor două substantive: în declinarea cu articol enclitic *(imagina* în loc de *imaginea, origina* în loc de *originea)*, în formarea pluralului (*imagine* în loc de *imagini, origine* în loc de *origini)* și în formarea genitiv-dativului (*imaginei* în loc de *imaginii, originei* în loc de *originii).*

[78] Probabil sub influența campaniei de presă dusă de zelosul ziarist Timoleon Pisani (1872—1943), în deceniul al treilea al secolului nostru, prin paginile cotidianului *Universul.* Vezi și infra, § 46, 50, 71.

[79] Această formă era folosită și de alți scriitori, ziariști etc. Cf. Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 478.

[80] Vezi și infra, § 50, 67.

[81] După cum se știe, forma analogică *(să se) arăte,* obișnuită mai cu seamă în Moldova de Nord și în Bucovina (cf. *Dicționarul limbii române* publicat de Academia Română — *DAR.*, sub *arăta),* presupune un fonetism anterior, normal după legile fonetice, *(să se) arete.*

44. *e* neaccentuat, prezent și păstrat în cîteva forme vechi ca, de ex., *cetirea* (*EM.* 393), *cetitorul* (*PE.* 526), *desprețuiesc* (*PS.* 177), *desprețuiește* (*Voc.* 717), *întunerec* (*PS.* 161, *EM.* 487 504, *PE.* 642), *întunerecul* (*EM.* 403, *PE.* 625, *SA.* 761), *neîndemnînatecul* (*CRP.* 15), *sălbatec* (*PS.* 300, *Voc.* 716), *sălbatecul* (*PE.* 595), *sălbatecului* (*CRP.* 25), *nemerit* (*PS.* 278), forme susținute, unele, de Academia Română[82], se conformează, în majoritatea cazurilor, tendinței de închidere, adică de trecere la *i*, evidentă atît în dubletele „corecte", literare (*citire, cititor, disprețui, întuneric, neîndemînatic, sălbatic, nimerit*), cît și în formele „necorecte", neliterare, regionale *deosibesc* (*EM.* 445), *împrietinirea* (*Voc.* 711), *pietrile* (*PE.* 528), *prietin* (*Voc.* 732), *prietinești* (*CRP.* 100), *termini* (*CRP.* 74, 89), *terminii* (*PS.* 264), *terminilor* (*CRP.* 74, *PS* 197, *Voc.* 692)[83], care apar însă mai des sub formele literare *deosebi, împrieteni, pietrele, prieten, prietenește, termeni* etc.

45. Menționăm de asemenea prezența variantelor *trimete* (*CRP.* 89, *PS.* 119), *trimet* (*PS.* 299), *trimeși* (*PS.* 349, 350, *Voc.* 711), cu *e* accentuat derivat din etimonul latinesc *tramittere* (cu *i* scurt neaccentuat), formă recomandată de Academia Română (deci ortografică pe vremea cînd scria C.R. M.), în locul variantelor cu *i*, *trimite* (dominante în edițiile de bază), care au devenit cu timpul normă ortografică și ortoepică.

46. Alături de formele literare *competență, dependență, tendință, prezenta* etc., apar variantele neliterare *competință, dependinte, tendență, prezinta,* etc., reflectînd, prin vecinătatea lor, oscilația autorului în notarea lui *e* și a lui *i* accentuați urmați de *n*. Într-o situație aparte și ciudată se găsesc variantele *dependență* și *dependință*. Spre deosebire de *competență, prezenta, tendență* etc., care, indiferent de alternarea formelor cu *en* sau cu *in*, își păstrează aceleași înțelesuri, variantele *dependență* și *dependință* au avut și au sensuri diferite, însemnînd, prima, „situația de a fi dependent, stare de atîrnare, de subordonare, de supunere", a doua, „încăpere accesorie a unei case de locuit (bucătărie, baie etc.)", (la pl.) „ansamblul acestor încăperi"[84]. Această deosebire de sensuri pare să nu-i fi fost cunoscută lui C.R.-M., care folosește adesea în locul cuvîntului *dependență* cuvîntul *dependință*, ca și cum deosebirea dintre ele ar fi strict formală : „aceeași *dependință* de impresiunile mediului extern" (*CRP.* 38) ; „lege a *dependințelor* mutuale" (*PS.* 211) ; „*dependința* strînsă a celei dintîi de cea de a doua" (*EM.* 487) ; „deprinderea și instituțiunea stau sub *dependința* unor anumite persoane" (*SA.* 760)[85].

Semnalăm aci prezența formei etimologice învechite *dependinte* (s. adj. f. sg.) (*PS.* 160).

Literarul *contemporan*, considerat astfel și pe vremea lui C.R.-M., este dominat, sub raportul frecvenței, de varianta „românită", folosită și în secolul al XIX-lea, *contimporan*, care, deși sprijinită de *timp*, nu s-a impus.

47. *i* final nesilabic dispare adesea cînd urmează după *ș* în formele de singular ale pronumelui demonstrativ de identitate, ale pronumelui de întărire și în

---

[82] Cf. *Dicționarul limbii române (DAR)*, sub *întunerec, îndemînatec*.

[83] În cazul lui *termin* în loc de *termen* este posibilă și influența analogică a verbului *(a) termina*, cu care substantivul *termen* seamănă nu numai fonetic, dar și semantic.

[84] Apud *Dicționarul explicativ al limbii române* (*DEX*).

[85] Vezi și *CRP.* 38, *PS.* 221, *PE.* 639, *Voc.* 665. Probabil că în acest caz avem a face cu o confuzie prin analogie cu forma *independință*, folosită în limba scrisă din secolul trecut și din primele decenii ale secolului nostru, paralel cu varianta *independență*, devenită cu timpul normă literară. (Cf. *DAR*, sub *independență*).

cîteva adverbe: *aceeaș* (*PS.* 138, 178, 208, 285, 297, 311, 366, 376, *EM.* 440, 456, 458, 473, *PE.* 525, 531, 539, 544, 546, 549, 554, 555, 561, 562, 594, 602, 630, *Voc.* 659, 682, 683, *SA.* 766, 777); *acelaș* (*PS.* 151, 183, 184, 187, 219, 302, 308, 320, 333, 376, *EM.* 397, 398, *PE.* 525, 529, 541, 547, 550, 551, 559, 564, 572, 594, 602, 630, 643, *Voc.* 664); *aceluiaș* (*PS.* 134, 155, 239, 317. 364, *PE.* 589, 602, 607); *însuș* (*PS.* 234); *cîtuș* (*PS.* 348, *EM.* 462, 479); *iarăș* (*PS.* 333); *totuș* (*PS.* 214, *PE.* 589, *Voc*, 671); *i* final nesilabic dispare, de asemenea, uneori, după *r* în pronumele nehotărît *orcărei* (*CRP.* 14), *orșicărei* (*EM.* 428), *orșice* (*PE.* 571), în adverbul *orcît* (*SA.* 743) și în conjuncția adverbială *or* (literar: *ori)*[86].

48. Forma *sămînțele* (în locul formei literare *semințele*, deci cu *ă* în loc de *e* și cu *î* în loc de *i*, cu alte cuvinte. datînd dinainte de apariția alternanței vocalice *ă* neaccentuat > *e*, care a determinat și trecerea lui *î* la *i*) a fost păstrată (*CRP.* 91) pentru că reprezintă una din formele corecte de plural din istoria substantivului *sămînță*, derivat normal, adică după legile fonetice ale limbii române, din lat. *sementia* (*e* > *ă* după consoana fricativă *s*; *e* + *n* + consoană > *in*; *in* > *în* cînd era precedat de o consoană labială, în speță *m*, și urmat de o silabă fără vocalele *e* sau *i*; *t* > *ț* sub influența vocalei următoare *i*, și, transformîndu-se, a redus diftongul *ia* la *a* neaccentuat, pe care l-a modificat încă o dată în *ă*).

49. *i* > *î* după consoana fricativă dentală *z* în varianta fonetică neliterară *reazim* > *reazîm* (*CRP.* 83).

50. Formele paralele, literare și neliterare, *inaugurării* și *înaugurării* (*CRP.* 43), *incontinuu* și *încontinuu*[87] (*PS.* 144), *infiltrare* și *înfiltrare* (*CRP.* 9), *intemperii* și *întemperii* (*CRP.* 15), *intitulează* și *întitulează*[88] (*PE.* 619), *introducerea* și *întroducerea*[88] (*CRP.* 94), *încorporă* și *incorporă*[88] (*PS.* 158), *indrituiesc* (*PS.* 275), și *îndrituiesc*, *intrepozitele*[89] (*CRP.* 18), *învederează* și *invederează* (*PS.* 238, *Voc.* 717). *învederată* și *invederată* (*PS.* 126), *învederarea* și *invederarea* (*PS.* 248) reflectă, prin oscilațiile în notarea lui *in* și a lui *în* inițiali, incertitudinile autorului (și ale vremii sale[90]), pe de o parte în adaptarea unor neologisme la sistemul fonetic al limbii române, altfel spus, în „românirea" lor[91], iar pe de altă parte, în scrierea (și rostirea) unor cuvinte vechi, formate cu prefixul *în*, simțit, probabil, ca regionalism, deci neliterar.

51. Menționăm de asemenea fonetismele vechi și populare, foarte rare în edițiile de bază, *dîntîi* (*CRP.* 31, 37, 53) și *întrăm* (*CRP.* 20), explicate de lingviști prin trecerea lui *i* în poziție nazală la *î*.

---

[86] Am păstrat această formă a conjuncției adverbiale *ori*, dar am considerat greșeală de tipar (deși s-ar putea să fie vorba de o confuzie a autorului), și în consecință am corectat-o, grafia *ori* a conjuncției *or* (< fr. *or*). Vezi supra, p. LXIV—LXV.

[87] Vezi și supra, p. LXIV, punctul c.

[88] Formă recomandată de Academia Română (cf. *DAR*).

[89] Această formă (derivată din fr. *entrepôt*), singura folosită în edițiile de bază, este consemnată în *DAR* cu mențiunea: „formă românizată dar puțin uzuală". Forma pare a fi ieșit complet din uz, de vreme ce lipsește din *DEX*. care, însă, menționează forma *antrepozit*.

[90] Incertitudini care încă mai dăinuie.

[91] Vezi și infra, § 67, 69, 71, 74, 75, 81, 84, 86, 88, 89, 246.

52. Formele *dogoritoare* (*PE.* 645), *scrinteli* (*Voc.* 669), cu *i* în loc de *î*, se explică fie prin înmuierea regională a consoanei precedente *r*, fie prin falsă regresiune[92], fie prin hiperurbanism.[93]

53. *o* accentuat din neologismele *analogă*, *evocă* şi *invocă*, trecut la *oa* sub influenţa vocalei *ă* din silaba următoare: *analoagă* (*PS.* 161, 162, 207, 273, *EM.* 459, *PE.* 538)[94], *evoacă* (*CRP.* 15, *PS.* 154), *invoacă* (*PE.* 566)[95], vădeşte tendinţa limbii române de-a asimila cuvintele intrate de curînd în lexic cu cele vechi, dar — anomalie? — un cuvînt vechi ca *hoardă* apare în ediţiile de bază sub forma *hordă* (*CRP.* 22, *PS.* 333, 341) — ca în limba de origine (< pol. *horda*), cu *o* nediftongat[96], deci aparent mai puţin evoluat decît neologismele citate.[97]

54. *u* final apare: a) precedat de un *i* (scurt), care înmoaie consoana precedentă, în cîteva neologisme împrumutate în secolul al XIX-lea şi formate după modelul cuvintelor latineşti în *-ius*, *-ium*: *arbitrariu* (*PE.* 534), *ierbariu* (*PE.* 536), *itinerariu* (*PE.* 241), *contrariu* (*PS.* 116, 117, 182, 187, 198, *PE.* 539);[98] b) în cîteva neologisme în *-agiu*: *apanagiu* (*PS.* 158, 229, *Voc.* 665), *avantagiu* (*CRP.* 18, 31, 38, 50, 84, 85, 86, *PS.* 109, 115, 227, 286, 325, 330, 348, 369, *EM.* 493, *PE.* 599, *Voc.* 656, 705, 736), *dezavantagiu* (*CRP.* 13), *limbagiu* (*PS.* 142, 237, 245, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 364, 375. *EM.* 461), *pasagiu* (*CRP.* 95), *sclavagiu* (*PS.* 137, 145, 151), *uzagiu* (*PS.* 232), *voiagiu* (*PS.* 248).[99]

În ambele cazuri, formele vechi sînt concurate de cele noi, fără *u* final: *arbitrar* (*PE.* 627), *contrar* (*CRP.* 21, 33, *PS.* 125, 132, 211, 227, 286, *EM.* 396, *Voc.* 678) şi *apanaj* (*CRP.* 20, 61), *avantaj* (*CRP.* 11, 48, *PE.* 599), *limbaj* (*CRP.* 51).

55. Reducerea diftongului *ea* în unele cuvinte şi în fonetică sintactică este o trăsătură specifică graiurilor populare munteneşti, pe care am respectat-o în ediţia de faţă, păstrînd forme neliterare ca: *angajază* (*CRP.* 55), *greşală* (*PS.* 179, *EM.* 390, 421, 469, 488, 585, 619), *lapădă* (*PE.* 602), *totdauna* (*CRP.* 7, 25, 28, 31, 38), *întotdauna* (*CRP.* 40), *d-asupra* (*CRP.* 31, 36), *d-abia* (*PS.* 313, *EM.* 394, *PE.* 536).

---

[92] Formele cu *i* în loc de *î* după *r* se întîlnesc şi în textele din secolul al XVI-lea: *amări*, *bori*, *fărima*, *interita*, *ocări*, *omori*, *ride*, *risul*, *riu*, *ţerină*, *uri*, *uriciune*, chiar şi *rimă* în loc de *rîmă* (cf. Ovid Densusianu, *Op. cit.*, vol. II, p. 49, 128), notînd un moment din evoluţia limbii. Ele nu mai apar decît tîrziu, la finele secolului al XVIII-lea, în scrisul lui C. Conachi (cf. Al. Rosetti, B. Cazacu, Liviu Onu, *Op. cit.*, p. 567) şi mai cu seamă în operele scriitorilor moldoveni din secolul al XIX-lea, care, probabil, temîndu-se de aspectul „neliterar“ pe care l-ar căpăta textele lor influenţate de rostirea dură, regională, a consoanei *r* şi a altor consoane (ca *j*, *s*, *ş*, *ţ*, *z*), au abuzat de falsele regresiuni, scriind *amări*, *amăreşte*, *ocări*, *ocărire*, *omorî ride*, *ris*, *riu*, *ţerină*, *uri*, *uricios* (şi *sineaţă*, *sin. ţiţă*, *zimbi*), creînd o modă „retro“ în ortografie, o retroortografie, care nu a rămas fără urmări şi în rostire, de vreme ce asemenea forme au fost folosite în versuri, ca rime la forme generalizate, acceptate de limba literară.

[93] Vezi şi supra, § 34, nota sublineară 63.

[94] Niciodată *analogă*!

[95] Fenomenul este, pare-se, foarte răspîndit în limba vorbită. În piaţă, adică acolo unde, vorba lui Tudor Arghezi, „limba este a «noastră»“, unde, cu alte cuvinte, nu se face „stil“, am auzit întrebarea: „Cît *coastă* caisele?“.

[96] Dar, la plural, cu alternanţă vocalică: *hoarde* (*PE.* 573).

[97] Aparent, pentru că s-ar putea să fie vorba de un împrumut din limba franceză (*horde*).

[98] Adjectivele feminine fac singularul în *ie* — „afirmaţiune *contrarie*“ (*PS.* 195), „probă *contrarie*“ (*PS.* 275) — dar pluralul în *-ii*, niciodată în *-ie*, ca în textele din secolul al XIX-lea

[99] Nici substantivele în *-agiu*, neutre, nu fac pluralul decît în *-ii*, niciodată în *-ie*, ca în secolul al XIX-lea.

56. Diftongul *ie* apare monoftongat în *marte (CRP.* 103), *mercure (PE.* 596), *decembre (PE.* 577).[100]

57. Neaşteptate sub condeiul unui autor oltean sînt fonetismele cu diftongul *îi* redus la *î* după consoana labială *m* : *mîne (CRP.* 53), în loc de *mîine,* şi *mînii (PE.* 648), *mînile (PE.* 568), în loc de *mîinii* şi *mîinile.*[101]

58. Diftongul *uo* din *majestuos* este suprimat, în majoritatea cazurilor apărînd, în locul formei literare, *majestos* şi *majestoasă* (*CRP.* 64, *EM.* 424, *PE.* 585, 586, 609, 632), dar este păstrat în alte adjective, recent intrate în limbă, ca *defectuos (PE.* 645), *infructuos (PE.* 540).

59. Datorită asemănării în rostire dintre consoana labială surdă *b* şi perechea ei sonoră *p*, *şurub* (< germ. *Schrube*) apare şi sub forma *şurup* (*PE.* 624).[102]

60. Adjectivul şi adverbul *complet,* verbul *(a) completa* şi substantivul *completare* apar uneori şi sub formele *complect, (a) complecta* şi *complectare.* Aceste derivate din adjectivul *complect,* refăcut sub influenţa altor adjective asemănătoare (*corect, direct, perfect*), sînt socotite de majoritatea lingviştilor ca greşeli, ca abateri de la normele limbii şi sînt puse pe seama neatenţiei celor care le rostesc şi le scriu astfel.[103] Unii însă [104], poate mai aproape de adevăr, le consideră „variante" ale formei literare.

61. Alături de literarul şi frecventul *viciu* (< fr. *vice*), este folosit, rar, şi *viţiu* (< lat. *vitium*).[105] Tot aci se cuvine să menţionăm pe *capriţ* (< fr. *caprice*)[106] prezent alături de forma literară, dominantă prin frecvenţă, *capriciu* (< it. *capriccio*)[107], şi pe *conştiinţiozitate*[108] (<*conştiinţios* < *conştiinţă* < fr. *conscience*, lat. *conscientia).*

---

[100] Vezi şi supra, § 10.

[101] Folosirea frecventă a formei *mîni* permite presupunerea că ar putea fi vorba de o alterare a textului de către un tipograf moldovean sau transilvănean.

[102] Fenomenul e vechi şi răspîndit în limba noastră. Vezi în acest sens variantele *pătule* (varietate de mere) — singura formă admisă de *DEX* — şi *bătule, bazar* şi *pazar, bergamote* şi *pergamute* (deşi aici intervine şi etimonul, francez — pentru prima formă, grecesc — pentru a doua), *şurubelniţă* şi *şurupelniţă* (variantă admisă de *DEX)* şi, în fine, ca să încheiem surîzînd această notă, *poporul* şi *boborul* (titlul unei celebre schiţe de I. L. Caragiale).

[103] În *DAR* (tomul I, partea I) stă scris : „formă greşită, născută probabil subt influenţa lui *direct,* din ce în ce mai întrebuinţată, mai ales în Moldova şi de oamenii mai puţin îngrijiţi". Cît de „puţin îngrijiţi" sînt N. Iorga şi Iorgu Iordan (moldoveni) şi Tudor Arghezi (oltean), care folosesc forma *complect,* urmează să hotărască, în timp, limba română însăşi. Notăm aci doar că Tudor Arghezi folosea deliberat forma *complect,* fiind de părere că *t* din *complet* (cuvînt împrumutat din limba fr., *complet,* pronunţat *complé*), are nevoie, în limba noastră, pentru a putea fi bine rostit, de „proteza" lui *c.*

[104] Printre ei, şi autorii *Dicţionarului explicativ al limbii române (DEX).*

[105] *Viţii (CRP.* 42, 86), *viţioase (CRP.* 61).

[106] *Capriţii (CRP.* 95), *capriţioasă (CRP.* 52, 54), *capriţioşi (CRP.* 52).

[107] Dacă forma *capriciu* s-a impus în dauna lui *capriţ,* în schimb, în domeniul „comercial", forma *comerciu* (< it. *commercio*), care apare în *CRP.* 91 (dar într-un citat), nu a rezistat în faţa formei *comerţ* (< fr. *commerce* > *comers* > *comerţ*).

[108] *Conştiinţiozitate* (*PE* 584, 625, *Voc.* 665) ; *conştiinţiozităţii* (*PE.* 593, 604), 604), dar *conştiincios (Voc.* 661).

62. *Văgaş* (*PS.* 145) în loc de *făgaş* (< ung. *vágás*), considerat de *DAR* „formă mai nouă", pare să se datoreze, ca şi *şurup*, unei confuzii între labiala surdă *(f)* şi perechea ei sonoră *(v)*.[109]

63. *Cestiune*[110], de inspiraţie etimologistă, frecvent îndeosebi în publicaţiile periodice cu caracter politic dintre anii 1860—1880, ridiculizat de I. L. Caragiale („Sunt cestiuni arzătoare la ordinea zilei"), apare uneori, în ediţiile de bază, alături de forma *chestiune*, dominantă.

64. Substantivele neologice în *-um*, *maximum* şi *minimum*, apar şi sub formele reduse silabic, neliterare, dar foarte răspîndite, în parte din cauza dificultăţilor de pronunţare[111], *maxim*, *maximul* şi *minimul* (care presupune o formă de singular nearticulat *minim*).[112]

65. *Corupt* este scris (şi desigur că era şi rostit) *conrupt*.[113] Lingviştii, în majoritatea lor, nu admit prezenţa acestui *n*, socotindu-l parazitar, deşi admit că vocabula este formată cu prefixul *con-*, al cărui *n* a fost însă asimiliat de *r* următor, de unde şi formele *corrumpere* (lat.), *corrompre* (fr.), *corrompere* (it.) etc. Şi totuşi, acest *n* parazitar apare nu numai în scrierile unor autori „puţin îngrijiţi", ci şi în textele unor scriitori ca N. Iorga, I. Teodoreanu, Tudor Arghezi, care nu pot fi suspectaţi că ignorau norma ortografică, nu cunoşteau istoria cuvîntului, formele lui din limbile neolatine şi nici că nu aveau o ureche sensibilă, atît la eufoniile cît şi la cacofoniile limbii române. Îndrăznesc să mi se pară că una din cauzele ostracizării acestor forme este neglijarea, în argumentare, a nuanţei, sau, mai bine zis, a ceea ce profesorul Iorgu Iordan numea undeva, cu o potrivită expresie goetheană adaptată la lingvistică, „afinitatea electivă dintre sunete". Îmi permit să observ că dacă în cazurile similare, *corespunde*, *corespondenţă* etc., cuvinte scrise şi rostite de subiectele mai puţin sau deloc cultivate *conrespunde*, *conrespondenţă* etc., nazalizarea lui *u*, *o* din a treia silabă sprijină şi înlesneşte rostirea corectă a cuvintelor, în cazul cuvintelor *corupe*, *corupt*, *corupere* etc. pronunţarea devine dificilă din cauza lipsei în silaba (silabele) următoare a unei vocale nazalizate, de care beneficiază însă corespondentele lor din limbile neolatine. Faptul că de-a lungul istoriei lor aceste cuvinte au fost scrise (şi desigur şi rostite) nu numai *conrupe*, *conrupt*, *conrupere*, dar şi *corumpe*, *corumpt*, şi chiar *conrumpător* (N. Iorga)[114], ar putea, presupunem, să ofere sugestii pentru o eventuală reabilitare a lui *conrupe*, admis deocamdată[115] numai ca variantă neliterară alături de *corupe*.

66. Indicînd fie o influenţă fonetică germană, fie una italiană (mai puţin probabilă), consoana sonoră *z* înlocuieşte în unele cuvinte, dar inconsecvent, consoana surdă *s*: *bazmele*, *despotizm*, *entuziazm*, *inochentizmul*, *organizm*, *perzistă*, *premizele*, *prizma*, *repulziune*.[116]

---

[109] Nu este însă exclusă nici posibilitatea unei false regresiuni, nici aceea a unei greşeli de tipar comise de un culegător „ungurean".

[110] Vezi *CRP.* 31, 60 ; *PS.* 110, 170 ; *EM.* 390, 399, 416, 437, 488.

[111] Cf. Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 94.

[112] Vezi, de ex., *PS.* 159, 371 ; *PE.* 556, 592.

[113] Vezi, de ex., *CRP.* 57.

[114] Cf. *Dicţionarul limbii române (DAR)*, sub voce.

[115] Cf. *DAR* şi *DEX*.

[116] Vezi, de ex., în ediţia de faţă, urmînd succesiunea cuvintelor citate : *PE.* 623, *CRP.* 18, *PS.* 175, *PE.* 597, *PS.* 204, 341, 146, *EM.* 473, *PS.* 289. 352, 150, *EM.* 511.

67. Adjectivul *muscular* (< fr. *musculaire*) este scris uneori *mușcular*[117], alteori *mușchiular*[118], fonetisme ce reflectă tendința, vădită și în alte cazuri[119], de-a asimila neologismele la sistemul fonetic al limbii române.

68. Grupul consonantic *sc* din tema singularului unor substantive, care, în mod normal, azi ca și pe vremea lui C.R.-M., alternează la plural cu grupul consonantic *șt (mască/măști, muscă/muște* etc.), apare, în cîteva locuri, neschimbat la pluralul adjectivului neologic *brusc* (< fr. *brusque*) : *brusce* (*PS.* 347, *EM.* 518, *Voc.* 718) — veche formă de plural feminin —, sau alternînd cu *șc* : *brușce* (*PS.* 370). Această formă reflectă o veche particularitate fonetică a limbii române : trecerea grupului consonantic *sc*, urmat de vocală palatală, la *șc*, particularitate care a influențat și cîteva forme din flexiunea adjectivului *ascetic* și din a substantivelor *degenerescență* și *oscilare*, scrise *așcetici* (*PE.* 601), *degenereșcenții* (*PE.* 595), *oșcilări* (*PS.* 222). Menționăm tot aci folosirea de către C.R.-M. — numai o singură dată — a străvechiului fonetism *(să) mișce* (*PE.* 558) pentru *(să) miște.*

69. Consoana *ș* din rădăcina variantelor neliterare *falș, falșă, falșe, falșitate, falșifica, falșificaseră, falșificarea* etc.[120] indică etimologia lor germană *(falsch)*, pe cînd *s* din rădăcina variantelor literare *fals, false, falsitatea, falsifica, (să) falsifice, falsificat, falsificată* etc. indică etimologia lor latină *(falsus)* sau italiană *(falso).*

70. Tot unei confuzii între consoana surdă și perechea ei sonoră[121], de astă dată între *ș* și *j*, se datorește prezența formelor * așișderea* (*PS.* 175)[122], în loc de *așișderea, oblosită* (*PE.* 625), în loc de *oblojită, șgheabului* (*PE.* 559) în loc de *jgheabului.*

71. Grupul consonantic *cs (x)* prezintă două aspecte surprinzătoare, dacă nu uităm că textele în care apar poartă semnătura unui profesor universitar, membru al Academiei. Primul este notarea (deci și pronunțarea) lui *cs (x)* cu *s*, ca în scrierea și rostirea celor mai puțin dedați cu dulcea zăbavă a cărților : *esceptie* (*CRP.* 65), în loc de *excepție, esercitată* (*CRP.* 95), în loc de *exercitată, escursiuni* (*PS.* 188), în loc de *excursiuni, justapunere* (*PS.* 341. *PE.* 560), în loc de *juxtápunere.* Chiar dacă încercăm să ne consolăm cu observațiile că formele greșite reflectă fie puternica tendință de dispariție a grupului *cs* în vorbirea curentă, fie puternica influență a graiului popular din Oltenia asupra limbii lui C.R.-M., fie, în fine, tendința de „românire“ a unor neologisme prin adaptarea lor la rostirea curentă, faptul în sine nu devine mai puțin grav.

Al doilea aspect, oarecum derivat din primul, dar mai grav decît acela întrucît are ca urmare schimbarea sensurilor a două cuvinte, constă în confundarea fonetică a grupului *cs (x)* cu *cț* în *reflexiune* și *reflecțiune*, cel dintîi luînd adesea locul celui de-al doilea (*PS.* 212, 221, *PE.* 527, 562). Confuzia nu este proprie lui C.R.-M., ci mai mult sau mai puțin generală, substantivele *reflecție* (respectiv *reflecțiune*) și *reflexie* (respectiv *reflexiune*) avînd, după cum ne asigură și *Dicționarul explicativ al limbii române (DEX)*, ambele înțelesuri. Totuși o nuanță de sens, mai bine zis o preponderență a înțelesului unuia asupra accepțiunii celuilalt, corespunzătoare unei „specializări“, este perceptibilă în cazul celor două substantive, primul, *reflecție* (respectiv *reflecțiune)*, desemnînd mai cu seamă, dacă nu cumva numai, procesul intelectual al gîndirii, al meditării, pe cînd cel de-al doilea, *reflexie* (respectiv *reflexiune*), mai cu seamă sau chiar numai fenomenul fizic. Nimeni nu ar publica azi, și nu ar fi publicat nici în perioada (așa-numită) dintre cele două războaie mondiale, o culegere de cugetări ale lui Voltaire (de exemplu) cu titlul *Reflexii ale lui Voltaire* și cu atît mai puțin *Reflexiuni ale lui Voltaire*, fără să provoace (atunci !) condeiele ironice prin sugestia de „reluare a flexiunii“ pe care o conține aspectul formal al cuvîntului *reflexiune.* Pe cînd un titlu ca *Reflexia totală a luminii* sau *Reflexiunea totală a luminii* nu ar fi provocat nici o reacție persiflantă. *

---

[117] Vezi, de ex., *PS.* 124, 209, 286, *PE.* 577.

[118] Vezi, de ex., *PS.* 123.

[119] Vezi supra, § 42, 50, 53 ; infra, § 69, 71, 74, 75, 81, 84, 86, 88, 89, 246.

[120] Vezi, de ex., *CRP.* 8, 11, 14, 15, 37, 59, 100, *PS.* 235. 289.

[121] Vezi supra, § 59, 62, 66.

[122] Această formă este atestată încă din secolul al XVI-lea (cf. Ovid Densusianu, *Op. cit.*, vol. II, p. 163).

72. Adăugăm aci că pluralul adjectivului *ortodox* este adesea format fără palatalizarea consoanei finale și fără alternanța consonantică normală *cs/cș*, adică nu *ortodox/ortodocși*, ci *ortodox/ortodoxi* (*CRP*. 62).

73. Adjectivul *dîrz,-ă, dîrji,-ze* (< sl. *drŭzŭ*), atestat încă din secolul al XVIIlea, apare, la singular feminin, și sub forma regională *dîrjă* (*CRP*. 13).

74. Am abordat mai sus, referindu-ne la grafiile din edițiile de bază, chestiunea neologismelor[123]. Adăugăm acum cîteva alte precizări și exemple.

Dacă substantivul *șofer* este scris *șofeur*, grafie ce vrea să indice pronunția *șofȫr*, motiv pentru care am și păstrat-o, în schimb alte neologisme cu vocala *ö* în formele originare apar în forme asimilate limbii române. Menționăm, alături de *seniori* (scris și *segnori* < fr. *seigneurs*), pe *farsor* (< fr. *farseur*) și *juisor* (< fr. *juiseur)*. Un alt neologism folosit de C.R.-M. într-o formă asimilată sistemului fonetic al limbii române, dar care, fiind concurat de cuvintele echivalente vechi, nu a pătruns în lexic, este substantivul plurale tantum *freuri* (*CRP*. 55), preluat din limba franceză (*frais* = „cheltuieli“). Tot din limba franceză sînt luate și formele neologice *abondent* (*PE*. 582), *abondanță* (*PE*. 586), *abondență* (*PE*. 620), *feodal* (*CRP*. 61), *fonda (EM*. 476), *fondare (PS*. 134), pe care limba literară le-a acceptat sub formele „românite“ *abundent, abundentă, abundență, feudal, funda* și *fundare*, care sînt de asemenea folosite în edițiile de bază. *Piano* (*CRP*. 25, *PS*. 340) (< fr. *piano*, it. *piano*, germ. *Piano*) și *tempo* (*PE*. 643) (< it. *tempo*), care au fost astfel adoptate de limba românească[124], prezintă caracteristica morfologică de a apărea sub aceste forme chiar și atunci cînd poziția lor în frază impunea articularea cu articol enclitic (*pianoul, tempoul)*. Literarul dar nu și eufonicul *contor*[125] apare, în edițiile de bază și în textele ediției de față, cu variantele *contoar* și *contuar*, nemenționate în *DEX*[126]. Neologismele *brahman, budism* și *mahomedan* au fost menținute ca în edițiile de bază: *braman* (< fr. *brahman* — pronunțat cu *h* aspirat), *buddhaism*[127] — o încercare nereușită de formare a termenului comun prin derivare din numele propriu Buddha — și *mahometan* (< fr. *mahométan*).

---

* Că avem de-a face cu o confuzie, ne-o dovedește însuși C.R.M., într-unul din articolele grupate la finele acestei antologii, în care citim: „Voiesc să vă supun concluziile la care eu am ajuns în urma unor îndelungate *reflectări* asupra învățămîntului public“ *(SA*. 774).

[123] Vezi § 27.

[124] *Piano* numai ca variantă neliterară a lui *pian.*

[125] În paranteză sublineară fie zis, etimonul acestui cuvînt (al cărui plural literar este *contoare)* nu pare a fi vocabula germană *Kontor*, cum sugerează *DEX*-ul, de vreme ce majoritatea textelor românești, pînă și cele mai vechi, în speță cele de la mijlocul secolului al XIX-lea, consemnează formele *comptoar, comptuar, comtoar, comtuar, contoar, contuar*, ci cuvîntul francez *contoir* devenit *contoar, contuar)*, al cărui plural *contoare (contuare)*, va fi ajuns, prin asimilare progresivă și deformare caragialescă, la *contori*, din care a fost refăcut singularul *contor*, cu pluralul *contoare.*

75. În legătură cu aspectul fonetic al neologismelor, remarcăm că multe din numeroasele dublete considerate de normele actuale ale ortografiei și ortoepiei ca neliterare, pe care cititorul le va întîlni în ediția de față, vădesc tendința de a „români" formele cuvintelor de origine latină, împrumutate însă, majoritatea, din limba franceză, prin întoarcerea lor la sursa originară și remodelarea după normele de evoluție fonetică ale altor cuvinte, vechi, de origine latină, din limba română. Alteori „românirea" neologismelor s-a făcut prin derivare de la forme deja existente, sau, cînd etimonul cuvîntului se găsea într-o limbă neolatină, prin traducerea sau adaptarea acelui cuvînt. La exemplele date pînă acum întîmplător, prin referire la alte chestiuni[128], dar care se potrivesc și aici, adăugăm încă vreo cîteva: *anticitate* (*CRP.* 41 *PS.* 226) (< lat. *antiquitas, -atis), advocat* (*PS.* 313), *advocații* (*PS.* 108), (< lat. *advocatus), capetele de operă* (*CRP.* 10) (< it. *capo d'opera), consecinți* (*CRP.* 81 : „noi, românii de astăzi, sîntem *consecinți* cu gusturile strămoșilor noștri") (< lat. *consequens, -tis), consimțimînt* (*CRP.* 3) (adaptat după fr. *consentement*, dar derivat din verbul *(a) simți* (< lat. *sentire), consunelor* (*PS.* 298 (adaptat după fr. *population*, dar derivat din *popor* (< *lat. populus*), *supraordinat* (*PS.* (*EM.* 506) (adaptat după fr. *coordoner*, dar derivat din verbul *ordina* < lat. *ordino, are), desemn, desemnurile* (*PS.* 120, *SA.* 764) (adaptat după fr. *dessin*, dar derivat din *semn* < lat. *signum*)[129], *Evangeliei* (*CRP.* 69, *PS.* 147), *Evangelii* (*CRP.* 74) (adaptat după fr. *evangile*, dar derivat din lat. *evangelia*), *poporațiune* (*CRP.* 49) tat după fr. *population*, dar derivat din *popor* (< *lat. populus*), *supraordinat* (*PS.* 203, 327)[130].

76. Alte variante fonetice neliterare, vechi, populare sau culte: *bunioară* (*CRP.* 4, 7, 31, *PS.* 110, 134, 194, *EM.* 394, 428, 437)[131], *chihlibar* (*CRP.* 7) (< tc. *kehlibar), coprinde* (*CRP.* 28, *PS.* 367, *EM.* 436), *(să) coprindă* (*CRP* 21), *coprinzătoare*, (*CRP.* 33), *danțului* (*PS.* 142, *PE.* 627) (< germ. *Tantz.* fr. *dans*[132]), *elini* (*PS.* 137, 140) (< ngr. *Ellin), fantaziile* (*CRP.* 103) (< ngr. *fantasia), germine* (*PS* 213, 221) (< lat. *germen, -inis), gigante* (*PE.* 569) (< it. *gigante*), *inimic* (*PS.* 271), *inimice* (*PS.* 262), *inimicii* (*PS.* 147) (< lat. *inimicus, -i), israiliți* (*CRP.* 101) (< sl. *Israil), manuscript* (*Voc.* 688) (< lat. *manuscriptum,-i), mînăstirea* (*PE.* 598), *monastirile* (*CRP.* 62) (< sl. *monastyri), nedomirirea* (*CRP.* 34) (< *domiri* < bg. *domerja), nouri* (*CRP.* 83, *PS. 204*)[133], *oleioasă* (*EM.* 471)[134], *patriarcală* (*CRP.* 100) (<fr. *patriarcal*), *păiajen, păiajenului* (*Voc.* 687), *pîrău* (*PE.* 559)[135], *premeni*

---

[126] Care reține însă, ca variantă a literarului *repertoriu* (pl. *repertorii)* pe *repertuar* și recomandă ca unică formă corectă *fermoare).*

[127] Vezi supra, § 24.

[128] Vezi supra, § 27, 42, 46, 50, 53, 61, 66, 67, 69, 74; vezi și infra § 81, 84, 86, 88, 89, 246.

[129] Vezi și *desemna* (= „a indica", „a numi") (*PS.* 120, 232) (adaptat după fr. *dessigner*, dar prin lat. *designare*, cu ajutorul substantivului *semn), desemnat* (*PS.* 362), dar și *designează* (*CRP.* 77) (< fr. *dessigner).*

[130] Vezi supra, *coordinatele.*

[131] Variantă regională, muntenească, a adverbului *bunăoară.*

[132] Vezi supra, § 61.

[133] Formă veche și populară din *nuăr* > *nuor* > *nour*, cu metateza lui *o* din hiatul *uo*.

[134] Formă veche și populară (< bg. *olej*).

[135] Formă veche, populară și normală de singular a pluralului *pîraie.*

(*PS.* 383), *premenirea* (*PS.* 383), *premenirile* (*PS.* 381) (< sl. *premeniti*), *prooroci* (*EM.* 407), *proorocita* (*EM.* 422), *proorocire* (*PS.* 206, *PE.* 595), *proorocirile* (*PE.* 554), *proorocii* (*PS.* 174)[136], *rezolvită* (*PE.* 565, 640) (< germ. *resolvieren*), *ridicul* (*CRP.* 15, 127, *Voc.* 670) (<lat. *ridiculus*)[137], *schinteia* (*Voc.* 708), *schinteiere* (*Voc.* 708), *schinteietoare* (*PE.* 600), *(să) tîlmăcească* (*EM.* 417), *turbure* (*CRP.* 102), *(să se) turbure* (*PS.* 220), *turburat* (*PE.* 596). *turburată* (*EM.* 415) *turburare* (*PS.* 249, 368), *turburarea* (*PE.* 596) (< lat. * *turbulus* < lat. *turbidus*)[138], *vestmînt* (*CRP.* 83, *PE.* 552, *Voc.* 691) (< lat. *vestimentum*)[139].

FONETICA SINTACTICA

Din domeniul foneticii sintactice semnalăm următoarele trei abateri principale de la normele gramaticii românești :

77. Folosirea numeralului ordinal cu formă de adjectiv invariabil *întîi*, cînd este precedat de substantiv, numai sub forma *întîia*[140] : „ediția *I-a*" (*EM.* 389, *Voc.* 683) ; „partea *I-a*" (*EM.* 391) etc.

78. Folosirea frecventă a numeralelor ordinale de la „doi" în sus, cînd acestea determină un substantiv feminin precedent, fără articolul posesiv *a* : *„faza treia"*, *„faza șasea"*, *„partea III-a"* (*PS.* 287, *EM.* 391) ; uneori, cînd numeralul, marcat printr-o cifră, precede substantivul, deci cînd nu poate fi vorba de contragerea articolului enclitic *a* al substantivului și al articolului posesiv următor, acesta totuși lipsește : *„3-a ediț"*.[141] ; alteori, mai ales după numeralele ordinale scrise cu cifre romane sau arabe, fenomenul se complică : dacă e vorba de un substantiv feminin care precede numeralul, contragerea dintre articolul enclitic al substantivului și articolul posesiv *a* este completată cu lipsa și a articolului enclitic al numeralului : *„Partea II"*[142], iar dacă numeralul este precedat de un substantiv masculin sau neutru, lipsește fie articolul posesiv *al*, fie articolul hotărît enclitic *le* + adverbul *-a*, fie lipsesc amîndouă : *„secolul XVII-lea"*, *„secolul al XVII"*. „secolul al XIX", „secolul XVIII" (*EM.* 394, 407)[143].

---

[136] O singură vocală între consoane identice poate părea insuficientă, de aceea vocala se dublează, slavul *proroku* a devenit astfel în românește *pooroc*" (Acad. Alexandru Graur, *„Capcanele" limbii române*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 36).

[137] Menționînd forma *ridicul* printre variantele neliterare folosite de C.R.-M., nu înseamnă că o considerăm înșine o abatere de la norme, ci doar că am luat ca punct de referință ale acestor adnotări preliminare *Îndreptarul ortografic, ortoepic și de punctuație*. Ediția a III-a, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971, *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române (DOOM)*, (ed. cit.) și *Dicționarul explicativ al limbii române (DEX)*, care au acceptat și promovează forma *ridicol* (prezentă și în textele ediției de față, de ex. la p. 53 și p. 122). Din fericire, alte cuvinte din aceeași serie, ca *fascicul*, *vehicul*, pronunțate *fascicol* și *vehicol* de cei ce vorbesc (și scriu) la întîmplare limba românească, parcă după modelul „legătorului de cărți" din *Poarta neagră*, care rostește *altol /altul, coțit / cuțit, minimol /minimul, regimol /regimul*, au scăpat deocamdată de alterarea... literară care le pîndește.

[138] Cf. Ovid Densusianu, *Op. cit.*, vol. I, p. 113.

[139] Falsă regresiune de inspirație etimologistă.

[140] Cu o singură excepție : *EM.* 403.

[141] Am corectat toate aceste greșeli cu ajutorul parantezelor drepte.

[142] Vezi infra, *EM.* 434.

[143] Am corectat asemenea forme cu ajutorul parantezlor drepte — *secolul [al] XVII-lea, secolul al XVII [-lea]* etc. — cînd se găseau în text, dar le-am menținut, necorectate, în titluri : *Partea II, Capitolul III* etc.

79. Am reprodus mai sus[144] cîteva grafii fără implicații fonetice, des întîlnite în edițiile de bază. Transcriem aci cîteva construcții artificiale, din cele numite de acad. Iorgu Iordan „imposibile, care n-au existat și nu există în românește“[145], obținute prin cultivarea hiatului sintactic și prin evitarea eliziunii, probabil din năzuința de a da frazei o ținută cît mai „scriptică“ : *„le a* înlesnit“ (*CRP.* 8), „medicul care *te a* îngrijit“ (*CRP.* 11), „existența *își o* datorește omul naturei“ (*CRP.* 32)[146], *„te ai aștepta“* (*CRP.* 34), „atîta *îi se pare* lui de sigură“ (*PE.* 449), „pe *de-a întregul*“ (*PS.* 144), *„de a îndoasele“* (*PS.* 379), *„le au cunoscut“* (*PE.* 560. 566), *„în o* experiență ideală“ (*EM.* 499), „universul a fost produs *prin o* cauză“ (*PE.* 606), „să se indice *prin o* denumire potrivită“ (*PE.* 638), *„din o* preocupare filosofică“ (*PE.* 604) etc. Menționăm că, neconsiderînd asemenea prețiozități formale ca simple superfluități grafice, nu am eliminat prin trăsură de unire hiaturile (*le-a* în loc de *le a*, *te-a* în loc de *te a*, *ne-au* în loc de *ne au* etc.), întrucît trăsura de unire ar fi creat niște diftongi și triftongi sintactici subiectivi — eufonici, este adevărat —, dar grija pentru eufonie nu poate justifica intervenția editorului în text.

MORFOLOGIA

I Substantivul

80. Substantivul masculin. *cartof* (sg.), *cartofi* (pl.) apare la plural și cu desinența *-e* — *cartofe* (*PS.* 366) — caracteristică substantivelor feminine (*cartofă* — *cartofe*) și celor neutre (*cartof* — *cartofe*).

81. Neologismele *atom* și *emul,* masculine în limba literară, sînt și feminine în textele lui C.R.-M. : *atomele* (*PS.* 243 333), *atomelor* (*PS.* 174), *emulă* (*CRP.* 77).[147]

82. Substantivul masculin *centru,* din sintagma *centru nervos,* nu face totdeauna pluralul cu desinența *-i,* cum ar trebui după norma gramaticală, ci uneori și cu desinența *-e* — *centre nervoase* (*PS.* 298, 340) — lăsînd impresia unei „dezertări“ de la genul masculin în favoarea genului neutru. În realitate, forma *centre nervoase* este o reminiscență dintr-o vreme anterioară lui C.R.-M., cînd numai această formă era corectă, cealaltă, *centri nervoși* (dominantă în textele antologiei), reprezentînd tendința din ce în ce mai puternică de trecere la genul masculin a substantivelor neutre care denumeau, la un moment dat, obiectele și sistemele din domeniul științelor și tehnicii[148].

83. Substantivul feminin *flacără* păstrează uneori, în formele de plural, pe *a* accentuat nealternat cu *ă* : *flacări* (*EM.* 471), în loc de *flăcări.*

84. Substantivele feminine *favoare* și *perioadă* sînt dublate de formele lor vechi, de genul neutru, *favor*[149] și *period,* dar numai la singular : *favorul* (*PE.* 571), *defavorul* (PS. 238), *period* (PS. 161).

---

[144] Vezi p. LXV.
[145] *Op. cit.*, p. 44.
[146] Vezi și infra, § 97 și § 244.
[147] Nu am întîlnit însă nici singularul *atomă,* ceea ce ne permite să presupunem că s-ar putea să fie vorba de un substantiv neutru *(atom — atome),* și nici pluralul *emule.*
[148] Vezi supra, § 81, *atom — atome.*
[149] Ridiculizat de Caragiale, dar cultivat de V. Alecsandri, care a promovat și apărat și forma *onor.*

85. Substantivul feminin *ceartă*, care în mod normal face pluralul cu alternanța vocalică *ea/e* și desinența *-uri*, *certuri*, se abate de la regulă prin forma de plural *certe*, învechită și pe vremea lui C.R.-M. (*CRP*. 88).

86. *Grimasă* primește, la plural, în locul desinenței *-e*, literare, desinența *-uri*, populară și învechită (*CRP*. 80).

87. Substantivul neutru *minut* (sg.), *minute* (pl.) apare la singular și cu desinența *-ă*, *minută* (*PS*. 158), proprie singularului substantivelor feminine, dar cu sensul de diviziune a timpului.

88. Substantivul neutru *sofism* apare dublat de forma veche, terminată în *-ă*, care-l transformă în substantiv feminin : *sofismă* (*CRP*. 83, 84, 85, *PS*. 385).

89. Neologismul *motor* — *motoare*, substantiv neutru și în limba literară de pe vremea lui C.R.-M., apare la plural și sub forma ciudată *motori*, deci asimilat substantivelor masculine : „*motorii* cei mai puternici ai fabricilor" (*PS*. 294). Această schimbare a genului se datorește fie tendinței de trecere la masculin a substantivelor neutre care denumeau obiecte din domeniul tehnicii [150], fie influenței exercitate asupra condeiului autorului de forma originară, din limba franceză, unde *moteur* este de genul masculin, fie unei influențe a limbii italiene, limbă în care *motorul* este de asemenea masculin (*il motore* — *i motori*), fie, în fine, unei apropieri de substantivele masculine nume de agent în *-tor* — *călător*, *cititor*, *director*, *gladiator*, *învățător*, *semănător* etc.

90. Substantivele feminine *boală*, *roată*, *școală*, care în limba literară actuală fac pluralul în *-i* — *boli*, *roți*, *școli* —, deci cu alternanța vocalică *oa/a* și cu palatalizarea consoanei finale, apar și cu pluralul în *-e*, fără alternanță vocalică și fără palatalizarea consoanei finale : *boale* (*EM*. 470), *roate* (*PS*. 227), *școale* (*PE*. 625, *ŠA*. 746), forme culte, folosite mai intens la finele secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, din năzuința de a păstra în flexiunea nominală vechea desinență *-e*, specifică și tradițională pentru pluralul substantivelor feminine. Aceste forme nu au reușit să se impună în limba literară și au devenit, în raport cu tendința puternică a substantivelor feminine de a înlocui desinența *-e* prin desinența *-i*, artificiale. [151]

91. Din aceeași năzuință, combinată, poate, cu teama de a nu greși punînd desinența mai nouă, *-i*, în locul celei considerate a fi corectă, *-e*, numeroase substantive feminine terminate la singular în *-ă* (și cîteva în *-e*) fac pluralul în *-e* [152], nu în *-i*, ca în limba literară actuală, care, în acest caz, ca și în altele de altminteri, nu se deosebește de limba literară folosită pe vremea lui C.R.-M. : *aptitudinele* (*PS*. 265, *Voc*. 658), *atitudinele* (*PE*. 555), *comandele* (*CRP*. 14), *criticele* (*EM*. 481), *datinele* (*CRP*. 20), *epoce* (*CRP*. 42, *PS*. 138, 209, 314, 352, *EM*. 479, 528, 569) [153], *fabricele* (*PS*. 294, *Voc*. 659) [154], *grijele* (*PS*. 169), *imaginele* (*PS*. 291, 300) [155], *loje* (*CRP*. 61), *lozince* (*EM*. 436), *mașinele* (*PS*. 333) [156], *opincele* (*CRP*. 56),

---

[150] Vezi supra, § 82.
[151] Cf. *Gramatica limbii române*, ed. cit., vol. I, p. 69.
[152] Cf. Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 20—21, 67.
[153] Vezi infra, § 97.
[154] Vezi infra, ibidem.
[155] Vezi infra, ibidem.
[156] Vezi infra, ibidem.

pagine (*PS.* 277), *paginele* (*EM.* 482)[157], *patimele* (*PS.* 174). *piedicele* (*Voc.* 722), *regulele* (*PS.* 129, *EM.* 441), *republicele* (*CRP.* 5), *strade* (*CRP.* 79, 95), *verigele* (*PS.* 226, 292), *viețele* (*CRP.* 62)[158].

92. Fie din cauza tendinței rostirii populare de a închide vocala *e* în poziție neaccentuată, transformînd-o în *i*[159], fie din necunoașterea regulei gramaticale, numeroase substantive feminine terminate la singular în *-ă*, care în mod normal ar trebui să facă pluralul în *-e* și, la forma articulată cu articol enclitic, în *-ele*, fac pluralul și în *-i*, *-ile* : *capodoperile* (*Voc.* 719), *cunoștinți* (*PS.* 183), *daraveri* (*CRP.* 80), *inteligențile* (*CRP.* 68), *literile* (*PS.* 170, *Voc.* 688), *numerile* (*PS.* 175), *operile* (*CRP.* 10, *Voc.* 733, *PS.* 126, 140, 146, *PE.* 526), *operilor* (*CRP.* 48, *Voc.* 685, 734), *pietrile* (*PE.* 528), *secoli* (*PS.* 160), *secolilor* (*EM.* 468). *sferile* (*PE.* 543), *suferinți* (*CRP.* 16).

93. Cîteva substantive de genul neutru, terminate la singular în consoană, fac pluralul cu desinențele *-uri* și *-e* : *albumuri* (*SA.* 755), *destinuri* (*PE.* 624), *tiparurile* (*EM.* 406), *profite* (*CRP.* 84), *stratele* (*CRP.* 91, *SA.* 755), în loc de *albume, destine, tipare, profituri, straturi.*

94. Altele, care în mod normal ar trebui să facă pluralul cu desinența *-i*, de vreme ce la singular se termină în *-iu* — *beneficiu* — *beneficii, mediu* — *medii, spațiu* — *spații* —, fac pluralul tot în *-uri* : *beneficiurile* (*CRP.* 95), *mediuri* (*PE.* 648, *Voc.* 651), *spațiuri* (*EM.* 418, 427).

95. În schimb, dacă se poate spune așa, substantivul *simbol*, care ar trebui să facă pluralul cu desinența *-uri*, ca *bal* — *baluri, dialog* — *dialoguri, potop* — *potopuri, resort* — *resorturi* etc., apare uneori, la plural, și sub forma puțin obișnuită *simboale* (*PS.* 123, 143, 170, 175, 216, *EM.* 489, *Voc.* 694), indicînd, probabil, ca și *profite*[160], intenția autorului de a evita desinența *-uri*, „simțită ca arhaică și populară“[161]. Aceleiași intenții i se datorește, probabil — dacă nu cumva va fi vorba de o năzuință stilistică rămasă fără reflex în pagină —, forma greșită de plural a substantivului neutru *excurs* — *excursuri*, devenit, sub pana autorului, *excursii* : „[...] o cale care să ne ferească de *excursiile* prea lungi în domeniul nețărmurit al «artei în genere» și să ne ducă mai direct la ceea ce trebuie să cunoaștem în propria noastră viață literară“ (*SA.* 744).

96. O excepție bizară de la excepția admisă că substantivele neutre terminate în *-u* semivocalic neprecedat de *o* fac pluralul în *-uri* (în loc de *-ie*) il oferă *pustiu*, care apare și sub forma *pustii* : „actualul pretins împărat al *pustiilor* Saharii“ (*CRP.* 14), unde s-ar putea să fie vorba de o preluare — voită ?, accidentală ? — a formei *pustii* din expresia eufemistică populară „ducă-se pe pustii“, sau (și această ipoteză ni se pare mai plauzibilă decît prima) de pluralul substantivului

---

[157] Vezi infra, ibidem.

[158] Adăugăm acestei înșiruiri de exemple observația că și adjectivele cunosc asemenea forme de plural (*micelor* — CRP. 14). Este de presupus, dacă ținem seama și de formele de genitiv-dativ singular articulat la care trimitem prin notele de mai sus, că aceste forme de plural în *-e* în loc de *-i*, care dau un aspect vetust paginilor lui C.R.-M., erau, în graiul filosofului, mult mai numeroase decît ne lasă să întrevedem exemplele date, printre ele figurînd, probabil, și substantive ca, de pildă, *critice, culture, lampe, logice, mănușe, metafizice, nature, omide, patime, rane* etc.

[159] Vezi supra, § 44.

[160] Vezi supra, § 93.

[161] Cf. Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 70—71. Vezi și supra, § 93, 94.

feminin *pustie.* În acest caz, bineînțeles că referirea la „excepția bizară de la excepția admisă", din începutul paragrafului, rămîne fără obiect.

97 Formele de genitiv-dativ singular nearticulat și articulat ale substantivelor aparținînd declinărilor I (în *-ă*) și a III-a (în *-e*) sînt scrise adesea cu desinența *-i* în loc de *-e* : (unei) *cunoștinți (PS.* 132, *EM.* 431), (unei) *experienți (PS.* 285), (unei) *inteligenți (CRP.* 68)[162] (unei) *voinți (PS.* 230, *Voc.* 740) ; cu desinența *-e* în loc de *-i* : (unei) *ordine (PS.* 342) și, în consecință, cu desinența *-ii* în loc de *-ei : atmosferii (PE.* 611), *camerii (CRP.* 84), *conștiinții (PS.* 186, *PE.* 563), *dependenții* (*PE* 562), *dependinții* (*Voc.* 665)[163], *experienții* (*PS.* 216, 288, *EM.* 397, *PE.* 637, *Voc.* 686, 700). *metropolii* (*CRP.* 44), *operii* (*PS.* 137), *pietrii* (*PS.* 226, 336), *științii (PS.* 167. *EM.* 431), *vrajii (PE.* 598)[164] ; cu desinența *-ei* în loc de *-ii : acțiunei (PS.* 194), *adaptărei (PS.* 312), *adîncimei (Voc.* 708), *altoirei (Voc.* 714), *amăgirei (PS.* 197), *amintirei (Voc.* 681), *aplicațiunei (PS.* 359), *biruinței (PE,* 612). *bisericei (Voc.* 681), *boalei (CRP.* 20, *Voc.* 718)[165], *cetăței (PS.* 127), *civilizațiunei (CRP.* 95), *cînepei (PE.* 624), *corelațiunei (PS.* 192), *conservațiunei (PS.* 192), *conservărei (Voc.* 708), *constituirei (PS.* 232), *convingerei (PS.* 246), *creațiunei (Voc.* 690), *criticei (CRP.* 7, *PS.* 107, 199), *cucerirei (PS.* 146), *culturei (CRP.* 20, 48, *PS.* 130, 141, 146, 195, 312, *PE.* 600, *Voc.* 685, 733, *SA.* 748), *deplasărei (Voc.* 724), *durerei (Voc.* 702), *devenirei (PE.* 539), *epocei (PE.* 573)[166], *erorei (PS.* 218)[167], *explicărei (PS.* 309, 372), *expunerei (EM.* 390), *fabricei (PS.* 269)[168], *fericirei (PS.* 126, 190), *firei (PS.* 193, *Voc.* 656, 661), *fricei (Voc.* 697), *frumuseței (PS.* 229, 300), *gîndirei (PS.* 300, *EM.* 398), *gravitațiunei (PS.* 236), *iernei (Voc.* 651), *imaginei (PS.* 120, *PE.* 626, *Voc.* 724)[169], *iubirei* (*PS.* 253, *EM.* 448), *îmbrăcămintei* (*Voc.* 723)[170], *înțelegerei (PE.* 586), *învîrtirei (Voc.* 648), *lampei (Voc.* 721)[171], *legei (PS.* 177, 192, 221, *EM.* 497), *limbei (Voc.* 692), *literaturei (CRP.* 8, *SA.* 750), *lînei (PE.* 624). *logicei (PE.* 538. 566, *Voc.* 679), *lovirei (PS.* 286), *lumei (CRP.* 5, *PS.* 127, 165, 169, 185, 248, 311, *Voc.* 652, 677), *luminei* (*PS.* 176, 236. *PE.* 600), *mașinei* (*Voc.* 660, 662)[172], *mănușei (EM.* 518), *măsurătoarei (PS.* 175, 235), *menirei (PE.* 566), *metafizicei (EM.* 389, 391, 393, *SA.* 744), *minței (PS.* 173, 293, 310), *misiunei (Voc.* 738), *mișcărei (SA.* 760). *mulțimei (PS.* 212, *Voc.* 719, 725, 734, 737), *muncei (PS.* 382), *naturei (CRP.* 11, 32, *PS.* 116, 121, 128, 130, 166, 174. 236, 312, *PE.* 535, 539, 576, 611, *Voc.* 622), *noțiunei (PS.* 208), *noutăței (PE.* 537), *oglinzei (EM.* 412, 415), *omenirei (PS.* 152, 157, *PE.* 541, 549, *Voc.* 652), *omidei (PS.* 287)[173], *ordinei (PE.* 636), *organizațiunei (PS.* 131). *originei (CRP.* 4), *paginei (PS.* 201)[174], *pasiunei (Voc.* 720), *părței (PS.* 172), *personalităței (PE.* 549), *pisicei (PS.* 230), *plăcerei (PE.* 570), *poli-*

---

[162] Consecința confuziei între desinențele *-e* și *-i* este, în acest caz, forma de genitiv-dativ plural articulat *inteligenților*, în loc de *inteligențelor*, deci confundarea prin omonimie a substantivului *inteligență* cu adjectivul *inteligent.*

[163] Vezi supra, § 46.

[164] Și fără cuvenita alternanță vocalică *a/ă.*

[165] Formă derivată din pluralul *boale* (vezi supra, § 90), caz tipic de omonimie morfologică ; vezi mai departe și *lampei, omidei, ranei, școalei, valoarei.*

[166] Vezi supra, § 91.

[167] Și *eroarei* (*EM.* 453).

[168] Vezi supra, § 91.

[169] Vezi supra, § 91.

[170] Deci fără alternanța consonantică normală *t/ț* și fără palatalizarea consoanei finale.

[171] Fără alternanța vocalică normală *a/ă.*

[172] Vezi supra, § 91.

[173] Fără alternanță consonantică și fără palatalizarea consoanei finale, ca în forma literară actuală *omizii* ; caz tipic de omonimie morfologică.

[174] Vezi supra, § 91.

ticei (*PS.* 110, *PE.* 528, *Voc.* 725, *SA.* 767), *practicei* (*PE.* 684), *pregătirei* (*PS.* 167, *Voc.* 670), *presiunei* (*PE.* 639), *procedurei* (*CRP.* 99), *producțiunei* (*PS.* 366), *profesiunei* (*Voc.* 668), *puterei* (*PE.* 553), *ranei* (*CRP.* 88)[175], *rațiunei* (*PS.* 125, 212, *PE.* 600, 609), *răbdărei* (*PS.* 272), *realităței* (*PE.* 549), *regiunei* (*Voc.* 723), *religiunei* (*CRP.* 38, *PS.* 303), *selecțiunei* (*CRP.* 102), *solidarizărei* (*Voc.* 710), *stărei* (*CRP.* 67), *structurei* (*PE.* 614, *SA.* 748, 774, 775), *școalei* (*PS.* 113, *PE.* 630, *Voc.* 671), *tehnicei* (*Voc.* 661), *tinereței* (*Voc.* 724), *transmiterei* (*Voc.* 671), *țărei* (*CRP.* 16, *PS.* 330, *EM.* 389), *uitărei* (*Voc.* 705), *urcărei* (*PS.* 302), *valoarei* (*PS.* 137, 140, 154, 186, 311, *SA.* 761), *vieței* (*CRP.* 10, 31, 35, *PS.* 129, 130), *vocei* (*Voc.* 668), *vremei* (*CRP.* 20, *PS.* 265, *PE.* 549)[176]. Adăugăm că unele din aceste forme apar cîteodată și de două-trei ori pe aceeași pagină, și paralel cu formele corecte sau, mai bine zis, evoluate, cu desinența în *-ii*.

98. Numeroase substantive feminine terminate la nominativ singular nearticulat în *-i -e* silabe (de tipul *biologie, burghezie, civilizație, energie* etc.), fac genitiv-dativul singular articulat adăugînd la rădăcina cuvîntului nu terminația eufonică *-ei*, recomandată de normele limbii literare, ci terminația *-ii*, corespunzătoare rostirii neliterare : *afirmațiii,* (*PE.* 539), *atotputerniciii* (*CRP.* 104), *biologiii* (*PE.* 542), *burgheziii* (*PS.* 370), *civilizațiii* (*PS.* 366, *PE.* 599), *constituțiii* (*PE.* 535), *construcțiii* (*PE.* 547), *contemplațiii* (*PE.* 631), *educațiii* (*PE.* 618), *energiii* (*PE.* 624, 629), *euforiii* (*PE.* 596), *evoluțiii* (*EM.* 466), *familiii* (*PE.* 601), *filosofiii* (*PE.* 627), *gravitațiii* (*EM.* 504, *PE.* 544), *justițiii* (*PS.* 372, 382), *materiii* (*PS.* 126, 161, 165, *PE.* 535, 631), *mizeriii* (*PS.* 371), *obștiii* (*CRP.* 10), *opiniii* (*PS.* 374, 384), *pedagogiii* (*PE.* 581), *poeziii* (*PS.* 143), *psihologiii* (*CRP.* 38), *sclaviii* (*PE.* 552), *speciiii* (*PE.* 549). *țăriii* (*PS.* 315), *teoriii* (*PE.* 604), *tradițiii* (*PE.* 538), *vocațiii* (*Voc.* 702).[177]

99. Genitiv-dativul numelor proprii de genul feminin, atît al celor de persoane cît și al celor geografice, nu se abate de la trăsătura filologică dominantă a textelor lui C. R.-M. : alternarea formelor literare cu cele neliterare, de limbă veche sau de limbă vorbită. Și în acest caz formele corecte alternează cu cele necorecte, în care este prezentă confuzia dintre terminațiile *-ei* și *-ii* : *Americei* (*CRP.* 57), *Europii* (*CRP.* 14), *Franței* (*CRP.* 73), *Saharii* (*CRP.* 14) și *Catinchei* (*Voc.* 704), *Catinchii* (*ibidem*), ultimele două forme reflectînd un mod caracteristic graiurilor din Muntenia de a forma genitiv-dativul substantivelor (proprii și comune) terminate în *-ca, -ga*[178], care, deși nepotrivit normelor flexiunii nominale românești, a fost acceptat totuși ca normă a limbii literare.[179]

II Articolul

100. Deși constituie o problemă de „acord“, deci de sintaxă, semnalăm totuși aci abaterile — numeroase — de la normele limbii literare în folosirea articolului posesiv sau genitival :

---

[175] Fără alternanța vocalică normală, *a/ă*.

[176] Bineînțeles că această confuzie se extinde și asupra adjectivelor feminine în genitiv-dativ : *întregei* (*PS.* 163, *EM.* 455, *PE.* 555), *tinerei* (*PE.* 531), *vechei* (*CRP.* 28, 33, *SA.* 713).

[177] Majoritatea acestor genitiv-dative sînt scrise, în edițiile de bază, cu *-ii*, greșeală pe care am corectat-o peste tot în ediția de față.

[178] Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 76.

[179] Vezi *Gramatica limbii române*, ed. cit., vol. I, p. 89.

a) foarte frecvente sînt cazurile de utilizare a formei invariabile *a*, populare şi tradiţionale[180], în loc de *al* (*CRP.* 15, 37, 38, 63, 104, *PS.* 193, 317, 360, *EM.* 401, *PE.* 531, 548, 595, 603, 609, 610, 622, 626, 639, *Voc.* 710, 726, 730), în loc de *ai* (*CRP.* 41, *PS.* 348, 362, *PE.* 619), în loc de *ale* (*CRP.* 37, 51, 62, 75, 76, 83, 99, 100, *PS.* 133, 265, 272, 301, 330, 339, 355, 359, *EM.* 494, 514, *PE.* 541, 549, 562, 572, 575, 580, 588, 595, 600, 603, 635, 636, 638, *Voc.* 671, 701, 715, 733);

b) adesea, încercările de-a evita folosirea formei invariabile *a*, simţită ca necorectă, duc la alte dezacorduri — aparent mai grave, pentru că nu au nici măcar scuza automatismului bazat pe o veche tradiţie orală —, provocate de înlocuirea lui *a* prin *al* şi prin *ale*: „gradul de complexitate *al* centrilor de asociaţiune“ (*CRP.* 25); „Înlăuntrul cetăţii sau *al* statului“ (*PS.* 127); „planul de cucerire *al* naturii“ (*PS.* 223); „fenomenul de gravitare *al* corpurilor cereşti“ (*PS.* 255); „nu putem deduce nimic asupra organismului animal şi *al* transformărilor sale“ (*PS.* 345); „fermentul de activare *al* cercetărilor filosofice“ (*EM.* 436); „mijloace de găsire *ale* adevărului“ (*EM.* 475).[181]

III Adjectivul

Adăugăm la consemnările incidentale de pînă acum, privind aspectele neliterare ale adjectivului în antologia de faţă[182], încă vreo cîteva:

101. Prezenţa formei regionale de singular *roş* (*EM.* 492) a adjectivului *roşu*. Adjectivele invariabile *asemenea* şi *atare* apar deseori acordate în număr cu substantivele pe care le califică: „scrierile produse în *asemeni* condiţiuni“ (*CRP.* 51); „*Asemeni* oameni nu pot fi şi ei creştini?“ (*CRP.* 59); „*asemeni* reflexiuni“ (*PS.* 198); „*asemeni* tendinţe“ (*PS.* 213); „*asemeni* judecăţi“ (*PS.* 216); „*Asemeni* păreri nu stau izolate“ (*EM.* 427); „*asemeni* presupuneri [...] nu se întemeiază pe o ştiinţă sigură“ (*PE.* 578); „existenţa unei *atari* identităţi“ (*EM.* 440) „*asemeni* îndeletniciri“ (*Voc.* 704).[183]

102. Femininul plural al adjectivului *rar* apare uneori sub forma neregulată, populară, *rari* (în loc de *rare*), probabil datorită influenţei formelor de plural *mari, tari*: situaţiuni [...] mai *rari*“ (*CRP.* 39); „cazuri foarte *rari* (*Voc.* 679); „cu foarte *rari* excepţiuni“ (*Voc.* 717)[184]. Semnalăm tot aci şi forma de feminin plural neliterară *vitregi* (în loc de *vitrege*): „din cauza condiţiilor *vitregi* ale trecutului istoric“ (*Voc.* 735).

103. Adjective care prin originea sau însuşirea exprimată nu au grade de comparaţie, ca *superior, inferior, esenţial, extraordinar, sublim, principal, perfect, imperfect, fundamental, elementar, radical, integral, complet, universal, mediocru* etc. apar adesea atît la gradul comparativ, cît şi la gradul superlativ: „o realitate *mai deplină* ca părţile“ (*CRP.* 27); „aserţiuni *mai principale*“ (*CRP.* 28); „popoare *mai superioare*“ (*CRP.* 50); „scop *mai superior*“ (*CRP.* 58); „dispoziţiuni *mai sublime*“ (*CRP.* 60), „*mai imperfect*“ (*PS.* 154); „*mai nepieritoare*“ (*PS.*

---

[180] Prezentă în mai toate textele româneşti, din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XX-lea.

[181] Vezi şi *PS.* 265, 297, *EM.* 422, 485, 510, *PE.* 624, *PS.* 186. *Voc.* 726, 730.

[182] Vezi supra, § 60, 65, 67, 72, 73, 97 (nota sublineară 176).

[183] Vezi şi *CRP.* 59, 76, *PS.* 107. Fenomenul este mult mai frecvent decît îl sugerează aceste cîteva exemple.

[184] Vezi şi *Voc.* 734.

155) ; „aparențe *mai inferioare*“ (*PS*. 161) ; „*mai fundamentale*“ (*PS*. 181) ; „*mai elementare*“ (*PS*. 302) ; „*mai integral*“ (*PS*. 311) ; „*mai complect*“ (*PS*. 321) ; „*mai original*“ (*EM*. 430) ; „*mai esențial*“ (*EM*. 491) ; „*mai sintetic*“ (*PE*. 612) ;[185] „*[cea] mai fundamentală*“ (*CRP*. 72) ; „*cea mai superioară*“ (*PS*. 124) ; „*cel mai elementar*“ (*PS*. 222) ; „*cele mai superioare*“ (*PS*. 242) ; „*cei mai secundară*“ (*PS*. 303) ; „*cei mai geniali*“ (*PS*. 379) ; „*cea mai completă*“ (*EM*. 393) ; „*cel mai desăvîrșit*“ (*EM*. 443) ; „*cel mai elementar* (*EM*. 503) ; „*cele mai esențiale*“ (*EM*. 510) ; „*cele mai extraordinare*“ (*Voc*. 658) ; „*cea mai clasică*“ (*Voc*. 702) ;[186] iată și două exemple de superlative absolute : „*foarte inferior*“ (*PS*. 140) ; „*foarte imperfect*“ (*PS*. 154).

IV Pronumele

104. Forma neaccentuată a pronumelui personal de persoana a III-a singular *îi* este folosită, neobișnuit și neeufonic, în locul lui *i*, deși este urmat de pronumele *se* : „într-o vreme *îi se* aduceau atîtea laude“ (*CRP*. 44), „atîta *îi se* pare lui“ (*EM*. 449).[187]

105. Forma neaccentuată a pronumelui personal de persoana I plural în cazul dativ, *ni*, este folosit și independent, adică și fără a fi urmată de un alt pronume : „legile [...] nu *ni* sunt cunoscute“ (*PS*. 267). Ținînd seama de faptul că autorul era oltean și că *ni* apare rar în această formulă, presupunem că nu e vorba de un fenomen fonetic vechi și regional (închiderea lui *e* la *i*), ci de o influență de prestigiu lingvistic.[188]

106. Uneori pronumele personal de persoana a III-a feminin **dînsul, dînsa** ține locul numelor de lucruri, ca în graiul moldovenilor.[189]

107. Formele pronumelui de întărire sau, mai bine zis, ale adjectivului pronominal **însumi, însămi, înșine, însene, însuți, însăți, înșivă, însevă, însuși, însăși, înșiși, înseși, însele,** apar, în majoritatea situațiilor, neacordate în persoană, gen, număr și caz cu substantivele sau pronumele pe care le determină, reduse, de cele mai multe ori, la forma persoanei a III-a feminin singular **însăși,** folosită în loc de **însuși** (*CRP*. 3, 8, 37, 51, 70, 95, *PS*. 175, 286, 302, 303, 307, 311, 320, 352, 359, 383, *EM*. 509, *PE*. 537, 546, 562, 644), de *înșiși* (*CRP*. 13, 57, *PS*. 321, 329, *PE*. 548, 570, 601) și de *înseși* (*CRP*. 24, 29, 30, 33, 37, 39, 57, 85, 95, *PS*. 181, 236, 239, 256, 266, 274, 296, 301, 302, 303, 317, 322, 334, 336, 367, 368, 374, *EM*. 428, 438, 440, 446, 464, 508, *PE*. 535, 560, 618, *Voc*. 673). Alteori neregularitatea, „înlesnită“ și de sensul adverbial „chiar“ pe care îl are forma invariabilă *însăși*, este extinsă și asupra altor forme. Astfel, *însuși* (pers. III m. sg.) apare în locul lui *însăși*

---

[185] Alte exemple de asemenea comparative în *CRP*. 44, *PS*. 108, 124, 144, 154, 195, 236, 247, 330, 339, 352, 364, *EM*. 393, 397, 415, 416, 424, 425, 445, 446, 459, 507, *PE*. 535, 539, 573, 581, 589, 590, 612, 634, *Voc*. 722. Exemplul din *PS*. 236 merită totuși să fie evidențiat, întrucît textul respectiv conține un comparativ absurd, intensificat prin locuțiunea adverbială *pe cît* : „suprimarea *pe cît mai radicală*“.

[186] Alte exemple de superlative în *CRP*. 21, *PS*. 151, 321, 332, *EM*. 431, 436, 449, 479, 492, *PE*. 590, 635.

[187] Vezi și supra, § 79.

[188] După cum se știe, N. Iorga scria numai așa („omul care *ni* trebuie“), iar Al. Vlahuță folosea și el forma *ni* pentru *ne* (Unde *ni* sînt visătorii ?).

[189] Cf. *PS*. 381.

(PS 273) și înșiși (pers. III m. pl.) în locul formei de persoana a III-a feminin plural înseși (PE. 539, 571, 574, 593). Acestei serii de confuzii i se adaugă un aberant înșile (PS. 230, 348, PE. 587) pentru însele (obținut probabil prin contaminarea formelor înșiși și însele), care înlocuiește forma de masculin persoana a III-a plural înșiși.

108. Pronumele relativ-interogativ *care* este folosit frecvent, la plural, și sub forma mai veche *cari*, atît la masculin, cît și la feminin și neutru (*CRP*. 10, 12, *PS*. 107, 108, 109, 144, 161, 185, *EM*. 394, 403, 496, *PE*. 526, 528, 563, *Voc*. 651, 656, 660, 683, 688, 738).

109. Grupul *ceea ce* — forma feminină a „pronumelui sui generis" *cel ce* —, alcătuit dint-un pronume demonstrativ și unul relativ, apare adesea sub forma pretențioasă, pseudocultă, dar greșită, *aceea ce* (*PS*. 134, 141, 149, 214, 217, 297, 311, 312, 315, *EM*. 413, *PE*. 551, 590, 603, *Voc*. 652, 659, 678, 685, 698, 718), și pe deasupra și redundantă într-o sintagmă ca „în *aceea ce* privește" (*PS*. 274).

110. Pronumele demonstrativ masculin *acesta*, apare, la genitiv-dativ singular, și sub forma *acestui* (*PS*. 125), în loc de *acestuia*; la nominativ-acuzativ plural, alături de forma corectă *aceștia*, apare uneori și forma familiară *acești* (*PS*. 217, 221, 292, *EM*. 447), iar la genitiv-dativ plural, alături de *acestora*, și *acestor* (*PS*. 208).

111. Forma literară de feminin în nominativ-acuzativ plural *acestea* este concurată de forma regională fără *-a*, *aceste* (*CRP*. 41, 50, 75, 93, *PS*. 216, 279, *EM*. 411, *Voc*. 725).

112. Formele fără *-a* apar și la pronumele demonstrativ al depărtării, atît la masculin singular — *acel* (*PS*. 220), în loc de și paralel cu *acela* —, cît și la feminin plural — *acele* (*PS*. 110, 179, 198, 279, 295, 311, *EM*. 492, *Voc*. 718), în loc de și paralel cu *acelea*.

113. Nominativ-acuzativul plural al pronumelui nehotărît *oricare* este uneori *oricari* (*PS*. 188).[189]

114. Pronumele nehotărîte *oricare*, *oricine* și *orice* sînt înlocuite frecvent de variantele lor „considerate mai expresive"[190], *orișicare* (*EM*. 401, 458, 469, 484, *PE*. 540, 543, 545, 546, 558, 606, 615, 625, 628, 631, 633, 635. 638 etc.), *orișicine* (*EM*. 494 *PE*. 533, 626, *SA*. 770, 779 etc.) și *orișice* (*CRP*. 43, 59, *PS*. 120, 195, 198, 206, 212, 243, 245, 276, 288, 289, 297, 298, *EM*. 389, 397, 400, 414, 419, 424, 430, 446, 455, 460, 466, *PE*. 526, 534, 536, 543, 545, 548, 551, 552, 554, 557, 560, 591, 595, 646, *Voc*. 652, *SA*. 777, 778, 779, 780 etc. *Fiecare* apare, la genitiv-dativ, sub forma adjectivului nehotărît *fiecărui* (*PS*. 231), în loc de *fiecăruia*.

115. Semnalăm de asemenea folosirea variantelor populare *nimenea* (*PS*. 367) și *nimenui* (*CRP*. 89) ale pronumelui negativ *nimeni*, precum și a formei culte de pronume negativ în dativ *nicicui* (*PS*. 374).

---

[189] Vezi supra, § 108.
[190] Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 327—328.

V Numeralul

La cele semnalate pînă acum[191], adăugăm :

116. Folosirea formei vechi *amîndorora* (*PS.* 365), de genitiv-dativ, a numeralului colectiv *amîndoi*, cu valoare substantivală.

117. Prezența parazitară a prepoziției *de* înaintea numeralului ordinal, probabil din cauza confuziei, curentă în graiul popular, între numeralele ordinale și adverbele de timp și de loc cu care cele dintîi se aseamănă, dacă nu cumva va fi fost la mijloc intenția de face „stil“ prin imitarea construcțiilor populare de tipul „văr de-al doilea“, „nevastă de-a doua“ etc. Iată cîteva citate ilustrative : „Acelaș caz și cu exagerațiunea *de a doua*“ (*EM.* 435) ; „În cazul dintîi avem o ipoteză idealistă, iar în cazul *de al doilea,* o ipoteză energetică“ (*EM.* 493) ; „fenomenele de conștiință care constituiesc aspectul *de al doilea* al realității“ (*EM.* 498) ; „Starea *de a două* [...] este absolut identică cu starea dintîi“ (*EM.* 500).

118 (În declinarea numeralelor ordinale este folosit, în locul pronumelui demonstrativ *cel, cea,* urmat de prepoziția *de,* pronumele demonstrativ *acel, acea* (*PS.* 312, *PE.* 581).

VI Verbul

119. Verbele *apărea, dispărea* și *prevedea* ilustrează, în antologia de față, tendința quasi-generală a verbelor de conjugarea a II-a (în *-ea)* de a trece la conjugarea a III-a (în *-e):* „înainte de *a apare*“ (*Voc.* 672, 728), *„ar apare“* (*CRP.* 10, *PS.* 236), *„a dispare“* (*CRP.* 38, *PS.* 355), *„vor dispare“* (*PS.* 237), *„ar dispare“* (*PS.* 376), *„a prevede“* (*PS.* 257), „nu putem *prevede*“ (*PS.* 233), „putem *prevede*“ (*PS.* 287, *EM.* 410), „cînd totul se putea *prevede*“ (*EM.* 425), „nimeni nu le poate *prevede*“ (*PE.* 608).

120. *A rămîne* mărturisește prin cîteva forme, îndeosebi de viitor I, influența exercitată de verbele de conjugarea a II-a asupra celor de conjugarea a III-a : *„va rămînea“* (*PS.* 109, 134).

121. Alte verbe, vechi și neologice, au forme flexionare duble, după conjugarea I (în *-a)* și după conjugarea a IV-a (în *-i): adăuga, adăoga* și — mai rar — *adăogi* (*PS.* 112)[192], *descrie* și, mai rar, *descri* (*CRP.* 51, *PS.* 329), *prefera* și, mai rar, *preferi* (*PS.* 271), *repeta* și, mai rar, *repeți* (*CRP.* 72, *PS.* 283), *rezolva* și, mai rar, *rezolvi* (*PS.* 282, 351, *EM.* 458, 505, *PE.* 565).

122. Verbele de conjugarea I *desfășura* și *înconjura* au, la timpul prezent al modurilor indicativ și conjunctiv, persoanele a III-a singular și plural, și formele vechi, populare și regionale, fără alternanță vocalică și cu accentul schimbat de pe penultima pe antepenultima silabă : (el, ea, ei, ele) *desfășură* (*CRP.* 33, 41, *PS.* 133, 157, 166, 221, 226, *EM.* 396, *PE.* 550, *Voc.* 612, 691, *698*, și (el, ea, ei, ele) *să desfășure* (*PS.* 213, *PE.* 573), în loc de (el, ea, ei, ele) *desfășoară* și (el, ea, ei,

---

[191] Vezi supra § 16, 33 (nota 60), 77, 78.

[192] *Adăoga* mărturisește prin abstractul verbal *adaos* (*EM.* 499) apartenența și la conjugarea a III-a : *adaoge,* formă veche, atestată încă din secolul al XVI-lea (cf. Ovid Densusianu, *Op. cit.*, vol. II, p. 126).

ele) *să desfășoare* ; (el, ea, ei, ele) *înconjură* (*Voc.* 717) și (el, ea, ei, ele) *să înconjure* (*PS.* 181, 197), în loc de (el, ea, ei, ele) *înconjoară* și (el, ea, ei, ele) *să înconjoare.*

123. Verbul derivat *(a) susține* are, la indicativ prezent, persoana I singular, pe lîngă forma literară *(susțin),* dominantă, ca frecvență, și forma neliterară, iotacizată, *susțiu* (*PS.* 255) ; *(a) resimți,* de asemenea verb derivat, are la conjunctiv prezent, persoana a III-a singular, pe lîngă forma literară *(să resimtă),* frecventă, și forma neliterară, iotacizată, *să resimță* (*CRP.* 70).

124. Foarte numeroase sînt verbele de conjugările I și a IV-a, atît vechi cît și neologice, care primesc la prezentul indicativ și conjunctiv, persoanele I, a II-a și a III-a (ultima și la singular și la plural), sufixele flexionare *-ez* și *-esc* : *aberează* („*aberează* încă multe energii sufletești, din cauza plusului lor de viață, spre misticism" — *PE.* 601), *constituiesc* (*EM.* 394), *să contempleze* (*EM.* 423), *elimineează* („corpul social biruitor o *elimineează*" — *CRP.* 9 ; „această ipoteză *elimineează* cu desăvîrșire hazardul" — *EM.* 509), *se elimineează* („eroarea vechei psihologii *se elimineează* prin următorul raționament" — *EM.* 462), *să se elimineze* (*PS.* 170), *imitează* („civilizațiunea *imitează* — *CRP.* 41 ; *Voc.* 719, 734), *să imiteze* (*Voc.* 736), *se îndreptează* („ei *se îndreptează* cu toții spre știința biologiei" — *EM.* 482), *se îngrijorește* („el nu *se îngrijorește* de lucruri — *CRP.* 90), *însemnează* (*Voc.* 724), *înăbușește* (*CRP.* 99), *se perindează* (*PS.* 265), *se rezumează* (*PS.* 225), *se sprijinesc* (*EM.* 491), *trebuiesc* („Nouă ne *trebuiesc* alte exemple de imitat ; nouă ne trebuie alt gen de inovatori" — *PS.* 353), *trebuiește* (*EM.* 483) etc. Asemenea forme, unele de-a dreptul bizare *(aberează, îngrijorește),* deși sînt concurate de altele, fără sufixele flexionare *-ez* și *-esc,* ca de pildă : *anticipă* (*Voc.* 652), *se concèntră* („Rostul său *se concèntră* în fericirea sa personală" — *CRP.* 14), *se invèntă* (*Voc.* 707), *se îngùstă* (*PS.* 270), *procedă* (*PS.* 241, *Voc.* 703), *să proceadă* (*PS.* 121), *să se raporte* (*PS.* 214), *să serve* (*PS.* 175) etc., în majoritatea lor neologisme, sau poate tocmai pentru că, neologisme fiind, încă nu erau adaptate la normele morfologiei românești a verbului, contribuie la consolidarea impresiei de vetustate pe care o lasă cititorului parcurgerea lucrărilor lui C. R.-M.

125. Se remarcă o oarecare nesiguranță în formarea prezentului indicativ, persoana a III-a singular și plural, și a prezentului conjunctiv, persoana a III-a singular, de la verbele de conjugarea a IV-a : *precede* în loc de *precedă* („Tradiția *precedă* conștiinței personale. Adică, civilizația *precede* culturii" — *Voc.* 694), *descopere* în loc de *descoperă* (*PE.* 629), *înăbușe* în loc de *înăbușă* („se întinde și *înăbușe*" — *CRP.* 99), *sufere* în loc de *suferă* („Omul care *sufere*" — (*CRP.* 93)[193], *acopăr* în loc de *acoperă* („formele *acopăr*" — *CRP.* 74), *să-ți iese* în loc de *să-ți iasă* („*să-ți iese* din sfaturi" — CRP. 55).

126. Menționăm aci, deși este în fond o problemă de grafie[194], formarea greșită, în edițiile de bază, a imperfectului verbelor de conjugarea a IV-a terminate la infinitiv în *-i,* cu sufixul *-ia* în loc de *-ea* : *citia, clădia, denumia, denumiam, deosebiam, deosebiau, dobîndiau, doria, doriau, găsia, ieșiai, împărțiau, îndeplinia, lipsia, mulțumiau, netezia, numia, priviau, rătăciau, referia, săria, ser-*

---

[193] Atît în cazul lui *înăbușe* cît și în cazul lui *descopere, sufere* s-ar putea să fie vorba de un fenomen fonetic regional : deschiderea vocalei *ă* după *r, ș.* Vezi și supra, § 34.

[194] Vezi supra. p. LXV—LXXIII.

via, sfîrşia, simţia, stăpînia, străluciau, suferia, venia, vorbia. Am corectat asemenea forme, transcriindu-le cu sufixul *-ea,* folosit, de asemenea, mai frecvent recît sufixul *-ia,* în ediţiile de bază.

127. În majoritatea cazurilor, viitorul I are formele obişnuite în limba literară. Am notat o singură excepţie (care s-ar putea să fie însă greşeală de tipar) : în *EM.* 396 apare forma populară cu *a* în loc de *va* („Dar pînă *a veni* acea vreme, dacă va veni, omul totuşi trăieşte în întregimea sa"), puţin obişnuită în limba vorbită din Muntenia şi Oltenia.

128. Foarte rar — nu am notat decît două cazuri —, şi numai la persoana a III-a plural, apar formele vechi, originare, de mai mult ca perfect, fără desinenţa *-ră : adusese* (*PS.* 158) şi *avusese* (*PE.* 569).

129. Infinitul lung, substantivat, al verbelor de conjugarea I apare adesea, atît la verbele vechi cît şi la verbele neologice, „refăcut" conform normei de formare specifice, adică prin adăugarea sufixului *-re* la forma de infinitiv scurt, deci în *-are : anesteziare* (*PE.* 599), *asociare* (*PS.* 145, 242, 255, 290, 291, 310, 342, *EM.* 428, 460, 507, *Voc.* 705), *conciliarea (EM.* 503, *PE.* 613), *copiarea (PE.* 581), *depreciarea* (*PS.* 135), *despoiarea* (*PS.* 132), *deviarea (CRP.* 4, *PE.* 587, *ŞA.* 757), *diferenţiarea* (*CRP.* 10, 24, 26, *PS.* 108, 211, 264, 306, 317, 347, *EM.* 508, *PE.* 525, 586, 593, 643, 647, *Voc.* 702, 710, *SA.* 747), *disasociare* (*PS.* 243), *distanţiarea* (*PE.* 559)[195], *iniţiarea (CRP.* 88), *înapoiarea (CRP.* 7, 89), *întemeiarea (CRP.* 10, 90, *EM.* 482), *muiarea* (*PS.* 120), *plagiare* (*CRP.* 79), *studiarea* (*CRP.* 50, *PS.* 109, 322). Aceste forme, bizare în lucrări datînd de la aproape jumătatea secolului al XX-lea, sînt fie false regresiuni morfologice[196], fie reminiscenţe didactice, culturale, fie simple hiperurbanisme morfologice. Prezenţa lor pe aceleaşi pagini cu formele literare indică o anume incertitudine în aplicarea normelor gramaticale şi totodată un cuantum de conservatorism lingvistic.

130. Deşi între infinitivul lung, substantivat, şi substantivul propriu-zis există o nuanţă semantică destul de uşor de perceput[197], totuşi în textele lui C.R.-M. nu sînt puţine cazurile în care substantivele propriu-zise iau în mod nejustificat locul infinitivelor lungi, substantivate. Iată numai cîteva exemple : *aplicaţia* pentru *aplicarea* (*EM.* 647), *colaboraţia*[198], pentru *colaborarea* („O cultură ieşită din *colaboraţia* anonimilor" — *Voc.* 738), *consolaţie* pentru *consolare* (*PE.* 599), *cooperaţiune* pentru *cooperare* (*CRP.* 74), *coordinaţie* pentru *coordonare* (*PE.* 596), *cristalizaţia* pentru *cristalizarea* (*PE.* 561), *cunoştinţă* pentru *cunoaştere* („nimeni nu s-a mai încrezut să fundeze pe datele lor *cunoştinţa* adevăratei realităţi" — *PS.* 124 ; „o *cunoştinţă* sistematică asupra caracterului" — *PS.* 281, „setea sa de *cunoştinţă* adevărată" — *PS.* 333 ; „progresele [...] privitoare la *cunoştinţa* personalităţii" —

---

[195] *Distanţiarea* presupune existenţa unui infinitiv scurt *a (se) distanţia,* obţinut, probabil (dacă nu e vorba cumva de o greşeală de tipar), prin contaminare cu *diferenţia,* de care se apropie semantic.

[196] Asemenea infinitive lungi se întîlnesc în texte datînd din secolul al XIX-lea. Iată două culese din *DAR* : „Cînd punem numai două noţiuni lîngă olaltă... avem numai o *asociare* psihologică" (Maiorescu, *Logica) ;* „Romil... ia seama la toată *întemeiarea* duşmanilor" (Beldiman, *Istoria lui numa Pompilie, al doilea craiu al Romii).*

[197] „La infinitiv predomină ideea de acţiune, la substantivul propriu-zis ideea de noţiune oarecum abstractă (rezultatul acţiunii, forţa sau instituţia care săvîrşeşte acţiunea etc.)" (apud Iorgu Iordan, *Op. cit.,* p. 186).

[198] Vezi infra, § 143.

EM. 520 ; „*cunoștința* sistematizată a regulilor“ — *Voc.* 679), *dotației* pentru *dotării* (*Voc.* 652), *exagerații* pentru *exagerări* (*EM.* 435), *exagerațiuni* pentru *exagerări* (*EM.* 434), *formațiune* pentru *formare* („cultura română este în curs de *formațiune*“ — *PS.* 328), *ignoranță* pentru *ignorare* („această *ignoranță* a realității“ — *Voc.* 679), *ilustrațiune* pentru *ilustrare* (*EM.* 485), *imitația* pentru *imitarea* (*Voc.* 661), *incarnație* pentru *incarnare* (*PE.* 611), *liberațiune*[199] pentru *liberare*, sau, pentru termenul folosit astăzi, *eliberare* („*liberațiunea* [...] de sub tirania fricei necunoscutului“ — *PS.* 241), *manifestații* pentru *manifestări* („asemenea exgerații nu sunt *manifestații* trecătoare“ — *EM.* 435 ; *PE.* 600), *manifestațiile* pentru *manifestările* („*manifestațiile* diplomatice“ — *Voc.* 731), *orientație* pentru *orientare* („instinctul de *orientație*“ — *PE.* 626), *organizația* pentru *organizarea* („pe cît timp nu va ști *organizația* acestei armate“ — *PS.* 345 ; „primește cu neîncredere orice încercare de reformă în *organizația* societății“ — *PS.* 381 ; „în *organizația* muncii intră multe posibilități“ — *Voc.* 660 ; *SA*, 774), *organizației* pentru *organizării* (*Voc.* 655), *participație* pentru *participare* (*PE.* 609), *preocupațiuni* pentru *preocupări* (*PE.* 533), *relație* pentru *relatare* („ziarul *Le Temps* [...] publică o *relație* după marele discurs al ministrului“ — Voc. 731), *subordinațiune* pentru *subordinare* sau *subordonare* (*EM.* 495) etc.

Acest aspect are, ca să spunem așa, și revers, adesea în locul substantivelor propriu-zise apărînd infinitive lungi, substantivate : *afirmare* pentru *afirmație* („Ce este adevărat în această *afirmare ?* Aceea ce este adevărat și în *afirmările* teoreticienilor socialiști“ — *PS.* 356 ; „Și această *afirmare* se poate ușor dovedi prin fapte istorice“ — *Voc.* 730), *deducere* pentru *deducție* („Această *deducere* nu se poate face decît dacă proprietățile se exclud“ — *PE.* 612), *explicare* pentru *explicație* („[Faptele politicianilor români] rămîn în afară din cadrul fenomenelor asupra cărora se poate da o *explicare* științifică“ — *CRP.* 92 ; „aceasta ar fi o *explicare* ; totuși nu o *explicare* suficientă“ — *CRP.* 95 ; „*Explicarea* cea mai completă nu ar fi putut fi călăuza vieții industriale, unde în primul rînd se cere prevederea. *Explicarea* satisface logica, dar prevederea satisface [...] și tendința omului modern de a se simți liber“ — *PS.* 256) ; *funcționarea* pentru *funcțiunea* sau *funcția* („ceea ce le interesează pe acestea este numai forma sub care accidentele lumei externe pot influența *funcționarea* lor vitală — *PS.* 188) ; *opunere* pentru *opoziție* („Ea este mai mult o concepție negativă, formată prin *opunere* cu lumea experienței noastre“ — *PS.* 184) ; *procedarea* pentru *procedeul* („Ei își atrag, prin *procedarea* acesta, aparența de a fi mari învățați“ — *EM.* 390) ; *reflectarea* pentru *reflecția* („*reflectarea* nu lipsește nici acelor cari se ocupă de alte științe“ — *EM.* 393).[200]

131. Numeroase sînt cazurile de folosire a infinitivului scurt fără *a*, atunci cînd este precedat de verbul *(a) ști*, fenomen specific regional. Iată cîteva exemple : „*au știut produce*“ (*CRP.* 58), „*să știi plasa*“ (*CRP.* 97), „ea *va ști diferenția*“ (*PS.* 359), „el *va ști întrebuința* (*PS.* 381) ; „*va ști împreuna* caracterele subiective“ (*EM.* 446) ; „omul de știință experimentală *n-ar ști ce răspunde*“ (*PE.* 538) ; „Plînsul îl avea omul înainte *a ști rîde*“ (*PE.* 598) ; „*a nu ști vorbi* literar“ (*Voc.* 730) ; „Ei *știu prețui* timpul cum *știu prețui* și suprafața cultivabilă a pămîntului“ (*CRP.* 52), „*știți exprima*“ (*SA.* 758).

---

[199] În *liberațiune* poate fi lesne recunoscut cuvîntul francez *libération*. De altfel, înlocuirea substantivului derivat din infinitivul lung cu substantivul propriu-zis poartă marca influenței limbii franceze.

[200] Vezi alte exemple în *CRP.* 32, 38, 43, 51, 67, 84, 94, *PS.* 126, 130, 141, 162, 165, 180, 182, 185, 187, 195, 201, 207, 215, 219, 220, 222, 245, *EM.* 395, 398, 407, 414, 426, 427, 444, 453, 459 etc., etc.

132. Prezența, rară, a unor gerunzii neliterare, „refăcute“, de tipul *asocîndu-le* (*CRP.* 77), *variîndu-se* (*PE.* 579), în loc de *asociindu-le, variindu-se*, se explică, probabil, prin teama de a nu se abate de la norma formării gerunziului (tema de bază + sufixele modale *-înd* — pentru verbele de conjugările I, a II-a, a III-a și a IV-a în *-î* — și *ind* pentru verbele de conjugarea a IV-a în *-i*). Deci ar fi vorba de hiperurbanisme morfologice.

133. Alături de formele literare ale verbului neregulat *(a) da*, se întîlnesc, rar, formele vechi și regionale de imperfect (persoana a III-a singular și persoana a III-a plural) *dedea* (*PS.* 156, 199), *dedeau* (*CRP.* 67, *PS.* 199, *SA.* 747), de perfect simplu (persoana a III-a singular și persoana a III-a plural), *dete* (*PS.* 253, *PE.* 608), *deteră* (*CRP.* 66) și varianta (literară) a formei de persoana a III-a singular, conjunctiv prezent *să deie* (*CRP.* 101, *PS.* 206).

134. Reminiscență ortografică și fonetică din vremea latiniștilor, impusă prin școală și prin mijloacele de răspîndire a culturii, *sunt* și *suntem* apare frecvent în ediția noastră, paralel cu formele corecte *sînt* și *sîntem*, uneori chiar pe aceeași pagină.

VII Adverbul

135. Forma literară *adesea* este întrebuințată mult mai rar decît formele hibride *adeseori* și *adeseari*: „*Adeseori* în viața de toate zilele întîlnim oameni plini de toate însușirile“ (*CRP.* 12); „din această cauză rezultă *adeseori* turburarea conștiinței religioase“ (*CRP.* 60); „Fr. Nietzsche revine *adeseori*, în scrierile sale, asupra creștinismului“ (*PS.* 146); „din discuție rezulta mai *adeseori* persecuție și sacrificii de persoane“ (*PS.* 169); „Se vorbește *adeseori* de legile naturii“ (*PS.* 186); „este foarte *adeseori* contrazisă de fapte“ (*PS.* 236); „Identitatea de persoană este un ideal de care se vorbește *adeseori* în școală, dar care se întîlnește arareori în realitatea vieții“ (*PE.* 555); „ocazia aceasta se prezintă foarte *adeseori*“ (*PE.* 599); „Negreșit că există, și încă foarte *adeseori*“ (*SA.* 746); „Ele prosperă în condițiuni speciale, *adeseori* numai printr-un concurs de împrejurări fericite“ (*PS.* 145); „Se afirmă *adeseaori* [...] că eul conștient formează planul din dos al conștiinții“ (*PE.* 563) etc.

136. *Alături* apare uneori și sub forma populară, cu *-a* deictic: *alăturea* (PS. 367).

FORMAREA CUVINTELOR

I Sufixe

137. *-ător*, (f.) *-ătoare*, formă „românită“ a sufixului *-ator*, (f.)*-atoare*[201], cu care apare paralel, formează, în majoritatea cazurilor, derivate de la cuvinte relativ recent intrate în limba noastră, derivate pe care limba literară actuală le evită, probabil pentru că „nu totdeauna par a corespunde sistemului lingvistic românesc“[202]: *anticipător* (*PE.* 555, 556), *argumentator* (*PS.* 288), *asigurător* (*CRP.* 4),

---

[201] Cf. Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 163.
[202] Idem, *Ibidem.*

consunător (*CRP.* 55), *contrazicătoare* (*EM.* 395), *degradatoare* (*CRP.* 17), *determinătoare* (*PS.* 238), *explicătoare* (*PS.* 201, 202), *explicatoare* (*PS.* 161), *fascinătoare* (*EM.* 512), *interpretator* (*Voc.* 684), *îmbărbătător* (*PE.* 632), *moralizătoare* (*SA.* 748, 752), *unificătoare* (*PS.* 339, *EM.* 442, 513).

138. Vechiul sufix *-esc* nu atrage atenția decît în două situații : o dată prin prezența lui în locul sufixului *-ean*, care l-a înlocuit în multe cazuri („cultura *europenească*" — *EM.* 400)[203] și o dată prin absența lui într-un caz în care s-ar fi cuvenit să fie întrebuințat („satul *român*" — *PE.* 624, 625).[204]

139. *-ian*, care a cîștigat teren în dauna lui *-esc*, formează derivate de la nume proprii, derivate care adesea fac pluralul fără a recurge la alternanțe fonetice : *hegeliani* (*EM.* 423), *kantiane* (*EM.* 435, 446), dar, surprinzător, *kantiniene* (*PS.* 183) și *kanteniene* (*PE.* 609), în loc de *kantiene* sau *kantiane*[205].

140. *-ician*, variantă a sufixului *-ian*, formează derivate de la nume comune, care, ca și derivatele cu sufixul *-ian*, fac de multe ori pluralul fără alternanța vocalică obișnuită azi în limba literară : *fiziciani* (*PS.* 177, 178, 199, 375), *metafiziciani* (*PS.* 212, 221, 381, *EM.* 477), *matematicianilor* (*PS.* 175). *nepoliticiani* (*CRP.* 3), *politiciani* (*CRP.* 3, 19, 34, 56, *PE.* 601), *psihofiziciani* (*PS.* 206).

141. *-ism* este folosit la formarea unor derivate neașteptate : *hegelism* (*EM.* 412) și *mecanism* („Școala *mecanismului* universal" — *EM.* 410) — în loc de *mecanicism* —, formă greșită, a cărei frecvență ne împiedică să o considerăm efectul neatenției tipografului[206]. Faptul că forma corectă apare uneori chiar pe aceeași pagină cu forma necorectă este grăitor pentru incertitudinile de vocabular și de gramatică ale lui C.R.-M., evidente și în alte cazuri, printre care, de pildă, folosirea sufixului *-ist*.

142. *-ist* (m.), *-istă* (f.), sufix cu ajutorul căruia sînt formate cuvinte indicînd pe adeptul sau adepta unei doctrine, școli, atitudini etc., confirmă, prin derivatele greșite *mecanist* („*Mecanistul* vedea natura ca o uriașă mașinărie materială" — *EM.* 424), *mecanistă* („concluziile trase din filosofia *mecanistă*" — *EM.* 411), *mecaniști* (*PS.* 178) și *mecaniste* (*PS.* 178)[207], greșeala de limbă menționată în paragraful anterior ; tot o derivare greșită cu sufixul *-ist* este și substantivul *biologist*, care prin forma lui indică pe un adept al biologismului, dar care, în context, are sensul de „profesionist al biologiei" ; alte derivate cu sufixul *-ist*, de astă dată corecte dar învechite, la care limba literară a renunțat, sînt *pitagorist* (*PS.* 360), *pragmatist* (*EM.* 452), *romantist* (*EM.* 452).

143. Semn al tributului plătit stilului academic din anii 1920—1930, dar și al unui precar simț lingvistic, sufixul *-iune*, folosit pînă dincolo foarte departe de

---

[203] Vezi, în *PS.* 149, *europenești.*

[204] Cf. Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 168—170.

[205] Este vorba, evident, de o variantă redundantă și nepotrivită a sufixului *-ian*, variantă care, adăugată la numele lui Kant, evocă, mai ales în forma din *PS.*, mai mult cuhnia decît filosofia.

[206] Vezi de ex. *EM.* 482 : „În sistemul filosofic al lui Bergson, *mecanismul* este cu desăvîrșire repudiat și înlocuit cu biologismul".

[207] Iată un alt exemplu din *PS.* 194 : „filosofia materialistă și *mecanistă*, sigură pe existența reală a materiei și a legilor sale, nu se mai preocupă de condițiunile cunoștinței".

limitele lui de utilizare rezonabilă, evocă — desigur că fără voia autorului — stilul lui Rică Venturiano cu ale sale *prefațiune, opiniune, situațiune, admirațiune, inspirațiune*, al lui Farfuridi cu ale lui *ocaziune, chestiune, reviziune, constituțiune, exagerațiune*, prețiozitatea „cultă" a Ziței („la *polițiune!*") și *confuziunea* Ministrului din *Țara de Kuty*, chinuit de *obsesiunea* de a face cuiva o *confesiune* dintr-o necesitate psihologică de *civilizațiune*, cu scopul unei *consolațiuni*. Din sutele de derivate în *-iune* care contribuie copios la consolidarea impresiei de perimare lingvistică pe care i-o lasă cititorului lectura lucrărilor lui C.R.-M., reproducem aci numai cîteva zeci de cuvinte, la forma de nominativ-acuzativ singular nearticulat, presupunînd că numărul lor este suficient pentru a sugera proporțiile abuzului: *aberațiune* (*PE.* 622), *abstracțiune* (*Voc.* 675), *achizițiune* (*PE.* 562), *afirmațiune* (*PS.* 219, *EM.* 416, 434, 465), *agitațiune* (*SA.* 787), *anticipațiune* (*EM.* 501, 517, *PE.* 551), *aparițiune* (*EM.* 404, 496, *PE.* 541), *apercepțiune* (*EM.* 434), *aplicațiune* (*PE.* 546), *argumentațiune* (*PS.* 186), *asociațiune* (*EM.* 442), *aspirațiune* (*EM.* 421, 423), *atențiune* (*EM.* 515, *Voc.* 657), *atracțiune* (*Voc.* 657), *circulațiune* (*SA.* 761), *citațiune* (*EM.* 389), *coalițiune* (*CRP.* 69), *combinațiune* (*PE.* 535), *comoțiune* (*CRP.* 78), *complicațiune* (*EM.* 517), *comunicațiune* (*EM.* 400, 510), *concepțiune* (*CRP.* 27), *concluziune* (*EM.* 395, 399), *condițiune* (*EM.* 460, 504, *PE.* 535, *Voc.* 653), *configurațiune* (*PS.* 265), *confuziune* (*PE.* 562), *conservațiune* (*PS.* 192, *EM.* 497), *considerațiune* (*EM.* 517, *PE.* 547), *constelațiune* (*EM.* 403), *constituțiune* (*EM.* 510), *contemplațiune* (*PS.* 157), *contradicțiune* (*EM.* 397, 398, 428), *convențiune* (*EM.* 435), *cooperațiune* (*CRP.* 74), *corelațiune* (*EM.* 396, 400, 505, 507, *PE.* 541, 546), *creațiune* (*PE.* 635, *Voc.* 675), *decepțiune* (*PE.* 534), *declamațiune* (*SA.* 750), *definițiune* (*PS.* 251, 277), *demonstrațiune* (*EM.* 474), *derogațiune* (*EM.* 494), *direcțiune* (*EM.* 421, *Voc.* 675), *discuțiune* (*SA.* 743), *disparițiune* (*SA.* 761), *dispozițiune* (*PS.* 190, *EM.* 395, 517), *distincțiune* (*PE.* 542), *educațiune* (*SA.* 762), *emanațiune* (*EM.* 463, 464), *emigrațiune* (*PE.* 644), *emoțiune* (*EM.* 398), *enumerațiune* (*SA.* 750), *evoluțiune* (*EM.* 496, 510), *exagerațiune* (*EM.* 425, 434, 435), *explicațiune* (*EM.* 428), *expresiune* (*PE.* 572, *fluctuațiune* (*PE.* 551, *Voc.* 672), *formațiune* (*PE.* 551), *funcțiune* (*EM.* 510, *PE.* 583, *Voc.* 665), *generațiune* (*EM.* 410, *PE.* 582), *gradațiune* (*PS.* 214), *gravitațiune* (*EM.* 394, 504), *ilustrațiune* (*EM.* 485), *iluziune* (*EM.* 403, 404, 405, *Voc.* 658, 659), *imaginațiune* (*PS.* 136, *EM.* 405), *imitațiune* (*EM.* 400), *impresiune* (*EM.* 396, 438, 440, 517, *PE.* 588). *indicațiune* (*EM.* 427), *individuațiune* (*PE.* 565)[208], *inovațiune* (*SA.* 761), *instituțiune* (*SA.* 761), *intențiune* (*PE.* 562, *Voc.* 727), *introspecțiune* (*PE.* 542, 544), *intuițiune* (*EM.* 421, 520), *invențiune* (*PE.* 632), *investițiune* (*PE.* 558), *invitațiune* (*EM.* 518) *iritațiune* (*EM.* 486), *liberațiune* (*PS.* 153), *motivațiune* (*PS.* 251, 283), *mutațiune* (*Voc.* 735), *negațiune* (*PE.* 540), *obiecțiune* (*EM.* 394, 440, 505), *observațiune* (*EM.* 519), *ocaziune* (*PS.* 142, *EM.* 508), *ocupațiune* (*Voc.* 720), *opiniune* (*PS.* 306, 374), *organizațiune* (*CRP.* 26, 40), *oscilațiune* (*EM* 504), *populațiune* (*SA.* 762), *pozițiune* (*PS.* 213, 219, *EM.* 403, 506), *preocupațiune* (*PE.* 533), *pretențiune* (*EM.* 394, 426, *PE.* 574), *producțiune* (*EM.* 424), *profesiune* (*Voc.* 665, 671), *proporțiune* (*Voc.* 674), *publicațiune* (*EM.* 517), *reacțiune* (*EM.* 517), *reflecțiune* (*PS.* 329, *EM.* 516, 517), *reflexiune* (*EM.* 517), *relațiune* (*EM.* 493, *PE.* 577, 583), *religiune* (*PS.* 136, *EM.* 397, 400, *PE.* 575, 600, 615), *repetițiune* (*CRP.* 72, *EM.* 504), *reprezentațiune* (*SA* 763), *repulziune* (*EM.* 511), *revoluțiune* (*PS.* 258, *EM.* 422), *satisfacțiune* (*Voc.* 661), *secrețiune* (*PE.* 611), *separațiune* (*EM.* 478), *situațiune* (*EM.* 397, 517), *soluțiune* (*EM.* 395, 431, 442, 457, 478, 505, *PE.* 577, 634, *Voc.* 682), *speculațiune* (*PE.* 609), *subordinațiune* (*EM.* 495), *sumațiune* (*PS.* 288)[209], *tentațiune* (*PS.* 162, *SA.* 763),

---

[208] Vezi infra, § 246.

[209] Vezi și infra, § 246.

tradițiune (*CRP.* 72, *EM.* 395), *transmisiune* (*EM.* 486, *PE.* 583), *variațiune* (*PS.* 208, *PE.* 551), vocațiune (*EM.* 391, 521, *PE.* 555, 647, *Voc.* 733)[210].

Iată și cîteva exemple menite să sugereze ritmul de apariție în aceeași frază a derivatelor cu sufixul *-iune*, precum și alternanța lor cu formele fără acest sufix : „*O concepțiune* plină de *contradicțiuni*“ (*PS.* 135) ; „Pentru înlăturarea *contradicțiunilor* trebuia exclusă tocmai din *concepțiunea* cauzalității *intuițiunea* cauzei și efectului“ (*ibidem*) ; „Variațiile [...] petrecute în embrion aduc [...] *variațiuni* în organismul matur“ (*PS.* 208) ; „Conceptul *mutațiunii* face inutilă legea *selecțiunii*, dar cu atît mai utilă devine acum legea *corelațiunii* organelor“ (*PS.* 209) ; „Tot atîta de mult știu asupra puterii *gravitațiunii* cît știu și asupra puterii *asociațiunei*“ (*PS.* 255) ; „este răpit de la vechile sale *ocupațiuni* pentru a urma noii sale *vocațiuni*“ (*PS.* 320).

Renunțarea la sufixul lung *-iune* în favoarea sufixului scurt *-ie* duce, în cîteva cazuri, la forme tot atît de anormale : *colaborație* („o cultură ieșită din *colaborația* anonimilor“ — *Voc.* 738), *orientație* („instinctul de *orientație*“ — *PE.* 626)[211]. Uneori, reducerea aceluiași morfem *-iune* la *-ie* nu este lipsită de primejdia alterării sensului. De ex., cuvîntul *manifestațiune* are atît nuanța infinitivului lung, substantivat, cît și nuanța formei cu sufixul *-ie*, dar *manifestație* a păstrat o singură valoare semantică, aceea de „demonstrație“ (de masă sau individuală), lăsînd cel de al doilea sens, de exteriorizare a sentimentelor, de activitate, infinitivului lung, substantivat. Deci nu se poate scrie fără... pericol „asemenea exagerații nu sunt *manifestații* trecătoare“ (*EM.* 435) sau „*manifestațiile* diplomatice“ (*Voc.* 731), în loc de „manifestări trecătoare“ și „manifestările diplomatice“. La fel stau lucrurile și cu alte cuvinte, ca, de pildă, *organizațiune, organizație* și *organizare, participațiune, participație* și *participare, perfecție* și *perfectare, relațiune, relație* și *relatare* etc.[212], ba chiar și cu *consolațiune, consolație* și *consolare*, cea de-a doua formă, *consolație*, fiind azi oarecum „compromisă“, deci pe cale de dispariție, atît din cauza preferinței generale pentru infinitivul lung, substantivat, cît și, probabil, din cauza sentimentului vorbitorilor, nejustificat logic (dar sentimentele nu au nevoie de justificări logice pentru a-și impune adevărurile !), că forma în discuție face parte din aceeași familie de cuvinte și de înțelesuri cu *insolație*.

144. *-aș* servește la construirea adjectivului *industriaș* („Omul este un animal *industriaș*“ — *PE.* 598), formă preferată de scriitorii din secolul al XIX-lea[213], sinonim al lui *industrios* (= „sîrguincios“, „muncitor“, „silitor“, „cu talent de meșteșugar“), folosit în limba literară contemporană în locul lui *industriaș*, care a căpătat alt sens.

145. *-ește* contribuie la formarea adverbelor, rar utilizate în limba scrisă, *filosoficește* („*Filosoficește* [...] ea nu se poate susține“ — *PS.* 231), *istoricește* („[acestea] sunt, *istoricește* vorbind, de o dată recentă“ — *PS.* 246), *logicește* („soluția care se deduce *logicește*“ — EM. 477), *matematicește* („nu putem prezice *matimaticește*“ — *PS.* 255 ; „reacțiunea [...] se poate prevede întotdeauna aproape *matematicește*“ — *PS.* 286 ; „conștiința faptului prevăzut *matematicește*“ — EM. 400 ; „faptele ei pot fi prevăzute *matematicește*“ — *PE.* 634), *psihologicește* („*psihologicește* vorbind“ — *PS.* 305 ; „toate sistematizările primitive ale simțirii eului, sunt, *psihologicește* vorbind, la toți oamenii la fel“ — *PE.* 572), *politicește* („a reprezenta *politicește* pe oamenii de jos“ — *CRP.* 100), *științificește* („Acestei cauze [...] îi atri-

---

[210] Vezi și supra, § 130.
[211] Vezi și *EM.* 435, *PE.* 597, *Voc.* 731.
[212] Vezi supra, § 130.
[213] Cf. *DAR*, sub *industrie*.

buiesc *științificește* producerea lui“ — *PS.* 255 ; „poate fi redat *științificește* cu aceeași certitudine logică“ — *PS.* 256), *teoreticește* („Formarea de «bune caractere» este de altminteri și *teoreticește* scopul pe care și-l pun înainte atît știința moralei, cît și știința pedagogiei“ — *PS.* 272 ; „i se cere să știe *teoreticește*“ — *SA.* 746 ; „Problema noastră nu este clarificată decît *teoreticește*“ — SA. 778).

146. *-itate*, sufix de influență italiană, este pus la contribuție pentru formarea cuvintelor, neacceptate de limba literară, *arbitrarietate* („îi lăsară un cîmp liber de *arbitrarietate*“ — *EM.* 420), *inversitate* („raport de *inversitate*“ — *Voc.* 725), *paradoxalitate* („tendința spre *paradoxalitate*“ — *PS.* 108).

147. *-iza* adaugă o silabă, dar nu și o nuanță nouă la verbul *(a) creștina*, transformîndu-l în *(a) creștiniza*, dublet de prisos, neadmis de limba literară, matcă a infinitivului lung, substantivat, *creștinizare* (*PE.* 628).

148. *-os* este folosit la „românirea“ adjectivului *pestilențial* (< fr. *pestilentiel*), devenit astfel *pestilențios* („locurile *pestilențioase*“ — *PE.* 642), inovație neacceptată de limba literară.[214]

II Prefixe

149. Prefixul *in-* (cu varianta *im-*) este folosit cu valoarea lui negativă pentru a „români“ adjectivele neologice literare ***imaterial*** și ***ireductibil***, devenite astfel ***inmaterial*** („substanța ***inmaterială*** însăși nu este intuitivă“ — *CRP.* 29) și ***inreductibil*** (incompatibilitatea ***inreductibilă*** dintre dezideratele noastre și condițiunile realității“ — *PE.* 314)[215]. Tot neliterară este și forma ***improductiv*** (< fr. ***improductif. -ive***), căreia limba scrisă i-a preferat forma ***neproductiv, -ă***, cu prefixul vechi ***ne-***.

150. Verbul *(a) rodi* apare și cu prefixul *în-*, *înrodi*, formă regională, muntenească : „ea aduce *înrodirea* individualității animale omenești“ *(Voc.* 716).

151. Sinonimul vechi *ne-* al prefixului *in-* este utilizat la adaptarea neologismului *insucces*, care apare și sub forma *nesucces :* „principala cauză a ***nesuccesului***“ *(Voc.* 700).

SINTAXA

I Substantivul

Substantivul oferă puține particularități din categoria celor care ne interesează aci, iar frecvența lor este foarte mică.

152. Construirea complementului indirect cu acuzativ fără prepoziție : „Cîinele [...] trebuie *să asculte experiența* trecută“ *(PS.* 286), în loc de „Cîinele [...] trebuie *să asculte de experiența* trecută“.

153. Construirea complementului nume de agent cu dativul în loc de acuzativul cu prepoziție : „Poporul *captivat ei* se desmembrează“ *(CRP.* 99).

---

[214] Vezi și supra, § 58.
[215] Vezi și supra, p. LXV, punctul *i* și § *25*.

154. Tendința curentă de a construi complementul direct în acuzativ fără prepoziția *pe*, indiferent dacă este vorba de substantive proprii sau de substantive comune care denumesc persoane sau ființe și lucruri personificate, nu se reflectă pregnant în textele din antologie. Așa se explică de ce nu dăm decît un singur exemplu de asemenea abatere de la normele limbii literare: „Natura cuprinde între posibilitățile ei și personalitatea omenească, *ca o verigă* necesară a succesului ei total“ *(PE.* 578). În schimb, eroarea contrară, abuzul în folosirea prepoziției *pe*, poate de teama de a nu greși, duce la greșeli mai grave decît lipsa lui *pe*, după cum reiese din următoarele citate: „vechile deprinderi înrădăcinate în sufletul cetățenilor garantează *pe fiecare individ* în contra abuzului și a nedreptății“ *(CRP.* 75); „Nimic nu caracterizează mai bine *pe aceste popoare* ca deprinderile și tendințele sufletești“ *(CRP.* 76); „precizarea acestor stări nu-l îngrijește *pe suflet*“ *(PS.* 198); „societatea ar favoriza în aceeași măsură pe omul producător ca și *pe opera* acestuia“ *(PS.* 362); „Pe Dumnezeu nu-l vedem, pe cînd *pe soare* îl vedem“ *(EM.* 505); „La prima fază a culturii europene găsim contribuind numai pe poporul elin; la ultima fază a culturii europene, *pe* mai *toate popoarele*“ *(PE.* 589).

II Articolul

155. Adesea frazele sînt construite fără respectarea normei gramaticale de folosire a articolului posesiv în genitiv. În unele cazuri acesta lipsește detot: „insuficiența memoriei *sau judecății (PS.* 304); „Omul și-a alcătuit [...] *o limbă specială lui*“ *(EM.* 410); „Studiul lui a depășit *atențiunea obișnuită specialistului*“ *(Voc.* 657); „În literatură [...] foarte mulți simpli profesioniști sînt trecuți în rîndul celor cu originalitate, și *prin urmare celor cu vocație*“ *(Voc.* 668). În alte cazuri, este contras în cuvîntul anterior: „caracterul este biruința *asupra tot felul* de lașitate și moliciune“ *(PS.* 272). În schimb, nu numai o dată articilul posesiv în genitiv apare unde nu trebuie: „are [...] la baza ei [...] faptul revenirii *a acelorași fenomene*“ *(PS.* 331); „repetiția *a celor* ce au fost pe lume este o necesitate“ *(PE.* 618).

III Adjectivul

156. La cele semnalate într-alte locuri din această prefață, tangente la sintaxa adjectivului[216], adăugăm aci confundarea și, în consecință, înlocuirea adjectivului cu adverbul: „Rămîne o singură explicare. Ea nu e *nouă*... *Nou* la ea este doar conștiința gravității ei“ *(CRP.* 96); „noi nu putem decît să inducem, ca *foarte probabil*, existența determinismului naturii“ (*PS.* 254).

IV Pronumele

Pronumele este obiectul a numeroase abateri de la normele sintaxei.

157. Formele neaccentuate de dativ ale pronumelui personal nu repetă întotdeauna, cum ar trebui, complementul indirect exprimat printr-un substantiv în dativ așezat înaintea verbului și nici nu anticipă complementul indirect așezat după verb, cînd acesta este exprimat prin forme accentuate ale pronumelui personal sau prin pronume demonstrativ: „[Legile și instituțiile] pot să devină [un izvor de

---

[216] Vezi supra, § 103, 154 și infra, § 162, 166, 167, 168, 169, 232, 234, 236.

bogăție] întru cît [...] *legii scrise pe hîrtie corespunde* o lege de conduită" (*CRP.* 95) ; „*condițiunilor* cuprinse în cauză *răspunde* [...] mișcarea cuprinsă în efect" (*PS.* 286) ; „*impulsul căruia urmează omul* de vocație (*Voc.* 665) ; „Și cu toate acestea, *ele sunt nouă, oamenilor,* așa de necesare" (*EM.* 410) ; „*reflectarea nu lipsește nici acelora* cari se ocupă de alte științe" (*EM.* 393).

158. Mult mai frecvent, formele neaccentuate de acuzativ ale pronumelor personale nu reiau complementul direct în acuzativ așezat înaintea verbului, cînd complementul este un substantiv comun nume de persoană construit cu prepoziția *pe*, după cum cere regula, și nu anticipă complementul direct plasat după verb și exprimat prin pronume demonstrativ : „această înlocuire *ea nu poate face*" (*CRP.* 72) ; „*Ce oprește pe aceștia* ca să se ridice deasupra cunoștințelor lor speciale ? (*EM.* 393), „Din cele mai vechi timpuri *găsim pe om preocupat* de răsăritul și apusul soarelui" (*EM.* 403) ; „dialectica metafizică și poezia intuiționistă *pîndesc pe acel care vrea să pătrundă* în cunoașterea [personalității]" (*PE.* 546) ; „*Omenirea prepară pe individul om* la fluctuații cu mult mai largi *decît prepară specia pe individul animal*" (*PE.* 550) ; „*Cînd supărai pe bunicul*" (*PE.* 623) ; „*Odată chinul* intrat în suflet, *el nu a mai părăsit pe european*" (*PE.* 588) ; „*Nimic nu caracterizează mai bine pe aceste popoare* ca deprinderile [...] sufletești" (*CRP.* 76) ; „Credeți că *n-are să suporte el și pe acelea* pe care i le impunem noi ?" (*CRP.* 85), „*nimic nu oprește pe oamenii de știință*" (*EM.* 393) ; „*Natura întrebuințează pe oamenii de vocație*" (Voc. 666).

159. *Își*, forma neaccentuată, de dativ, a pronumelui reflexiv, care conține o valență posesivă, este folosită greșit, parazitar, pe lîngă verbul *a avea*, și cu acest sens potențial, dar și fără articularea complementului direct al verbului, cum s-ar fi cuvenit : „Sunt cazuri în care *ambele cuvinte își au un înțeles* deosebit" (*PS.* 297) ; „*Aceea ce aparține* numai *fizicei sau* numai *chimiei* [...] *își are o metodă sigură* de cercetare" (*Voc.* 657).

160. *Se*, forma neaccentuată, de acuzativ, a pronumelui reflexiv este confundată uneori cu pronumele nehotărît din limba franceză *on*, tradus de asemenea cu *se*, de unde o seamă de dezacorduri provocate de neidentitatea celor două pronume, din care primul poate sta pe lîngă verbe ce se acordă în număr cu substantivul următor, pe cînd cel de-al doilea, *on*, nu poate sta decît pe lîngă verbe la singular : „În această unitate *se cuprinde* [...] formele energiei psihice" (*EM.* 494) ; „*se descrie* tipurile reprezentative" (*PE.* 592).[217]

161. Disputa dintre pronumele posesiv *(al) său* și pronumele personale de persoana a III-a singular în cazul dativ *(al, a, ai, ale) lui, (al, a, ai, ale) ei*, dispută ce durează, în limba literară, de-o bună bucată de vreme, se reflectă și în textele din antologie, în care regula veche, întemeiată pe tradiție și pe limba vorbită, de a se folosi pronumele posesiv *(al) său* numai în legătură cu subiectul nume de ființă, iar pronumele *(al, a, ai, ale) lui* în toate celelalte cazuri, este adesea încălcată : „această pasivitate își are și ea avantagiile *sale*" (*CRP.* 38) ; „firea poporului japonez s-a menținut aceeași în trăsăturile *sale* fundamentale" (*CRP.*

---

[217] Menționăm tot aci, ca particularități foarte rar întîlnite, elipsa pronumelui reflexiv (forma neaccentuată în acuzativ) *se* cu valoare de subiect („În care *viața se conservă și reproduce* după legile biologice" — *EM.* 396) și folosirea improprie a formei de acuzativ în locul formei de dativ a aceluiași pronume („Forma și fondul nu *se corespund*" — *CRP.* 12), care însă, strict gramatical vorbind, nu este necesară.

45) ; „fiecare oră își are destinația *sa* (*CRP*. 52) ; „Știința [...] săvîrșește aceea ce este în natura *sa* să săvîrșească“ (*PS*. 189) ; „conștiința preferă convingerea bazată pe experiența *sa* actuală“ (*PS*. 217) ; „Ideea inovatoare duce conținutul *său* și dincolo de granițele țării în care ea s-a produs“ (*PS*. 357) ; „O inovațiune pare cu atît mai însemnată cu cît producerea *sa* era mai așteptată“ (*PS*. 365) ; „Cu cît societatea are o organizațiune mai unitară și cu cît lupta *sa* pentru conservare este mai conștientă, cu atît apar mai vizibile și rezultatele selecțiunii ce se produc în mijlocul ei“ (*PS*. 368) etc.

162. O luptă oarecum similară are loc între pronumele relative-interogative *care* și *ce*, dar nu pentru salvarea eufoniei, ci, ca și în cazul anterior, din preferința evidentă, academică, pentru formele neutrale, preferință căreia invariabilul *ce*, ca și *său*, *sa*, îi corespunde întru totul, și nu mai puțin din nebăgare de seamă gramaticală. Dăm în continuare cîteva exemple de folosire greșită a lui *ce*, care demonstrează totodată și cît de dificilă este întrebuințarea lui corectă și eufonică : „Din menirea *ce* a avut-o ea“ (*CRP*. 64) ; „critica *ce* ai făcut“ (*CRP*. 83) ; „Explicarea fenomenului *ce* cercetăm“ (*CRP*. 94) ; „cunoștința *ce* o întemeiez pe o inducție restrînsă“ (*PS*. 255) ; „Omul cult are conștiința clarității și frumuseței limbagiului *ce* întrebuințează“ (*PS*. 300) ; „Este știința *ce* urmărim noi [...] o știință ce se opune idealului ?“ (*PS*. 310) ; „celelalte însușiri *ce* dăm caracterului“ (*PS*. 315) ; amintirea *ce* păstrăm“ (*PS*. 315).[218]

O greșeală mai gravă din punct de vedere gramatical este înlocuirea lui *care*, cu valoare morfologică de adjectiv pronominal și funcție sintactică de atribut, prin *ce*, ca în exemplele următoare : „cauza pentru *ce* Hegel [...] a exagerat“ (*PS*. 213) ; „rațiunea pentru *ce* iubirea este cea mai puternică dintre pasiuni“ (*PE*. 561). Frazele, și așa greoaie, se încîlcesc detot prin apariția acestei pseudolocuțiuni adverbiale și conjuncționale (*pentru ce*).

163. Pronumele relativ *care* scapă uneori și altfel de sub controlul gramatical, neacordîndu-se, în calitatea lui de atribut, cu substantivul precedent, mai depărtat, pe care îl reprezintă în frază, ci cu un substantiv mai apropiat sau cu unul mai „autoritar“, realizînd astfel falsul acord numit „prin atracție“ : „cunoștința științifică aruncă asupra lumei externe *raze reci de lumină* — lumină obiectivă —, *în reflexul căreia* obiectele și fenomenele naturei apar ca de sine stătătoare“ (*PS*. 312) ; „El [omul] este o *ființă unitară*, în manifestările *căruia* intră și multe neprevăzute“ (*EM*. 396).[219]

164. Stilul pretențios, academic, este probabil cauza numeroaselor înlocuiri ale grupului pronominal *cel ce* cu grupul pronominal *acela ce*. Suplinirea este mai frecventă la feminin : „*aceea ce* filosoful judecă că este bine și perfect“ (*PS*. 125) ; „nu poate să iasă din *aceea ce* este“ (*PS*. 134) ; „*aceea ce* este o condițiune mai ușor de realizat“ (*PS*. 141) ; „*aceea ce* nu există decît în iluziunea artiștilor elini“ (*PS*. 149) ; „ea oglindește numai *aceea ce* se găsește în conștiința sa“ (*PS*. 214) ;

---

[218] În toate aceste citate, construcția corectă ar fi fost cu pronumele relativ-interogativ *care* precedat de prepoziția *pe* și uneori și cu formele neaccentuate de acuzativ ale pronumelor personale : „Din menirea *pe care* ea a avut-o“ ; „critica *pe care ai făcut-o*“ ; „Explicarea fenomenului *pe care îl cercetăm*“ ; „conștiința *pe care* o întemeiez pe o inducție restrînsă la stricta actualitate“ ; „Omul cult are conștiința clarității și frumuseței limbagiului *pe care-l* întrebuințează ; „Este știința *pe care o* urmărim noi [...] o știință *care* se opune idealului ?“ ; „celelalte însușiri *pe care le* dăm caracterului“ ; „amintirea *pe care o* păstrăm“.

[219] Vezi și infra, § 227.

„au încredere în *aceea ce* ei constată“ *(PS.* 216); *„aceea ce* este departe de a fi adevărat“ *(PS.* 297); *„aceea ce* este încă și mai important“ *(PS.* 311); „omul s-ar arăta complect *aceea ce* este“ *(PS.* 315); *„Aceea* ce numim rasele omenești“ *(PE.* 551); „un moment esențial din *aceea ce* numim astăzi tipul culturii europene“ *(PE.* 590); „profesioniști [...] cunoscători de *aceea ce* cere sufletul“ *(PE.* 603); *„în aceea ce* privește“ *(Voc.* 652, 659, 678); „ceea ce este personal de *aceea ce* este cosmic“ *(Voc.* 678). Iată și cîteva exemple de supliniri la masculin: „Această metodă [...] poate fi aplicată cu folos [...] mai ales cînd *acel ce* o aplică este un spirit serios“ *(CRP.* 49); *„acel ce* medita asupra sufletului“ *(PS.* 165); *„Acei ce* sunt bogați au să se bucure mai puțin decît *acei ce* sunt săraci“ *(PS.* 206); *„Acel ce* are avere de 100.000 lei“ *(PS.* 206); *„acel ce* judecă o recunoaște“ *(PS.* 213); *„acel ce* face asemeni judecăți chiar înlocuiește intuițiunile pe unele cu altele“ *(PS.* 215); *„acel ce* proferă această interjecțiune ia de martoră conștiința sa“ *(ibidem)*; „Personalitatea *acelui ce* doinește“ *(PE.* 644) etc., etc.

165. Aspectele de singular ale pronumelui demonstrativ *(acesta, aceasta)* nu oferă prilej de comentarii. Greșelile, deși nu lipsesc, sînt puține.[220] Ceea ce nu se întîmplă însă cu formele de plural *(aceștia, acestea)*, care, de multe ori, sînt confundate cu formele adjectivului pronominal demonstrativ *(acești, aceste)*, probabil din cauza identității acestora, cînd stau după substantivul determinat, cu pronumele demonstrativ, masculin și feminin, la plural: *„aceste* din urmă *(CRP.* 41, 50); „Cînd *aceste* sînt nesocotite“ *(CRP.* 76); „În *aceste* stă misterul“ *(CRP.* 93); *„Aceste* sunt dar elementele fiecărei judecăți“ *(PS.* 216); *„acești* din urmă“ *(PS.* 217); *„acești* doi“ *(PS.* 221); *„aceste* toate“ *(PS.* 279); *„aceste* din urmă“ *(PS.* 292); *„Aceste* două consideră pe om din acelaș punct de vedere“ *(EM.* 397); „După *acești* doi“ *(EM.* 447); „Să nu uităm a prenumăra printre *aceste* și tipul șofeurului de automobil“ *(Voc.* 725).

166. Asemănarea — fonetică, morfologică și semantică — este cauza confundării frecvente a pronumelui demonstrativ al depărtării *(acela, aceea, aceia, acelea)* cu adjectivul pronominal demonstrativ *(acel, acea, acei, acele)* și cu articolul adjectival *(cel, cea, cei, cele)*: „Filosofia își rezervă pentru sine [...], dintre problemele pe cari le ridică cestiunea puterii sufletești, pe *acele* ce sunt în legătură cu teoria cunoștinței [...], adică pe *acele* ce se ridică deasupra generalizărilor“ *(PS.* 110); „Nu este nevoie de vreo cauză externă. în afară de *acele* cari rezultă din distribuirea materiei“ *(PS.* 179); „Ea este [...] ca persoanele *acele* cari nu sunt crezute“ *(PS.* 199); *„Acel* care afirmă [...] n-are motiv să se turbure sufletește“ *(PS.* 220); *„acele* cari contrazic sunt lăsate la o parte“ *(PS.* 279); *„acele* învățate de el“ *(PS.* 295); „elemente din *acele* cari se găsesc *(PS.* 311); „superpusă *acelei* din natură“ *(PS.* 342); „nu numai a *acelei* trecute, ci și a oricărei științe în viitor“ *(EM.* 414);[221] „Unele [elemente] mijlocesc conștiinței numai culorile de alb și negru [...], altele, numai pe *acele* de roș și verde“ *(EM.* 492); „Diferitele culturi naționale nu sunt decît componentele culturii europene, care este *acea* care le dă unitatea și continuitatea“ *(PE.* 589)[222]; „cunoștințe [...] încă mai imperfecte de cum sînt *acele* de astăzi“ *(Voc.* 652); *„acele* care ne atrag atențiunea“ *(Voc.* 718).

---

[220] Iată un exemplu: „Istoricul [...] ar fi silit [...] să renunțe la tot ce face adîncimea [...] *acestei* din urmă“ *(PS.* 158).

[221] Bineînțeles că folosirea greșită a pronumelui demonstrativ în locul articolului adjectival (determinativ) nu este singurul viciu al acestei fraze; autorul a vrut să spună „și nu numai ale științei din trecut, ci și al oricărei științe în viitor“. După cum se vede, nici articolul adjectival și nici pronumele demonstrativ nu erau necesare.

[222] Fraza nu excelează prin eufonie!

167. Mai grave, deși nu tot atît de multe, sînt dezacordurile pronumelor și adjectivelor demonstrative — consecințe ale neatenției și (pentru a folosi un eufemism) ale „acordului prin atracție“ : „aceea ce nu putea împrumuta însă este *spiritul de întreprindere,* și *fără aceasta* [...] nu avem activitate industrială prosperă“ *(PS.* 358) ; „Pentru toți, *materia* era, în tot cazul, *acel* care umplea spațiul dinaintea ochilor“ *(EM.* 427) ; „N-au subînțeles și aceștia ca *fiind date aceea ce* ei trebuiau să dovedească mai întîi ca posibile ?“ *(EM.* 458).[223]

168. Tot prin dezacorduri atrage atenția și pronumele nehotărît și adjectivul pronominal nehotărît. Dăm numai trei exemple : „un studiu deosebit de greu, în care au rătăcit atîția *alți* înainte“ *(PE.* 517)[224] ; „În scrierile *unui* Fr. Iosif Sulzer, contele de Hauterive, Ign. Ștef. Raicevich, Andreas Wolf, Toma Thorton“ *(CRP.* 49) ; „Această perioadă este perioada [...] reprezentată prin numele *unui* Pyrrho, Aenesidem, Arcesilau“ *(PS.* 133).[225]

V Numeralul

169. La erorile semnalate pînă acum[226], adăugăm dezacordul dintre numeralul ordinal cu rol de adjectiv și substantivul neexprimat, pe care-l determină : „*Al doilea* [soluție] a fost soluția filosofiei pitagoriste“ *(PS.* 360), într-o înșiruire de „soluții“ care începea cu „Prima soluție care s-a dat“.

VI Verbul

170. Ceea ce-l contrariază în primul rînd pe cititorul atent nu numai la jocul ideilor, dar și la sensurile și la nuanțele de sensuri ale cuvintelor sînt schimbările funcțiilor sintactice curente ale unor verbe, schimbări datorate fie neglijenței în exprimarea ideilor, fie unor confuzii lingvistice, fie translației quasimecanice a unor modele străine (îndeosebi franceze) etc. În rîndurile următoare, înșirăm cîteva exemple în ordinea alfabetică a verbelor implicate, prin schimbări de funcție sintactică, în construcții greșite.

Arunca — „semințele [...] nu se pot dezvolta pînă ce huma pămîntului[227] în care ele *se aruncă* nu este pregătită ca să le înlesnească germinarea“ *(PS.* 365). Construcția cu pronumele reflexiv în acuzativ schimbă sensul verbului trazitiv *arunca,* apropiindu-l de valorile semantice ale reflexivului ; ar fi fost potrivită construcția cu pasivul specific (*a fi* + participiul verbului de conjugat).

Continua — „Greșeala lui Fichte *se continuă* astăzi *de ipoteza* idealistă“ *(EM.* 496). Literar, *(a) continua* nu se construiește, în diateza pasivă, cu pronumele reflexiv, ci, normal, cu verbul *a fi* + participiul verbului de conjugat, deci *este continuată* ar fi fost corect ; adăugăm că nici combinarea formei de pasiv reflexiv, greșite, *se continuă,* cu un complement direct cu prepoziția *de* înainte *(se continuă*

---

[223] Fraza aceasta poate figura ca exemplu și în cap. *Fraze necorecte* (vezi infra. p. CXXV).

[224] În loc de : „atîția *alții* înainte“.

[225] În ambele exemple avem a face cu un dezacord prin elipsă, căci autorul se referă la „scrierile“ și „numele“ *unor* memorialiști ca... (în primul citat) și *unor* filosofi ca... (în al doilea citat).

[226] Vezi supra, § 77, 78, 116, 117, 118.

[227] Vezi și infra, § 239.

de ipoteza) nu este o construcție în spiritul limbii române. Această observație este valabilă, mutatis mutandis, și pentru alte construcții asemănătoare din acest paragraf.[228]

Cristaliza — „Structura lui este cea mai veche din cîte *s-au cristalizat de eul omenesc (PE.* 600).

Determina — „Activitatea omenească nu *se determină de o serie infinită de motive,* căci nu toate excitațiunile sunt de fapt motive" *(PS.* 291) ; „Dacă activitatea lor [...] *s-ar determina de aceste excitațiuni" (PS.* 291) ; „Individul [...] *se determină de activitatea cetății sau statului* în mijlocul căruia el trăiește" *(PS.* 127)[229].

Dirija — „Acest organism *se dirija* însă *de determinismul sufletesc" (PS.* 248) ; „ea *se dirijează de gîndul" (PS.* 344).

Explica — „legătura dintre funcțiunile psihologice ale conștiinței și funcțiunile ei logice [...] *se explică* acum *de Arthur Schopenhauer (EM.* 448).

Împrumuta — „formele externe pe care politicianii noștri *le-au împrumutat culturii apusene" (CRP.* 83). Construcție greșită, cu complementul în dativ, în loc de acuzativ cu prepoziție *(de la),* străină spiritului limbii române, împrumutată din limba franceză, de unde a fost luat și sensul „(a) primi" pe care îl are, prin extensiune, verbul *emprunter* („La lune emprunte sa lumière au soleil").

Înfia — „Omul este puternic atunci cînd [...] *să înfiază acestei naturi" (PE.* 625). Aici nu este vorba propriu-zis de o greșeală, ci de o inovație lingvistică ; verbul reflexiv și tranzitiv *(a se) înfia,* construit cu complement în dativ și avînd sensul „a se face (a deveni) fiu al naturii" este mai puternic din punct de vedere stilistic, mai sugestiv decît quasi-omonimul lui *(a se) adapta la natură* sau *naturii.*

Lua — „anume forme [...] *luîndu-se drept ideal* de alte popoare" *(CRP.* 84).

Naște — „Sufletul ei *naște* și moare în mediul strîmt al satului" *(PE.* 625). Construcție greșită a verbului reflexiv cu funcție tranzitivă *a se naște,* care, neprecedat de pronumele reflexiv *se* și avînd funcție intranzitivă, capătă alt sens decît cel pe care a vrut să i-l dea C. R.-M.

Părea — „Această obiecțiune *se pare* covîrșitoare" *(EM.* 394). Construcție pronominală greșită, influențată, „pe cît se pare", tocmai d eaceastă expresie pusă între ghilimele.

Profita — „[ploaia] nu *poate să profite* decît *aceluia* care are un pămînt în posesie" (*CRP.* 89) ; „ploaia venită din învățătură *profită tuturor*" (*ibidem*) ; „[prin cultură] viața individului se înnobilează și *profită obștii*" (*CRP.* 10) ; „nu *profită persoanei* proprii" (*Voc.* 707). Construcțiile citate se abat de la normele limbii noastre, pentru că în limba rimână verbul *(a) profita,* intranzitiv, nu poate sta în diateza pasivă.

Ridica — „Greutatea de o mie kilograme nu *se ridică* nici *de zece oameni"* *(Voc.* 721)[230].

Rugini — „mașinele [...] *să se ruginească* și să se strice" *(PS.* 333) — folosire improprie a diatezei reflexive.

Satisface — „Omul cult are conștiința clarității și frumuseței limbagiului ce întrebuințează și tinde *să și satisfacă acestei conștiințe*" (*PS.* 300) ; „oamenii cari *satisfac acestui interes* sunt numiți oameni de caracter" (*PS.* 306).

Susține — „Erau chiar mulți cari credeau că pămîntul *se susține* pe spinarea unui elefant" (*EM.* 394).

---

[228] Vezi și infra, § 196.

[229] Vezi și supra, § 155.

[230] Vezi supra, p. CVII, adnotarea la verbul (*a*) *continua.*

Ușura — „Măsurarea timpului [...] *se ușurează gîndirei omenești* prin schimbările de pozițiune ale acelorași corpuri (*EM.* 403).

Vedea — „Acum *visul se văzu* cu ochii“ (*CRP.* 89).

171. Mai puțin numeroase, dar nu și mai puțin grave din punctul de vedere al limbii literare sînt cazurile de folosire a verbelor în diateza pasivă sau în diateza reflexivă fără pronumele reflexiv în acuzativ *se*, ca în exemplele următoare : „[ei] ***au obișnuit*** să scoată [...] argumente indirecte“ (*CRP.* 7) ; „Și de acest principiu, dacă nu *folosesc* toți indivizii, *folosesc* totuși cîțiva (*CRP.* 13) ; „Conștiința [...] trebuie *să străduiască* (*PS.* 268).

172. Rar, conjunctivul înlocuiește, ca în vorbirea nesupravegheată, infinitivul, în construcții identice cu, de pildă, următoarea : „posibilitatea acesta a avut nevoie să se sprijine pe multe alte posibilități [...] înainte *de ce să se poată realiza* (*PE.* 554).

173. Infinitivul, la rîndu-i, înlocuiește uneori conjunctivul, creînd construcții stîngace, ca de pildă : „animalul nu ajunge să transforme mediul pentru *a se potrivi* cerințelor organismului său“ (*PS.* 344).

174. „Legea minimului efort“, graba și neatenția sînt, probabil, cauzele nerepetării prepoziției *a* — semn al infinitivului —, sau a prepoziției *a* și a pronumelui reflexiv specific, *se*, în cazul verbelor reflexive, înaintea celui de al doilea verb la infinitiv dintr-o frază ca : „pentru aceste efecte este posibil de ***a se face*** preziceri, cari se vor verifica aproape totdeauna, și despre ele ***stabili*** judecăți generale“ (*PS.* 234). Aceleași cauze motivează probabil și absența auxiliarului *a fi*, necesar într-o construcție ca următoarea : „Dacă elementul ereditar este un element de perturbațiune în logica calculelor noastre, atunci negreșit ar urma că acest element, cu cît este mai bogat, cu atît și perturbarea adusă de el să fie mai mare, și ***cu cît mai sărac***, cu atît și perturbarea să fie mai neînsemnată ; cu toate acestea, experiența uzuală ne învederează contrariul. Un caracter, cu cît este mai bogat în dispozițiuni sufletești ereditare, cu atît este și mai logic ; ***cu cît mai sărac, cu atît mai puțin logic***“. (*PS.* 238).

175. Participiul trecut apare în construcții cu verbul de modalitate *a trebui* în locul conjunctivului : „***trebuie insistat*** [...] asupra condițiilor asupra cărora experiența poate vorbi așa de puțin sigur“ (*PS.* 277) ; „***trebuie plecat*** de la o mai bună înțelegere a omului“ (*EM.* 426).

176. Tot neliterare sînt și construcțiile de tipul : „La baza problemelor filosofice *trebuie făcut loc* datelor acestor din urmă științe“ (*EM.* 482), în care participiul trecut înlocuiește auxiliarul pasivului (*să fie*).

177. O abatere de la normele limbii literare, propriu-zis o greșeală, este și folosirea unui participiu cu funcție de atribut circumstanțial de timp în locul participiului unui verb pronominal, ca în citatul următor : „generațiunile venite în urmă [să nu se bucure] de un plus de fericire față de cele *trăite* înainte“ (*PS.* 368).

VII Adverbul

178. Expunem mai întîi, prin cîteva exemple, efectele sintactice ale elipsei adverbului de negație *nu*. Într-o frază ca, de pildă, următoarea : „În lupta dintre

popoare, fiecare *se teme să fie învins*" (*PS.* 350), absența negației, necesară după regulele limbii românești, ar putea să fie justificată prin construcția cu conjunctivul, care, ca mod al îndoielii („îmi amintesc să fi spus"), i se va fi părut suficient autorului și pentru exprimarea negației. Totodată însă este de presupus — și aceasta pare să fie explicația corectă — că în fraza citată avem a face cu imitarea unui model francez („chacun a peur d'être vaincu"), infinitivul din construcția străină fiind tradus în românește cu ajutorul conjunctivului. În alte locuri, ca de ex. în fraza : „Ierarhia profesiunilor se face *nici* după cîștigul material, *nici* după alte cîștiguri presupuse, cum ar fi ambiția sau vanitatea, ci după gradul de vocație pe care profesiunea îl implică" (*Voc.* 673), dubla prezență a conjuncției copulative *nici* a contribuit, desigur, fără însă nici o justificare gramaticală, la eliminarea adverbului de negație *nu*. În fraza : „*Nimic* din ceea ce se întîmplă înlăuntrul lui *este produsul întîmplării*" (*EM.* 465), absența negației *nu*, și aci necesară, a fost determinată, greșit, de prezența pronumelui negativ *nimic*, considerat, probabil, ca și conjuncția *nici* din exemplul anterior, suficient pentru a exprima negația. Alteori, ca în citatul următor : „*Cîți profesori iluștri trăiesc* în amintirea elevilor *numai* prin imitația gesturilor și a intonației de voce ?" (*PE.* 560), absența lui *nu* se datorește sensului greșit, de adverb de negație, acordat de autor adverbului de exclusivitate *numai*. Consecința este transformarea sensului negativ, intenționat, al frazei, în sens afirmativ.

179. *Așa*, urmat de adjectiv, apare cîteodată fără prepoziția de legătură *de* : „un *așa genial* și mare bărbat de stat" (*CRP.* 70) ; „de natură *așa singulară*" (*PS.* 285) ; „un fapt de o *așa mare* importanță" (*PE.* 566) ; menționăm tot aci întrebuințarea frecventă a adverbului pronominal *așa* ca adjectiv : „o *așa deprindere*" (*CRP.* 78) ; „un *așa teatru*" (*CRP.* 81) ; „o *așa ființă*" (*PS.* 117) ; „o *așa importanță*" (*PS.* 198) ; „o *așa operațiune*" (*PS.* 216) ; „un *așa om*" (*PS.* 276) ; „o *așa definițiune*" (*PS.* 277) ; „*o așa natură*" (*PS.* 290) ; „*o așa greșeală*" (*EM.* 390) ; „un *așa fundament*" (*EM.* 463) ; „o *așa întrebare*" (*PE.* 538) ; „un *așa instrument*" (*PE.* 540) ; „o *așa afirmație*" (*PE.* 578) — formule de influență germană.

180. *Bine* este folosit greșit în locul adjectivului *bun*, creînd, împreună cu verbul *(a) cunoște*, un fel de nume de agent, *bine cunoscător*[231] : „scrie un *bine cunoscător* în această materie" (*CRP.* 58). Este vorba, evident, tot de o formație hibridă, influențată, probabil, de construcții ca *binefăcător, binevoitor* etc.

181. *Ca*, adverb de comparație, apare greșit în locul prepoziției *cu*, viciind întreaga frază : „Cîinele nostru, în momentele lui de îndoială, trece prin stări sufletești identice *ca* omul" (*PS.* 286)[232].

182. *Cum*, adverb interogativ-relativ, folosit în locul adverbului de cantitate *cît* : „se miră el singur *cum* a fost de curajos" (*PS.* 319).

183. *De asemenea* în loc de *la fel, asemenea* : „*De asemenea* va fi și cu arta" (*CRP.* 80).

---

[231] Scris, bineînțeles, în două cuvinte.

[232] Greșeala nu poate fi corectată prin simpla înlocuire a adverbului cu prepoziția cuvenită *cu*, ci numai dînd curs tuturor consecințelor acestei înlocuiri : complement indirect în acuzativ *(stări sufletești)* sau pronumele *cea* în acuzativ plural *(cele)* + atribut substantival în genitiv *(ale omului)*.

184. *Întrucîtva* este înlocuit cu pronumele nehotărît *ceva* (care, ca adjectiv nehotărît, pe lîngă alte sensuri, îl are și pe acela de „cîtva"), precedat de prepoziția *în* — „fără să poată *în ceva* transforma natura" *(PS.* 194) —, dar grupul astfel alcătuit nu este sinonim cu *întrucîtva* și nici nu-i poate suplini valoarea gramaticală. Construcția, după cum se vede, mai are și defectul de-a fi echivocă, *ceva* jucînd în frază rolul de complement direct cu sensul pronumelui : „un lucru oarecare", „oarece".

185. Locuțiunea *în schimb*, al cărei sens este „drept compensație", „ca echivalent", înlocuiește greșit locuțiunea „în comparație", după modelul locuțiunii adverbiale din limba franceză *en échange* : „valoarea pe care lucrul o capătă *în schimb* cu alte lucruri" (*CRP.* 54).

186. Locuțiunea *la fel* (= „deopotrivă". „asemenea", „egal", „întocmai", „aidoma") este înlocuită cu *la un fel* : „Toți [oamenii] ar fi *la un fel*" (*PS.* 294), cu același sens, dar de circulație restrînsă, regională.

187. Locuțiunea *ori de cîte ori* apare și sub forma neobișnuită *de ori cîte ori* : „această direcțiune este luată de *ori cîte ori* nu există o cauză specială care să i se opună" (*EM.* 500).

188. Locuțiunea *spre deosebire de* apare și sub forma *în deosebire de*, probabil coruptă prin contaminare cu *în contrast cu* : *„în deosebire de* toate celelalte animale" (*EM.* 396) ; „Săteanul român nu cunoaște modă [...], *în deosebire de* tîrgovețul care este ros de personalism anarhic" (*PE.* 624) ; *„în deosebire de* cealaltă experiență" (*Voc.* 696).[233] Această greșeală se agravează atunci cînd, ca în exmplul următor, locuțiunea adverbială *în deosebire de* înlocuiește adjectivul *deosebită* : „Lumea ideilor [...] nu este [pentru Platon] o lume sufletească *în deosebire de* cea materială" (*PS.* 161).

189. Sinonimia adverbelor temporale (folosite și ca adverbe modale) *curînd* și *îndată*, este, probabil, cauza înlocuirii locuțiunii *mai curînd* cu locuțiunea hibridă și necorectă *mai îndată* : „nu numai că rațiunei nu-i mai este permis să facă incursiune în domeniul religiunei, dar este *mai îndată* permis religiei să facă incursiune în domeniul rațiunei" (*PE.* 600).

190. Adverbul compus nehotărît *oriîncotro* apare și sub forma hipercompusă, neliterară, *orișiîncotro*, construită după modelele (literare !) *orișicînd, orișicît, orișicum, orișiunde* : *„Orișiîncotro* întoarcem privirea" (*EM.* 486).[234]

191. Locuțiunea *odată cu* este înlocuită, ca în limba vorbită, de prepoziția *cu* : „De aceea, *cu* progresele civilizațiii, crește și abuzul de narcotice" *(PE.* 599) ; „această nouă ordine ajunge la conștiința omenirii *cu* sfîrșitul secolului al XIX-lea" (*PE.* 639).

192. *Unde* apare în locul pronumelor relative-interogative în dativ, *cărui* sau *cui* : *„Unde* aparține lumea artei ?" (*PE.* 635), în loc de : „Cărui domeniu aparține lumea artei ?", sau : „Cui aparține lumea artei ?".

---

[233] Vezi și *PS.* 112, 210, 220, 300, 308, 367, *PE.* 551, 632, *Voc.* 705, 709.
[224] Vezi și supra, § 114.

VIII Prepoziţia

193. *Asupra* apare în locul adverbului *deasupra,* contribuind la formularea unor fraze echivoce, ca de ex. : „idealul modern l-a ridicat [pe european] atît de sus *asupra* naturii“ *(PE.* 592), în care prepoziţia *asupra* oscilează între sensul menţionat şi cel de „contra“.[235]

194. *Asupra* apare şi în locul prepoziţiei *despre :* „Stendhal [...] a expus [...] o teorie foarte frumoasă *asupra* faptului cum naşte iubirea pentru o femeie“ *(PE.* 561).[236]

195. *Cu* se substituie cîteodată prepoziţiei *de* : „să ne ocupăm *cu* fiecare aceste sisteme“ *(Voc.* 682).

196. *De* — a) urmat de substantiv, înlocuieşte genitivul : „acel anumit moment *de* timp“ (*PS.* 369) ; „Fiecare moment *de* timp“ (*Voc.* 684) ; „orice moment *de* timp“ (*ibidem*) ; b) urmat de substantiv, înlocuieşte dativul : „poziţiunea omului este tocmai contrară *de* aceea a divinităţii“ *(PS.* 132) ; „observatorii *de* stele“ *(EM.* 406) ; „importanţa ce se da simţului *de* văz“ *(PE.* 553) ; „descrie fiecare personalitate *de* popor“ (*PE.* 580)[237] ; „o personalitate *de* individ este considerată a fi cu atît mai perfectă cu cît şi-a asimilat mai bine normele obiective“ (*PE.* 581)[238] ; „Lumea n-a putut fi făcută [...] fără scop *de* perfecţiune“ (*PE.* 618)[239] ; „treptata înlocuire a muncii omeneşti prin munca *de* maşină“. (*Voc.* 659) ; „schimbarea *de* mediu“ (*Voc.* 709)[240] ; c) în loc de *ca* sau *drept :* „Filosofia are *de* scop să contribuie la înmulţirea cunoştinţelor omeneşti“ (*PS.* 109) ; „ştiinţa care are *de* scop de a ne da cunoştinţa cea mai completă“ (*EM.* 393) ; „au *de* obiect“ (*PE.* 627) ; au avut *de* consecinţă (*Voc.* 705)[241] ; d) în loc de *cu* : „legătura personalităţii *de* natură“ (*PE.* 530) ; „legătura omului *de* natură“ *(PE.* 591) ; e) înlocuieşte prepoziţia compusă *de la* : „drumul nostru se indică *de* sine“ (*PS.* 282) ; „Apariţia instinctelor nobile nu vine nici ea *de* sine“ *(PE.* 618) ; f) înlocuieşte prepoziţia *la :* „are talent *de* vorbă“ *(PE.* 622) ; g) apare în locul lui *din* : „A fi bun profesor este una, şi a fi profesor *de* vocaţie este alta“ *(Voc.* 667) ;[242] „omul reprezentativ al muncitorilor *de* fabrici“ *(Voc.* 724) ;

---

[235] Gramatical, construcţia pare corectă, sau cel puţin poate să pară corectă celor ce folosesc curent pe *asupra* în locul lui *deasupra.* Pentru a-i sesiza stîngăcia, este suficient să înlocuim, în următoarea strofă eminesciană, pe *deasupra* cu *asupra :*

Trecu o zi, trecură trei
Şi iarăşi, noaptea, vine
Luceafărul deasupra ei
Cu razele-i senine.

[236] Fraza este, evident, stîngace („a expus o teorie [...] asupra faptului“) şi greşită din cauza menţinerii verbului *(a) naşte* în diateza activă, ca verb tranzitiv, în loc de a-l muta, după cum şi cere sensul lui figurat, în diateza reflexivă, construindu-l cu pronumele reflexiv în acuzativ *se.* Vezi şi supra, p. CVIII.

[237] În acest citat este şi o greşeală de topică, generată de formula, nefolosită în limba română, „fiecare personalitate de popor“, în loc de „personalitatea fiecărui popor“.

[238] Aceeaşi formulă „personalitate de individ“, ca şi în citatul anterior, în locul construcţiei corecte „personalitatea unui individ“.

[239] Corect : „fără scopul perfecţiunii“.

[240] Vezi şi *PE.* 580, *Voc.* 661, *SA.* 780.

[241] Vezi şi *PE.* 639, *Voc.* 714, 740.

[242] Probabil sub inflenţa formulei *„om de talent“.*

h) apare în locul lui *în*: „Individul luat *de* sine ar fi o arătare fără înțeles“ (*CRP*. 10); „specialistul *de* știință“ (*EM*. 396); „cititori *de* stele“ (*EM*. 406);[243] i) înlocuiește pe *dintre*: „lupta *de* clase“ (PE. 614); j) înlocuiește pe *despre*: „corespund imaginei pe care și-o face omul *de* o plantă“ (*PE*. 626); k) adeseori prezența lui *de* este inutilă: un ideal care [...] nici nu este *de* nevoie să fie atins“ (*CRP*. 73); „[o] experiență rezumată în cuvîntul *de* carnivor“ (*PS*. 215); „descoperirea adevărurilor nouă au hotărît *de* mersul înainte al științei“ (*PS*. 275); „O explicare mai pe larg [...] socotim că nu este *de* nevoie“ (*PS*. 340); „stările de conștiință sînt deopotrivă *de* fizice și *de* psihice“ (*EM*. 502);[244] l) înlocuiește alte construcții: „Cît *n-ar fi fost* mai *de profit* dacă se produceau cîteva modeste cercetări științifice“ (*PS*. 159); „uzul ce *se poate face de* dînsa“ (*PS*. 189); „Acest organism *se dirija* însă *de* determinismul sufletesc“ (*PS*. 248); „ea *se dirijează de* gîndul“ (*PS*. 344). „Elementele materiale pot *schimba de loc*, dar niciodată *de fire*“ (*PE*. 576); „dacă ar fi avut la îndemînă o *carte de enciclopedie*“ (*PE*. 624); „fără [germenii de spontaneitate și originalitate] nu poate fi *o viață de cultură*“ (*Voc*. 662); „*schimbă de profesie*“ (*Voc*. 668)[245].

197. *De la* apare în locul lui *la*: — „Acest scop [...] pare, *de la* prima vedere, așa de exagerat, încît mulți nici nu ezită ca să-și încheie studiul metafizicei îndată după cetirea definiției“ (*EM*. 393) —, a lui *de*: „Sunt întocmai chipului care se reflectă în luciul apei; te-ai depărtat de apă, a pierit și chipul; nici figura ta, nici luciul apei nu mai păstrează o urmă *de la* dînsul“ (*EM*. 410)[246] — și a prepoziției *din*: „Introspecția nu poate lipsi *de la* studiul personalității“ (*PE*. 543).

198. *Din* — a) urmat de substantiv, înlocuiește, ca și *de*, construcția cu genitivul: „ea nu este [...] înafară *din* posibilitățile cunoștinței științifice“ (*PE*. 550); „ea nu este înafară *din* posibilitățile noastre“ (*ibidem*); b) înlocuiește prepoziția *de*: un element real de cultură, *din* care a profitat [...] societatea“ (*CRP*. 62); „determinat *din* precauțiune“ (*PS*. 201); c) apare în locul lui *în*: „valori morale recunoscute *din* vorbă, dar în fapt neaplicate“ (*CRP*. 12); d) înlocuiește pe *prin*: „Toate fenomenele se explică *din* înlănțuirea lor riguroasă“ (*EM*. 465); e) modifică prin substituire locuțiunea adverbială *de pe-o zi pe alta* în *dintr-o zi pe alta* („improvizarea unor bogătași *dintr-o zi pe alta*“ — *CRP*. 93) și adverbul de inegalitate *decît* în locuțiunea conjuncțională *din cît* („În această reacțiune totală pătrunde ceva mai mult din eternul omenesc *din cît* în toate celelalte reacțiuni“ — *EM*. 397).

199. *În* înlocuiește prepozițiile *cu* („*În* nimic deosebită“ — *PE*. 640[247]) și *din* („cîți nu s-ar mulțumi cu pacea adusă de o credință *în* care neînțelesul este pur și simplu eliminat?“ — *EM*. 399), iar uneori, foarte rar, lipsește, ca de pildă în citatul următor: „Ipoteza acestui ceva care se găsește *afară* este desigur de mare ajutor pentru înlesnirea soluției moniste“ (*EM*. 505).

200. Locuțiunea *înainte de*, construită greșit, *înainte de ce să*, apare în locul locuțiunii conjucționale *înainte ca să*: „nu era cu putință *înainte de ce* întreg

---

[243] Acest exemplu ar putea să stea tot atît de bine și lîngă citatul „observatorii de stele“, dacă ar fi vorba de un text poetic. (Vezi supra, § 196, punctul b.)

[244] Vezi și *PS*. 252, 297, *Voc*. 685, 686.

[245] În acest exemplu, ca și în altele dinainte, este evidentă traducerea literală a prepoziției franceze *de* („changer de profession“). Vezi și infra, § 202.

[246] Construcția este însă, chiar și cu prepoziția *de* în locul prepoziției *de la*, stîngace: „nu mai păstrează o urmă *de dînsul*“. Corect și bine, în limitele date, fraza ar fi trebuit să se încheie simplu: „nu mai păstrează nici o urmă din întîlnirea lor oglindită“.

[247] *În* din acest exemplu este o reminiscență din vechea prepoziție *întru*.

sufletul *să* fi fost *străbătut*“ (*PS*. 211) ; *„înainte de ce* raționamentul *să* fi introdus deosebirile sale“ (*PS*. 240) ; „Adevărurile științei [...] au fost practicate *înainte de ce* ele *să* fi fost recunoscute“ (*PS*. 246) ; „posibilitatea aceasta a avut nevoie să se sprijine pe multe alte posibilități [...] *înainte de ce să* se poată realiza“ (*PE*. 534) ; „o putere diriguitoare [...] nu poate fi imaginată *înainte de ce* mintea omenească *să* fi trăit [...] sub diriguirea unei ordini sociale“ (*Voc*. 677).

201. „Cînd atributul sau complementul este format din doi termeni legați prin *și*, prepoziția *între* apare de obicei o singură dată, înaintea primului termen“, spune *Gramatica limbii române* publicată de Academie.[248] Acest obicei al limbii literare este încălcat, în stil popular, de mai multe ori în antologia de față : „Diferența sufletească *între* adevăratul produs al societății pariziene și *între* tine [...] este imensă“ (*CRP*. 42) ; „fără a mai cerceta dacă este vreo analogie *între* poporul francez [...] și *între* poporul român“ (*CRP*. 69) ; „nu încape o a treia posibilitate *între* a te conforma întocmai obiceiurilor și *între* moarte“ (*PS*. 130) ; „stabilirea unei legături morale *între* fiecare individ în parte și *între* totalitate“ (*PS*. 154) ; „corelațiunea *dintre* elementele culturei și *între* personalitatea omenească“ (*PS*. 195), „Nu există nici o diferență *între* legea după care se propagă lumina în afară de ochiul omenesc și *între* legea după care nervul optic conduce iritațiunea primită pe retină pînă la centrul nervos unde se preface în imagină sufletească“ (*EM*. 462).

202. Ca și în cazul prepoziției *de*, influența limbii franceze este acută și deci ușor de sezizat în folosirea prepoziției *la*, care, urmată de substantiv, înlocuiește dativul : „Este, desigur, și *la* știință greu să știe cu preciziune“ (*PS*. 314) ; „Nu că doar lipsea *la* toți acești filosofi istețimea de judecată sau curajul“ (*PE*. 576) „cercetările de psihologie aduc perfecționări *la* criteriul după care se face această diagnosticare“ (*Voc*. 671) ; „care corespunde mai bine *la* particularitatea omului de vocație“ (*Voc*. 684) ; „apariția civilizației corespunde *la* decadență, pe cînd cultura, *la* ascensiune (*Voc*. 693).[249] Aceeași prepoziție *la* apare și în locul lui *în* : „[o ură calculată] de demult *la* umbră“ (*PS*. 147), viciind, după cum se vede, sensul frazei.

203. *Pe* înlocuiește uneori prepoziția *de* : „mîndre *pe* avutul lor sufletesc“ (*PE*. 622) ; „Francezul este mîndru *pe* limba sa literară și *pe* gloria sa militară ; germanul, *pe* obiectivitatea sa științifică [...] ; englezul, *pe* spiritul său de inițiativă“ (*Voc*. 729—730) ; alteori înlocuiește prepoziția *după* : „Singurele metode *pe* care să poate îndruma o cercetare sigură asupra personalității artistului“ (*PE*. 547) și, în fine, contribuie în mod neobișnuit, precedînd adjectivul pronominal nehotărît și chiar adjectivul, la construirea complementului direct în acuzativ : „formalismul extern și prea mecanic făcut al cultului ortodox e drept că îndepărtează *pe* cîteva suflete delicate de la însăși practica religiunii“ (*CRP*. 65) ; „A zice că *pe* adevărata realitate o au indivizii, nu și specia lor, este tocmai ca și cum s-ar zice : adevărata realitate nu o au căldura și lumina, ci fenomenele lor luate în parte“ (*PE*. 549).

204. *Pentru* cu sens de „împotrivă“, „contra“ (ca în limbajul farmaciștilor : „hapuri pentru dureri de cap“), care se construiește cu acuzativul, înlocuiește prepoziția *împotrivă*, care se construiește cu dativul : „Creștinismul este primul obstacol *pentru* ridicarea omenirii“ (*PS*. 148).

---

[248] Ed. cit., vol. I, p. 364.
[249] Vezi și *Voc*. 696, 700, 709.

205. *Din*, prepoziție care introduce de regulă un complement circumstanțial de cauză, este înlocuită cu prepoziția *prin*, care introduce complementul circumstanțial instrumental: „făptuiește binele *prin* deprindere" (*PS.* 284); „Dacă oamenii ar munci *prin* instinct, atunci toți oamenii ar munci *prin* vocație" (*Voc.* 669). Aceeași neobișnuită înlocuire de prepoziții duce la modificarea locuțiunii adverbiale *din întîmplare* (= „incidental"), în neobișnuita expresie *prin întîmplare*, la care C. R.-M. va fi ajuns fie prin contaminarea locuțiunii corecte cu expresia din limba vorbită *printr-o (fericită) întîmplare*, fie prin traducerea expresiei franceze *par hasard*: „unele amintesc *prin* întîmplare articulațiunile vocalelor și consunelor corecte" (*PS.* 299); „cînd se produc *prin* întîmplare" (*Voc.* 670).

206. *Sub* înlocuiește pe *din*: „ceea ce știința a realizat *sub* punctul de vedere al rațiunii abstracte" (*CRP.* 77). [250]

IX Conjuncția

207. Prezența lui *ca să* și a supercompusului *pentru ca să* — ridiculizat de I. L. Caragiale — acolo unde *să* ar fi fost suficient pentru a exprima ideea, formule care „constituie [...] un hiperurbanism sintactic" [251], sînt surprinzătoare într-un text cu caracter academic. Exemplele pe care le dăm în continuare vor să sugereze, ca de altfel toate exemplele din această prefață, prin numărul lor, frecvența acestor hiperurbanisme în antologia de față: „mulți nici nu ezită *ca să*-și încheie studiul [...] îndată după cetirea definiției" (*EM.* 393); „Trebuie *ca* Titchener *să*-și fi făcut o idee extraștiințifică despre eu" (*PE.* 564) [252]; „Animalele au nevoie de mii de generațiuni *pentru ca să*-și modifice instinctul față de o situație nouă cosmică" (*PE.* 582); „Trebuie să ajungem la filosofii stoici [...] *pentru ca să* întîlnim o înțelegere mai completă a personalității" (*PE.* 605); „Plotin avea [...] dreptate să se întrebe ce just titlu are rațiunea *pentru ca să*-și impună demonstrațiile ei" (*PE.* 635) [253]; „Trivialitatea îl pîndește la fiece moment, *pentru ca să*-l robească" (*Voc.* 722).

208. Conjuncția modală *cum* este înlocuită prin pronumele relativ-interogativ cu aspect neutral *ce*: „aceste imagini, din subiective *ce* sunt, devin obiective" (*EM.* 481).

209. *Cînd* intră în compunere cu adverbul restrictiv *decît*, formînd locuțiunea conjuncțională cu nuanță temporală *decît cînd*, folosită uneori fără justificare logică sau stilistică: „De ce ar fi mai precisă [...] o cunoștință pe care o întemeiez pe o inducție generalizată asupra viitorului, cum este aceea ce fac [254] asupra ivirii lui Marte, *decît cînd* cunoștința ce o întemeiez pe o inducție restrînsă la stricta actualitate?" (*PS.* 255).

210. *Cît* este folosit inadecvat în locul locuțiunii conjuncționale *cu cît*: „*Cît* n-ar fi fost mai înaintată știința astăzi, dacă ar fi lipsit [...] acei cincisprezece secoli [de creștinism]?" (*PS.* 160).

---

[250] „*Punct de vedere (de privire)* nu se construiește niciodată cu *sub*, ci numai cu *din*" (apud Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 401, nota 3).

[251] Cf. Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 402.

[252] În loc de: „Tichener trebuie să-și fi făcut..." Desigur că mai bine ar fi fost: „Tichener și-a făcut..."

[253] Ideea continuă cu: „Justul titlu stă în constituția sufletească a omului". Vezi și infra, § 246.

[254] Vezi supra, § 164.

211. *Cum* înlocuieşte adverbul de comparaţie *ca*: „Are să se strecoare printre dificultăţile împrejurărilor externe *cum* nici un altul pe lume dintre organismele contimporane lui“ *(PS.* 115), *„cum,* spre pildă, la Leibniz“ *(EM.* 431).

212. Ciudată este elipsa conjuncţiei condiţionale *dacă,* conjuncţie cerută de adverbul corelativ *atunci*: „N-ar fi fost confirmat de experienţă optimismul că anticipaţiile organismului aduc cu ele ridicarea acestuia peste mediul extern. *atunci* n-ar fi fost nici eul“ *(PE.* 559).

213. Ca în graiurile populare, conjuncţia concesivă propriu-zisă *de* înlocuieşte pe *dacă*: „o ipoteză [...] se poate uşor verifica *de* este adevărată sau nu“ *(PE.* 546).

214. *De cum* apare adesea în locul lui *decît*: „aceste argumente [...] nu au o mai mare valoare ştiinţifică *de cum* au avut-o argumentele pe care le-am văzut“ *(PS.* 243); „sunt [...] mult mai puţin luminate de conştiinţă *de cum* sunt intuiţiile“ *(PS.* 324); „Absolutul pe care ni-l dă cunoştinţa metafizicei este cu totul altul *de cum* este absolutul pe care ni-l înfăţişează formele artei“ (*EM.* 397); „ocupă un loc cu mult mai mare *de cum* îl ocupă personalitatea omului de ştiinţă“ (*PE.* 526); „un credit cu mult mai mare *de cum* are nevoie noutatea ştiinţifică“ *(ibidem)*; „Cultura europeană a trecut [...] prin mai multe faze *de cum* au trecut culturile anterioare ei“ *(PE.* 590); „Arta, politica şi filosofia cuprind, în secolul nostru, mai mult misticism *de cum* cuprindeau în secolul al XIX-lea“ *(PE.* 600); „Cînd în conştiinţa popoarelor se va lămuri acest rol pe care îl are vocaţia, atunci şi cererea după selecţionarea oamenilor de vocaţie [...] va deveni cu mult mai imperioasă *de cum* o constatăm în zilele noastre“ *(Voc.* 672).[255]

215. Locuţiunea *din afară* apare „întărită“ (după modelul adverbelor *de deasupra, de dinainte?)* cu prepoziţia *de*: „nimic nu se introduce [...] *de din afară*“ *(EM.* 409).

216. Locuţiunea cauzală *din moment ce*[256] (= „de vreme ce“, „odată ce“, „deoarece“) apare adesea scrisă greşit, *din momentul ce*, probabil prin contaminare cu sintagma *din momentul în care*[257]: *„Din momentul ce* în conştiinţa mai multor indivizi fu stabilit acordul asupra înţelesului unei serii de noţiuni“ *(CRP.* 71); „Toate combinaţiunile fizico-chimice [...] sunt imobilizate *din momentul ce* animalul zace întins pe masa noastră de laborator“ (*PE.* 535); *„Din momentul ce* iubeşte, omul cel mai înţelept nu mai vede lucrurile aşa cum sunt“ *(PE.* 561); *„Din momentul ce* presupunem că natura nu evoluează“ *(PE.* 578); *„Din momentul ce* se admite [...] mai multe[258] unităţi de conştiinţe reale [...], argumentarea ipotezei idealiste devine atacabilă“ *(EM.* 493).[259]

217. Locuţiunea de timp *pe măsură ce* apare construită greşit, cu prepoziţia *în* în loc de *pe* — *în măsură ce*[260]: „[putere] menită să fie utilizată *în măsură ce* mecanismul voluntar [...] ajunge să o poată transforma în putere actuală“ *(PS.* 293).

---

[255] Vezi alte exemple în *PS.* 107, *EM.* 458, *PE.* 550, 593, 627.

[256] Traducerea conjuncţiei franceze *du moment que.*

[257] Cf. Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 290.

[258] Nu e vorba de o greşeală de transcriere şi nici de o greşeală de tipar, ci pur şi simplu de un dezacord. Vezi infra, p. CXVIII şi urm.

[259] Vezi şi *PE.* 552, 587.

[260] Probabil prin contaminare cu expresia *în măsura în care.*

218. Locuțiunea *cu toate că* este dezmembrată de conjuncția adversativă *însă*, din cauza topicei greșite[261] : „*Cu toate* însă *că* este așa de mult dorită, solidaritatea întîrzie“ (*PE*. 630).

219. *Numai ce* (= „îndată ce“, „imediat ce“), locuțiune conjuncțională regională și învechită, rar utilizată în limba literară, apare cu sensul adverbului *numai* (= „doar“) într-o construcție necorectă : „în societățile cu o cultură înaintată aceste interese [practice] sunt pregătite și *numai ce* așteaptă inovațiunea“ (*PS*. 369)[262].

220. Locuțiunea temporală *cît timp* este alterată uneori datorită contaminării cu locuțiunea modală *pe cît* : „Arta [...] poate să aspire la creațiuni durabile, *pe cît timp* încă sufletul omenesc nu este în posesiunea unei științe și unei morale durabile“ (*PS*. 141) ; „Dar la ce folos comunicarea lăsată, *pe cît timp* ea a fost făcută infructuoasă“ (*PE*. 540).[263]

221. Remarcăm folosirea frecventă, ca în graiurile populare, a locuțiunii temporale *pînă ce*, rar folosită în limba literară, care preferă locuțiunile *pînă cînd, de vreme ce, din moment ce* etc : „*pînă ce* și ele [...] nu sunt fundate pe alte concepte“ (*PS*. 134) ; „Identitatea dintre ele două nu este încă dovedită *pînă ce* separațiunea lor se păstrează“ (*EM*. 487) ; „Națiunea nu începe să fie națiune de la apariția conștiinței solidarității, ci este națiune și înainte, *pînă ce* nu s-a format încă această conștiință“ (*PE*. 567).

222. Locuțiunea adversativă *dar și* este întrebuințată fără rost în locul conjuncției *și*, ca în citatul următor : „Aci biserica găsea, pe lîngă sprijinul pe care i-l da ca moștenire cultura veche [...] romană, *dar și* un element din cale afară de predispus organizării politice și sociale“ (*CRP*. 64).

223. Conjuncția *și* are cîteodată, ca în limba vorbită și ca în limba literară din secolul al XIX-lea, valoare de adverb : „Această teorie *și* diferă de la un filosof la altul“ (*EM*. 497).

224. Perechea corelativă *nu numai... ci și* apare redusă o dată, probabil printr-o greșeală de tipar, la *nu numai... ci* : „Aceasta este o întrebare care privește *nu numai* pe oamenii populari, *ci* pe oamenii reprezentativi în genere“ (*Voc*. 725).

225. În locul corelativelor *pe cît... pe atît* se întîlnește și „inovația“ negramaticală „*atît... pe atît* : „idealul *atît* de îmbrățișat astăzi *pe atît* de contrariu științei (*PS*. 359).

226. *Cu cît... cu atît* este înlocuit cu formula negramaticală *dacă... atît* : „*dacă*, prin misticism, noutatea pierde caracterul amenințător în lumea externă, ea devine *atît* mai amenințătoare în lumea internă sufletească“ (*PE*. 587—588).

Opinia comună consideră că oamenii de știință — mai mult sau mai puțin exactă—, fiind preocupați de descifrarea Adevărului, sînt ipso facto dispensați de obligația respectării și cultivării concomitente a limbii literare.

---

[261] Vezi infra, § 244.

[262] Corect ar fi fost : „...aceste interese practice sunt pregătite și așteaptă numai invențiunea“. Probabil că autorul a vrut să dea o nuanță mai neaoșă frazei, folosind o expresie veche, folclorică, al cărei sens și ale cărei funcții gramaticale însă nu le cunoștea.

[263] Vezi și *PS*. 345.

Deşi nu şi-a exprimat, după cîte ştim, niciodată acordul cu această opinie, ci, dimpotrivă, a susţinut punctul de vedere opus[264] şi caracterul necesar al relaţiei armonioase dintre cultura superioară a unui individ şi expresia personală elevată a ideilor[265], C. Rădulescu-Motru se dovedeşte, în lucrările sale, prin numeroase dezacorduri, topică greşită, frazare cîlţoasă şi cacofonică, un adept — involuntar, desigur — al dihotomiei fond/formă. În rîndurile următoare ilustrăm această afirmaţie prin cîteva zeci de citate, alese din sutele de fişe extrase în timpul stabilirii textelor din antologia de faţă.

X Dezacorduri

La dezacordurile semnalate pînă acum, direct sau prin tangenţă la alte chestiuni[266], adăugăm :

227. Dezacorduri între subiect şi predicat, în persoană, număr şi gen : „de pe urma *cunoştinţelor* pe cari *avea* să le aducă cu dînşii“ *(CRP.* 88) ; „aceleaşi *animale* de culoare închisă nu *sunt atinşi (PS.* 208) ; „cele două *direcţiuni* pe care *le ia afirmările* judecăţii *(PS.* 245) ; „*excitaţiunile* cari îl *îmbia*“ *(PS.* 289) ; „*Concepţiunile* cuprinse în categoria cunoştinţelor în genere, *este rezultatul* elaboraţiunei“ *(PS.* 310) ; „*raze* de căldură *care* [...] *face* pe unele mai calde, pe altele mai reci“ *(PS.* 311) ; „*Faptele* [...] *poate să fie* pentru cel ce le făptuieşte ca incoerente“ *(PS.* 314)[267] ; „*principiile* deduse *impunea*“ *(PS.* 323) ; „nu *este dat* ştiinţii viitorului o *altă cale*“ *(PS.* 327)[268] ; „Poporul nu are altă valoare decît aceea pe pe care i-o *dă oamenii* săi mari“ *(PS.* 349) ; „aceeaşi soartă *pare a o avea inovatorii*“ *(PS.* 361)[269] ; „de această ridicare *depinde toate transformările* sociale“ *(PS.* 383) ; „a căzut numai acolo unde *l-a constrîns* [...] *legile* [...] mecanicei universale“ *(EM.* 408) ; „în ce *a consistat diferenţele* de schimbare“ *(EM.* 498) ; „*Fundamental* în proces *este opoziţia* între primii doi termeni“ *(PE.* 612)[270] ; „Personalitatea omenească este adînc înrădăcinată în *mediul cosmic şi biologic.* Determinismul *acestuia,* departe de a-i slăbi puterea, o ridică“ *(PE.* 629)[271] ; „cît de vag ar fi astăzi *mesia-*

---

[264] „Omul cult are conştiinţa *clarităţii* şi *frumuseţei* limbagiului ce întrebuinţează şi tinde să şi satisfacă acestei conştiinţe“ (*PS.* 300). Sublinierile ne aparţin.

[265] „Cu cît este cineva mai cult, cu atît vorbirea sa [...] dobîndeşte o personalitate. Această personalitate nu s-ar explica dacă excitaţiunea auzului ar juca primul rol, căci atunci ar trebui, din potrivă, ca vorbirea, cu cît cultura creşte, cu atît să devină mai impersonală ; personalitatea aceasta se explică din influenţa pe care o au imaginele de mişcare. Aceste imagini sunt izvorîte din tot ce are fiecare mai personal, din funcţiunea organelor proprii de mişcare ; influenţa lor, şi această influenţă creşte cu cît exercitarea organelor vocale este mai variată, explică formarea personalităţii pe care o cîştigă vorbirea fiecăruia.“ *(PS.* 300)

[266] Vezi şi supra, § 100, 107, 160, 163, 167, 168, 216.

[267] Vezi infra, § 233, nota sublineară 283.

[268] Dezacord generat probabil de formula „*este dat*“.

[269] Dezacord înlesnit, probabil, de formula *se pare că,* frecvent utilizată în limba vorbită.

[270] Aici dezacordul pare să aibă şi o cauză... stilistică. Autorul, tulburînd ordinea cuvintelor în frază, a rupt unitatea predicatului normal *este fundamentală.* Punînd numele predicativ exprimat prin adjectivul *fundamentală* la începutul frazei, departe de verbul copulativ, i s-a părut, probabil, necorectă construcţia, şi atunci a transformat adjectivul în adverb.

[271] Dezacord de conţinut. În fond este vorba de *două medii,* mediul cosmic şi mediul biologic, deci corect ar fi trebuit să fie scris „mediul cosmic şi mediul biologic“ şi „determinismul acestora“, şi nu „determinismul acestuia“.

nismul *francez, german și englez* dacă el nu ar fi fost concretizat prin atîția oameni de vocație !" *(Voc.* 731)[272].

228. Dezacorduri între subiectul multiplu și predicatul la singular : „tehnica pe care *și-a aprop[r]iat-o avocatul și politicianul*" *(CRP.* 89) ; „Așa *a făcut Galilei, Bacon, Descartes* și *aproape toți*" *(PS.* 167) ; „din discuție *rezulta* mai adeseori *persecuție și sacrificii (PS.* 169) ; „viața păcătoasă care *a dus-o* [...] *tatăl și mama ta*" *(PE.* 366) ; „ce oare *voise* să rezolve *Platon și Aristotel*" *(EM.* 456)[273] „*perspectivele și metodele* [...] *se impune*" *(PE.* 525) ; „*iubirea și entuziasmul,* care, cimentînd deprinderile, *dă* omului personalitate" *(PE.* 629).

229. Dezacordurile provocate de interpretarea greșită, ca subiect la singular, a pronumelui reflexiv *se,* cînd acesta precede predicatul exprimat printr-un verb pasiv reflexiv, sînt extrem de numeroase. Dăm numai cîteva exemple : „acolo *s-a* și *obținut oarecare rezultate*" *(CRP.* 8) ; „i *se stabilea hotare* cari nu există în realitate" *(CRP.* 27) ; „Asupra substanței sufletești *se făcea* de psihologia tradițională două ipoteze" *(CRP.* 28) ; „În numele cărui interes superior mi *se cere mie,* ca cetățean român, *sacrificii și obligațiuni ?*" *(CRP.* 104) ; „nu *se putea stabili cunoștințe*" *(PS.* 133) ; „În ceea ce privește promisiunile științei, *se poate zice multe* și *se poate zice* și *puțin*" *(PS.* 189) ; „*s-a abandonat* mai întîi *calitățile* [...] cari s-au dovedit a fi produsul funcționării sensoriale *(PS.* 217)[274] ; „*se introduce modificări*" *(PS.* 243) ; *se făcea* de psihologia tradițională, *două ipoteze*" *(PS.* 338) ; „întocmai cum *se deosebește* în economia politică mai multe *valori*" *(EM.* 427) ; „o nouă perspectivă, din înălțimea căreia *se poate întrezări* noi *orizonturi*" *(EM.* 444) ; „*perspectivele și metodele [..] se impune* în fiecare secol" *(PE.* 525) ; „momentul cînd *să deschide* poporului nostru *perspective* noi de viitor" *(PE.* 531)[275] ; „întocmai cum *să făcea* [...] *profeții* apocaliptice" *(PE.* 600—601) ; „oamenilor de vocație nu li *s-a creat tipuri* reprezentative" *(Voc.* 727).[276]

230. Aproximativ tot atît de frecvente sînt și dezacordurile datorate așa-numitului „acord prin atracție" : predicatul, în loc să fie acordat cu subiectul, este acordat cu un determinativ mai apropiat, cu unul considerat mai important sau cu un alt cuvînt, legat de subiect prin conjuncții *(cu, sau* etc.) și prin particulele comparative *(ca și, întocmai ca* etc.)[277]. Iată cîteva exemple : „*Gradul de perturbare* pe care *o pot* aduce în genere schimbările de înțeles ale unei noțiuni" *(CRP.* 78), „*lungul șir* al acestor momente de practică metafizică *sunt întretăiate* de momente de reflexiune" *(PS.* 221) ; „*rezultatele* selecțiunii *ce se produc*" *(PS.* 368) ; „*schema reciprocității și a posibilității sunt determinări* de ale timpului" *(EM.* 450) ; „*Metafizica antropomorfismului naiv, întocmai ca și metafizica buddhistă, sunt două metafizici* care nu se împacă cu ideea fundamentală a criticismului

---

[272] C. R.-M. nu are în vedere un mesianism comun, „francez, german și englez", ci trei mesianisme, deci și în acest caz avem a face cu un dezacord de conținut.

[273] Aici s-ar putea să nu fie vorba de un dezacord, ci de folosirea formei vechi, fără desinența *-ră,* a mai mult ca perfectului, persoana a III-a plural. Vezi supra, § 128

[274] Ultimele două exemple *(PS.* 189 și 217) dovedesc și nesiguranța autorului în utilizarea predicatului precedat de pronumele reflexiv *se.*

[275] Să se remarce și uzata dublă tautologie „*perspective noi de viitor*". Vezi infra, p. CXXII și urm.

[276] Vezi alte exemple în *PS.* 182, 204, 218, 232, 248, 270, 306, 338, *EM.* 409, 493, 502, *PE.* 537, 581. 625, 639, *Voc.* 726. Eroarea din *PS.* 338 o confirmă pe cea din *CRP.* 28.

[277] Cf. Iorgu Iordan, *Op. cit.,* p. 415, 416—418.

kantian“ (*EM.* 480) ; „*Numărul* locuitorilor *s-au înmulțit* cu ceva“ (*PE.* 623)[278]; „*Munca intelectuală, ca și munca manuală, pot fi imitate*“ (*Voc.* 664) ; „*trecutul, ca și viitorul, nu sunt perspective stabile,* ci *ele se pot schimba* oricînd“ (*Voc.* 679) ;[279] „*A fost de vină* pentru aceasta *adîncul* permanent al *sufletului* românesc [...] *sau* numai *împrejurările vremelnice*“ (*Voc.* 740)[280].

231. Rar, pronumele negative *nimeni* și *nici un (scris* și *nici-un)* sînt echivalate cu forma de plural a pronumelui nehotărît *tot,* de care se apropie semantic, de unde dezacorduri de tipul : „*Nimeni,* afară de puțini oameni de știință, *n-au bănuială* (*Voc.* 679) ; „arătase că *nici una* dintre ele [...], în formularea ce aveau, nu *se puteau susține*“ (*EM.* 429).

232. Atributele participiale și atributele adjectivale apar adesea neacordate cu substantivele sau cu pronumele în genitiv-dativ singular pe care le însoțesc : „teoria opusă *celei inspirată* de socialistul Engels“ (*CRP.* 27) ; *falșitatea unei teorii mult răspîndită*“ (*CRP.* 31) ; grație *culturii izvorîtă*“ (*CRP.* 36) ; „manifestările unei *voințe ascunsă*“ (*CRP.* 37) ; „produs al unei *inteligenți mai puțin rezistentă* la sugestiunile din afară“ (*CRP.* 68) ; „reflexul unei oarecare *transformări* tehnico-economice *petrecută* în sînul vechei societăți (*PS.* 249) ; „manifestările unei *voințe ascunsă* în obiecte“ (*PS.* 334) ; „cunoașterea *științei* obiective *condiționată* de cunoștință“ (*EM.* 432) ; „condiția necesară *a celeilalte zone, venită* în urmă“ (*EM.* 507) ; „În domeniul *filosofiei propriu-zisă*“ (*PE.* 537) ;[281] „viața *lumii animală*“ (*PE.* 549) ; „cercetarea *conștiinței psiho-fizică*“ (*PE.* 574) ; „poruncile *unei morale impusă* de sus“ (*PE.* 576) ; „pentru a face loc *culturii ridicată* pe intelect și tehnică“ (PE 626) ; „împlinirea *unei vestiri primită* prin faptele naturii“ (*Voc.* 678) ; „un argument hotărîtor în favoarea acestei de a doua *interpretări dată* raportului dintre cultură și civilizație“ (*Voc.* 694)[282].

233. Nu sînt puține cazurile de dezacord între numărul complementului și cel al verbului determinat : „o luptă din care *putea să rezulte [...] izbînzi* reale“ (*PS.* 154) ; „acum mai *rămînea de găsit metodele* speciale“ (*PS.* 169)[283] ; „o încordare din care *a rezultat motive* de activitate“ (*PS.* 170) ; „orișice intuiție vizuală nouă *a obiectelor ce stă* înaintea ochilor“ (*PS.* 318)[284] ; „îi *lipsește mijloacele* de comunicație“ (*PE.* 626).

---

[278] Aici poate fi vorba și de o influență a pronumelui reflexiv *se.* (Vezi și supra, § 160).

[279] Cauza dezacordurilor din *EM.* 480, *Voc.* 664, 679 este impresia de subiect multiplu pe care o creează particulele comparative *întocmai ca și, ca și.*

[280] Vezi alte exemple în *PS.* 344, *PE.* 593, 621, 636.

[281] *Propriu-zis* are uneori, în textele din antologie, valoare adverbială („o definițiune *propriu-zis* [...] nu găsim“ — *PS.* 277), dar cînd apare ca un cuvînt compus, cu partea finală modificată flexionar, atunci, bineînțeles, se impune să fie acordată cu substantivul din tangență.

[282] Alteori avem a face cu dezacorduri mai... complicate, ca de pildă în citatul următor : „*curentul* filosofiei asociaționiste engleze, *reprezentată* prin Locke, Berkeley și Hume ; și altul, curentul filosofiei raționaliste, reprezentat prin Descartes, Spinoza și Leibniz“ (*EM.* 434), în care atributul participial *reprezentată,* în loc să fie acordat cu substantivul pe care îl determină, *curentul* (cum se întîmplă în partea a doua a frazei), este acordat, prin atracție, greșit, cu atributul în genitiv, *filosofiei.*

[283] Atît în primul (mai cu seamă), cît și în al doilea citat este vorba de dezacorduri scuzabile, întrucît, în trecut, ambele verbe, (*a*) *putea și* (*a*) *rămînea,* erau considerate, în asemenea situații (la imperfect, urmate de un verb la conjunctiv), ca verbe semiauxiliare impersonale, deci care rămîneau neschimbate indiferent de persoană și număr, acordul făcîndu-se numai cu verbul la conjunctiv.

[284] Aici s-ar putea să fie vorba și de un „acord prin atracție“ cu singularul *intuiție.*

Mai frecvente sînt însă dezacordurile între complementul pronominal și complementul substantival pe care îl reprezintă : „activitatea omenească nu poate avea o bază sigură decît în *cunoștința naturii care îl înconjoară* (*PS.* 245)[285-286]; „*Cele mai frumoase exemplare* de personalitate omenească *ni-l oferă* profesioniștii muncii“ (*PE.* 648) ; „*Cauza* celor mai multe boli nervoase profanul *le pune*[287] în incidente ocazionale“ (*Voc.* 718) ;[288] „*Subiectele* tuturor conversațiilor, la elevi și profesori, *îl formează* cancanurile vieții zilnice, mahalagismele“ (*Voc.* 722).

234. Altă cauză a numeroase acorduri greșite este confundarea atributului adverbial cu atributul adjectival sau cu cel participial, și, în consecință, acordarea celui dintîi cu substantivul din vecinătate : „[o adaptare] pe *cît mai perfectă posibilă* cu mediul“ (*CRP.* 24) ; „o *activitate* mai *grea de înțeles*“ (*PS.* 130) ; „*condițiuni* mai *ușoare de îndeplinit*“ (*PS.* 141) ; „*lupta cea mai grea de dus*“ (*PS.* 153, 155) ; „*explicațiunile pretinse evidente*“ (*PS.* 165) ; „*condițiunea imposibilă de realizat*“ (*PS.* 258) ; „*unda* de viață [...] *era necesară să se producă*“ (*EM.* 465) ; „*această individualitate era presupusă înzestrată* cu un suflet, și el individual“ (*PE.* 639).

235. Obiceiul limbii vorbite, pătruns și în limba literară, de a înlocui numeralul ordinal cu numeralul cardinal (*secolul 17* în loc de *secolul al XVIII-lea),* uneori indiferent de grafia cu cifre romane sau cu cifre arabe a numeralului ordinal (*secolul XVII* în loc de *secolul al XVII-lea)*[289—290] duce, din neglijență, și la acorduri greșite între substantiv și numeralul ordinal cu valoare adjectivală care îl însoțește : „*secolul XV și XVI*“ (*PS.* 175), în loc de „secolele al XV-lea și al XVI-lea“ ; „*secolele XV, XVI și al XVII*“ (*ibidem*), în loc de „secolele al XV-lea, al XVI-lea și al XVII-lea“ ; „cultura *secolului XVII și XVIII*“ (*PS.* 195), în loc de „cultura secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea“ ; „*secolul XV-lea și XVI-lea*“ (*PE.* 634), în loc de „secolele al XV-lea și al XVI-lea“ ; „din *secolul al XVII-lea și al XVIII-lea*“ (*Voc.* 686), în loc de „din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea“.[291] O greșeală asemănătoare este dezacordul a două substantive care merg împreună, de tipul : „*domnul Popescu* (sg.) și *domnii Popescu, Ionescu, Vasilescu* (pl.). În *CRP.* 79, de ex., se întîlnește următorul dezacord : „*domnul B, C, E*“. Acest dezacord morfologic duce la un dezacord sintactic : „*domnul B, C, E*“ fiind subiectul propoziției, predicatul verbal este „acordat“ cu numele comun, ajungîndu-se astfel la greșeala : „cele ce *spune* domnul B, C, E“.[292]

236. O greșeală oarecum înrudită cu cea semnalată în paragraful anterior este dezacordul între ajectivul pronominal nehotărît *un* și numele proprii determinate, ca de pildă în citatul următor : „raționalismul *unui Descartes, Spinoza și Leibniz*“ (*EM.* 442)[293], dezacord în producerea căruia un rol important l-a jucat eliziunea, consecință, ca și în limba vorbită, a grabei de a comunica, greu de coordonat cu grija pentru expresia corectă. Forme corecte ar fi fost : „raționalismul unor filosofi ca Descartes, Spinoza și Leibniz“, sau : „raționalismul unui Descartes, unui Spinoza și unui Leibniz“, sau, cu eliziune : „raționalismul unor

---

[285-286] Și aci s-ar putea să fie vorba de un „acord prin atracție“.
[287] Alt „acord prin atracție“, cu *boli nervoase.*
[288] Să se remarce și construcția neobișnuită *a pune (cauza) în,* în loc de *a pune (cauza) pe seama.*
[289—290] Vezi și supra, § 78.
[291] Vezi alte exemple în *EM.* 435, *PE.* 608.
[292] Vezi și § 168, 229, 237.
[293] Vezi și § 168, 229, 235.

Descartes, Spinoza și Leibniz“, deși, în această formulă, adjectivul pronominal nehotărît are o nuanță depreciativă.

237. Un alt dezacord, mai rar întîlnit, este dezacordul între subiectul cu formă de singular dar cu înțeles de plural și predicatul la singular: „întregul period de cincisprezece secole, *cît a trecut* de la începutul erei creștine“ (*PS.* 161).

238. Tot atît de rar apare și un alt dezacord: între substantiv și pronumele personal sau pronumele demonstrativ, îndeosebi cînd acestea din urmă stau după și departe de substantivul pe care îl înlocuiesc: „Dacă *personalitatea* este așa de măreață [..], atunci imnul *ei* de glorie ar trebui să-l auzim pretutindeni, în orice ocaziune. De ce nu-l auzim? De ce — din nenorocire! — în loc să-i auzim imnul *lui*, auzim, din potrivă, cuvintele unei predici [...]?“ (*PS.* 229); „*desfășurarea* energiei sufletești, și în special a celei sociale, înspre care direcțiunea se îndreaptă *ele* oare?“ (*PS.* 344)[294]; „*conflictul de caracter* pune în evidență natura variată a *acestora*“ (*PS.* 218)[295].

XI Tautologii

239. Precizăm că exemplele de mai jos nu ilustrează tautologia stilistică, adică repetarea intenționată, din nevoia de expresivitate, a unor cuvinte cu același sens, ci „greșeala de limbă care constă în repetarea inutilă a aceleiași idei, formulată cu alte cuvinte“[296], sau altfel spus, pleonastic. Citatele de aci se adaugă îndeosebi exemplelor din § 103: „*continuă* a trăi *mai departe*“ (*CRP.* 46)[297]; „*acum* mai bine de *două mii de ani în urmă*“ (*PS.* 145)[298]; „eroarea nu era [...] *proprie numai lor*“ (*CRP.* 27)[299]; „*expansiunea* sufletului *în afară*“ (*PE.* 629); „*originalitate proprie*“ (*Voc.* 667); *introspecție internă*“ (*PS.* 320); „Ea nu *revine* niciodată [...] la vechea sa stare *înapoi*“ (*CRP.* 29); „*încă o dată repet*“ (*CRP.* 70); „facem *din nou repetarea* exercițiului“ (*PS.* 307)[300]; „*reluarea din nou* a vechei întrebări“ (*EM.* 417); „privire *retrospectivă [...] asupra începuturilor* culturei române *din trecut*“ (*CRP.* 48); „*prevăzut* mai *dinainte*“ (*PS.* 206); „preziceri asupra *perspectivelor* vocației *în viitor*“ (*Voc.* 660); „*contopindu-se la un loc*“ (*EM.* 431)[301]; „nu *se confundă împreună*“ (*PE.* 635); „aceea ce *pare în aparență*“ (*PS.* 309); „*acelaș* fapt *identic*“ (*EM.* 484)[302]; „originalitatea afirmațiunii stă *exclusiv numai* în întrevederea de raporturi noi“ (*PS.* 216)[303] „*subsumarea sub* legea unității sufletești“ (*PS.* 221)[304] „primele *începuturi*“ (*PE.* 567)[305]; „un *fapt fundamental, pe care ele se sprijinesc*“

---

[294] În acest citat cauza dezacordului s-ar putea să fi fost conjuncția *și*, care a creat impresia — falsă — că unește două subiecte, cînd de fapt unește două atribute.

[295] Aci, dacă nu cumva este vorba de o greșeală de tipar (*caracter* în loc de *caractere*), dezacordul are originea în formula *comedie de caracter*, care a influențat, probabil, raportul logic pe care autorul voia să-l stabilească între *caractere* și pronumele demonstrativ.

[296] Apud *Dicționarul explicativ al limbii române (DEX)*, sub voce.

[297] Vezi și *CRP.* 73, 103, *PS.* 109, 126, 158, 198, 287, *EM.* 418, 459, *PE.* 566, *Voc.* 731, 739.

[298] Vezi și *PS.* 263.

[299] Vezi și *CRP.* 41, 66, *PS.* 215, 277, *EM.* 484, 494, *PE.* 542, 587, *Voc.* 704.

[300] Vezi și *PS.* 269.

[301] Vezi și *EM.* 431, 484.

[302] Vezi și *EM.* 494.

[303] Vezi și *PS.* 355, *PE.* 534.

[304] Vezi și *PE.* 634.

[305] Vezi și *Voc.* 661.

(*EM.* 496) ; „prin *constrîngere forțată*“ (*CRP.* 4) ; „actele omului par rezultatul *unei alegeri libere sau a unei deliberațiuni voite*“ (*PS.* 295) ; „*psihologia sufletului*“ (*PS.* 197) ; „*respirațiunea pulmonară*“ (*PS.* 227) ; „*toga de pe corp*“ (*PS.* 315) ; „cu ocazia *aniversării de 50 de ani*“ (*CRP.* 91) ; „Adevărul stă între *ambele* aceste *două* maxime“ (*PS.* 362) ; *adevărata* forță *reală*“ (*CRP.* 31) ; „vălul care *se interpune între* conștiință și noi“ (*EM.* 449) ; „*aceeași* înfățișare *constantă* (*EM.* 403) ; „forma *animalelor mamifere*“ (*Voc.* 728) ; „luptă grea pe *riscul și pericolul* tău“ (*CRP.* 94) ; „prin imitația gesturilor și a *intonației de voce*“ (*PE.* 560) ; „o *incorporă înlăuntrul* speculațiunilor“ (*PS.* 158) ; „*acelaș* fond *comun*“ (*PS.* 310) ; „Vocația este *realizarea în fapte* a idealului“ (*Voc.* 700) ; „Concluzia la raționamentul logic este derivată din *premisele puse la început*“ (*PS.* 323) ; „Cuscuta este o *plantă parazitară care trăiește pe trupul altor plante*“ (*PE.* 582) ; „progresul *culturii omenești*“ (*Voc.* 738) ; „nimic din ceea ce sistemul conține în el nu se va pierde, și nimic *pe deasupra nu se va adăoga*“ (*PS.* 199—200) ; „singurii cercetători cari *aduc o contribuție* mai însemnată la cunoașterea vocației sînt biografii *personalităților marcante*“ (*Voc.* 656) ; aceea *ce în mod surd simte* toată lumea *în ascuns*“ (*PS.* 369) ; „*o mană cerească venită de sus*“ (*CRP.* 87) ; „*identic cu sine însuși*“ (*EM.* 484).[306]

XII Cacofonii

Acordînd acestui termen sensul corect — „asociație dizarmonică de sunete“ —, menționăm în continuare numai cîteva din numeroasele coliziuni silabice neeufonice, de aliterații și repetiții involuntare, deci nepotrivite, cu care sînt amestecate frazele studiilor din această culegere.

240. Aliterații : „din mișcarea mecanică *ea ia* forma fenomenelor de căldură, electricitate etc.“ (*PS.* 226) ; „această nedumerire nu *vine din vina* ei“ (PS. 273) ; „nicio*dată* n-au fost *date* împreună“ (*PS.* 310) ; „pe drumul biruinț*ei* *ei*“ (*PE.* 612) ; „Femeile nu mai stau în *casă ca să* țese“ (*PE.* 623).

241. Repetiții : „Fie*care* gest, fie*care* miș*care* *care* se săvîrșește“ (*CRP.* 66) ; „omul *care* nu *are* alte funcțiuni sufletești *care* să-l pună la adăpostul reflexelor sensibilității sale, acela este omul *care* îndeplinește prima condițiune de a fi pesimist“ (*PS.* 132) ; „acte și fenomene *care* stau pe baza unui raport *care* rămîne identic cu sine“ (*EM.* 478) ; „Aceea ce *este* măreț în om *este* că el *este* o punte spre un scop și nu *este* scopul însuși ; aceea ce-l face pe om iubit *este* că el *este* un suiș și nu un coborîș“ (*EM.* 512) ; „Și cu aceasta ajungem la ultima fată a problemei, *care* aproape nu *este* valorată de filosofii contimporani și *care*, cu toate acestea, *este* singura *care* ne înlesnește găsirea unei soluțiuni“ (*PE.* 564) ; „*care* este acea *care*“ (*PE.* 589) ; „doctrina *care* face din grația divină o putere *care* [...] se manifestă oricînd și oricum“ (*Voc.* 684) ; „*care* este resortul intim *care* susține productivitatea“ (*Voc.* 720).

242. Lanțuri de genitiv-dative : „Analogia *legei conservațiunii energiei*“ (*PS.* 192) ; „actul *urcărei scărei*“ (*PS.* 303).

243 Coliziuni neeufonice de silabe vecine : „*ca cele*“ (*CRP.* 8) ; *identică cu aceea*“ (*CRP.* 9) ; „să *crească copii*“ (*CRP.* 40) ; „*sufletească care*“ (*CRP.* 43) ; „se *joacă cu*“ (*CRP.* 56) ; „o legătură strînsă *cu cultura*“ (*CRP.* 77) ; „*Adică cum* oare ?“ (*CRP.* 84) ; „*dacă continuă*“ (*PS.* 109) ; „*epoca culturei*“ (*PS* 130) ; „*adică corespunză-*

---

[306] Vezi alt exemplu în *EM.* 484.

toare" (*PS.* 139) ; „*fără o adîncă comoțiune sufletească care*" (*PS.* 169) ; „*matematica ca* o știință" (*PS.* 175) ; „*că calificarea*" (*PS.* 185) ; „*ca conținut*" *(ibidem)* ; „îi este *frică că*" (*PS.* 212) ; „*adică cazul*" (*PS.* 214) ; „îi va *indica că* este liniște" (*PS.* 258) ; „o putere *sufletească care*" (*PS.* 270), „*politica care* s-ar face" (*PS.* 315) ; „*ca consecință*" (*PS.* 325) ; „considerate *ca cele mai importante*" (*PS* 369) ; „*s-ar mînca ca* lupii *(PS.* 381) ; „nu se poate *explica ca produs*" *(EM.* 439) ; „folosită *ca cea* mai prețioasă energie" (*PE.* 611) ; „unitatea lor *sufletească ca* turnată dintr-o bucată" (*Voc.* 665).[307]

XIII Topica

244. Pentru că nu ne-am propus — după cum am mai specificat — să facem o analiză lingvistică a textelor din antologie, ci numai să semnalăm cititorului îndepărtările de la normele limbii literare pe care le va întîlni în ediție, citatele următoare nu sînt menite să exemplifice modalitățile motriene de construire a frazelor pentru obținerea unor efecte stilistice, ci numai să evidențieze cîteva tipuri de construcții greoaie și echivoce semantic. Din exemplele extrase, foarte numeroase, reproducem, ca și pînă acum, numai cîteva. Nu le grupăm după natura morfologică a vocabulelor implicate, ci le înșirăm urmînd succesiunea paginilor : „existența își o datorește *omul naturei*" *(CRP.* 32) ; „De multe ori omul matur se miră chiar *de unde copilul găsește* punctele de analogie" *(PS.* 120)[308] ; „Tucidide [...] se plînge [...] *de ursita nemiloasă pe care au destinat-o zeii patriei sale*" *(PS.* 131)[309] ; „Nu pot ști nimic asupra felului *cum sunt lucrurile constituite*" *(PS.* 134)[310] „Dezvoltarea corpului și a sufletului, *avînd dar* să se modeleze după armonia operei de artă" *(PS.* 144)[311] ; „Înșirarea indicațiunilor noastre, atît în ceea ce privește știința, *pe care o vom da de aci înainte,* precum și în ceea ce privește arta și morala, *pe care am văzut-o,* nu are deloc pretențiunea de a se asemăna unei înșirări cronologice *(PS.* 157)[312] ; „*Persoanele de elită, prin prisma artei, priveau* liniștite în jurul lor" *(PS.* 190)[313] ; „Prin cercetările [... lui] H. de Vries [...] legea

---

[307] Vezi alte exemple în *CRP.* 8, 37, 38, 40, 46, 77, *PS.* 122, 124, 131, 146, 162, 163, 166, 170, 171, 174, 175, 196, 199, 203, 211, 212, *EM.* 396, 400, 479, *PE.* 556, 560, 630. *Voc.* 665, 677, 684, 707, 712, 722, 730 etc.

[308] Este evidentă influența topicei franceze.

[309] Frază echivocă. Tucidide nu se plînge, cum reiese din topica defectuoasă folosită de C.R.-M., că *zeii patriei sale au destinat o ursită nemiloasă* cuiva (necunoscut), ci *de ursita nemiloasă pe care zeii au destinat-o patriei sale.*

[310] Autorul nu constată, după cum reiese din fraza citată, că nu poate să știe nimic despre lucrurile constituite, ci că nu poate să știe nimic despre felul cum sunt constituite lucrurile.

[311] În fraza de mai sus, ca și în numeroase alte locuri (vezi, de ex., *PS.* 235, 236,*PE.* 568, 618, *SA.* 745), *dar* nu este substantiv, ci conjuncție (= „deci"), iar locul ei, pentru a se evita echivocul semantic, ar fi trebuit să fie altul : „Dezvoltarea corpului și a sufletului, avînd să se modeleze, dar, după armonia operei de artă".

[312] Frază greoaie, greșit construită și cu înțelesul echivoc din cauza depărtării la care se găsesc atributivele *pe care o vom* da și *pe care am văzut-o* de substantivele *știința* și *morala* ; construcția greșită schimbă și totodată risipește centrul de greutate semantic. Autorul a vrut să spună (folosim cuvintele lui) : „Înșirarea pe care o vom da de aici înainte indicațiunilor noastre în ceea ce privește știința, ca și înșirarea pe care am dat-o indicațiunilor noastre în ceea ce privește arta și morala, nu are deloc pretențiunea de a se asemăna unei înșirări cronologice". Semnalăm tot aci aliterația *a se asemăna* și înlocuirea locuțiunii conjuncționale corelative *atît... cît și* cu „combinația" personală *atît... precum și.* Vezi supra, § 226.

[313] Frază din care nu se înțelege, a prima vista, dacă „persoanele de elită" priveau liniștite în jurul lor „prin prisma artei", sau dacă „persoanele de elită", considerate astfel „prin prisma artei", „priveau liniștite în jurul lor".

corelaţiunii *dobîndeşte încă o importanţă şi mai mare*“ *(PS.* 208—209)[314]; „Îmi este mai util *să prezic un fenomen cînd se va produce,* decît să-l explic după ce s-a produs“ *(PS.* 255)[315]; „cerul [...], pe lîngă că cuprindea corpurile cereşti [...], *dar mai era populat şi de o lume a sufletelor (EM.* 406)[316]; „Nu era mai sigur terenul pe care îl oferea *ideea materiei de altădată ?*“ *(EM.* 428)[317]; „C. Dimitresru-Iaşi, un alt *profesor distins de filosofie*“ *(PE.* 526)[318]; „În el era un fel de consimţire pe care o da *organismul actului*“ *(PE.* 569)[319]; „Vocaţia este o muncă [...] aproape impusă *omului de instinct*“ *(Voc.* 709)[320].

XIV Fraze necorecte

245. Din sutele de fişe cu fraze necorect construite, confuze sau construite după normele sintactice ale altor limbi, îndeosebi după sintaxa limbii franceze, le reproducem aci numai pe cele care susţin pregnant ceea ce am numit, cu o expresie eufemistică, la începutul acestei prefeţe filologice, scriitura surprinzător de nepotrivită a lui C. Rădulescu-Motru: „pe cind instinctele rămîn afară de controlul conştiinţei, asupra deprinderilor formate în urmă, aceasta păstrează posibilitatea de a le controla mersul şi, la trebuinţă, de a le schimba direcţiunea“ *(CRP.* 72); „Autorul unei scrieri filosofice se găseşte [...] în delicata situaţiune de a fi în faţa unor cititori cari [...] se cred a fi tot aşa de bine informaţi asupra scopului pe care dînsul îl urmăreşte, ca şi el“ *(PS.* 107); „multe din efectele pe care oamenii au mai mult interes să le prevadă şi controla sunt determinate“ *(PS.* 234)[321]; „Astfel, întocmai cum un călător, care ar avea de parcurs o ţară, intră prin o margine a ei, vizitează oraşele mai mari, se opreşte aci cîte puţin şi apoi se depărtează din această ţară printr-o altă margine, tot aşa ar fi şi cu drumul

---

[314] Echivocul semantic este provocat de ruperea unităţii locuţiunii adverbiale *încă şi,* care, împreună cu partea de propoziţie *mai,* accentuează intensitatea comparaţiei. Din fraza citată reiese însă că „legea corelaţiunii“ nu dobîndeşte, prin cercetările efectuate de H. de Vries, o importanţă intensificată („încă şi mai mare“), cum ar fi fost corect, ci *o importanţă în plus.*

[315] Bineînţeles că autorul nu a vrut să spună că îi este „mai util“ să prezică un fenomen în momentul în care se va produce, cum reiese din formularea greşită a ideii, ci „îmi este mai util să prezic cînd se va produce un fenomen, decît să-l explic după ce s-a produs“.

[316] Frază din care reiese că, pe lîngă corpurile cereşti, care erau lucruri, cerul mai era populat *şi de o lume a sufletelor.* Dar C.R.-M. a vrut să spună altceva, şi anume: „cerul [...], pe lîngă corpurile cereşti [...], mai cuprindea şi o lume a sufletelor“.

[317] În această frază interogativă nu este vorba despre *ideea unei materii de altădată,* ci despre *ideea de altădată asupra materiei.* Sensul echivoc al frazei provine nu numai din plasarea greşită a atributului *de altădată,* ci şi din construirea complementului indirect cu dativul *(ideea materiei),* în loc de acuzativ precedent de prepoziţie *(despre materie* sau *de materie).*

[318] Greşeala constă în plasarea adjectivului *distins* după substantivul *profesor,* cînd locul lui de „epitet ornant“ era înaintea substantivului.

[319] Din cauza plasamentului greşit, complementul indirect în dativ *actului* pare a fi atributul subiectului *organismul.*

[320] Greşeala constă în plasarea complementului de agent cu valoare de subiect logic, *de instinct,* după complementul indirect în dativ, *omului,* în loc de a fi plasat după construcţia a fi + participul *(este impusă).* Plasarea greşită a complementului de agent — *de instinct* — după complementul indirect în dativ — *omului* — a dus la crearea locuţiunii adjectivale *omul de instinct,* cu valoare, în frază, de complement indirect în dativ, precum şi la posibila confundare a complementului de agent cu un atribut al substantivului *omul.* Vezi alte exemple de topică greşită în *CRP.* 74, *PS.* 155, 218, 307, *EM.* 393, 427, *PE.* 534, 535, 566, 573, 582, 605, *Voc.* 663, 671.

[321] Vezi supra, § 131 şi 173.

parcurs de o stare sufletească“ *(PS.* 240)[322]; „sunt atîtea popoare [...], în zilele noastre, pe cari statele europene n-ar cere mai bine decît să le civilizeze“ *(PS.* 249); „Din înfățișarea cum se arată omul de toate zilele [...], nici nu bănuiești măcar cum este caracterul lui real“ (*PS.* 320); „Căci de creat sau de anihilat ceva din ciclul energiei pe care natura îl prezintă, omul este incapabil“ (*PS.* 339); „El a găsit în unitatea sintetică a apercepției [...] un punct solid, pe baza căruia, ca un nou Copernic, nu se poate afirma că nu conștiința se învîrtește după experiența simțurilor externe, ci experiența simțurilor după unitatea și spontaneitatea conștiinței omenești“ (*EM.* 444); „Dimpreună cu opinia semenilor săi, el s-a crezut un ales al zeilor“ (*PE.* 552); „Corespondența dintre eu și personalitate, cînd o întîlnim, avem vocația; de fapt însă ea nu este totdeauna“ (*PE.* 558); „Acestea sunt cazurile visătorilor și a neurozelor așa-zise superioare“ (*PE.* 558—599); „fiecare dintre noi am fi în risc să nu ne mai recunoaștem“ (*PE.* 565); „fiindcă n-a putut pătrunde minciuna pe care el i-o făcuse“ (*PE.* 566); „Misticul [...] este ușor la zburat, dar tocmai de aceea nu poate suporta greutăți pe umerii săi (*PE.* 599); „Nicăieri ca în felul cum el are această înțelegere poate fi denumit un Copernic al filosofiei“ (*PE.* 605)[323]; „Omul de astăzi se simte strein cînd o pune pe dînsul“ (*PE.* 626)[324]; „Aceea ce este dovedit eroare la individ în parte, este adevăr la poporul întreg“ (*PE.* 628—629); „Eu mă nasc, pentru ei, după ce voi fi mort“ (*Voc.* 655)[325]; „vocații nu poate să aibă fiecare popor, decît unele, și anume, pe acelea care se înlănțuiesc în așa-numitul său mesianism“ (*Voc.* 709); „Anglia, mulțumită descoperirei aburului, deveni țara comerțului“ (*Voc.* 712)[326]; „omenirea este reprezentată, în fiecare continent și țară, prin exemplare cari sînt acestora mai adaptabile (*Voc.* 723); „Un popor fără nici o sforțare deosebită la muncă, poate fi bogat în tipuri reprezentative, dar nu și în tipuri de vocație“ (*Voc.* 733)[327]. Adăugăm la citatele de mai sus cîteva exemple de calcuri după formulări franceze: „să ne fie permis a face o ipoteză“ (*CRP.* 73); „El se sprijină în prima linie pe metoda dialectică a argumentării“ (*PS.* 125); „noi nu putem înțelege cum ea ar putea să nu repete direcția primitivă“ (*EM.* 500); „Este vremea să ne deprindem“ (*EM.* 540); „pentru întîia oară“ (*EM.* 566); „Cea de a doua parte, aceea de tehnică, este [...] cu mult cea mai interesantă“ (*PE.* 601).

LEXICUL

246. Respectînd limitele pe care ni le-am stabilit, menționăm mai jos, în ordinea alfabetică, indiferent de vechimea sau de caracterul lor, cîteva cuvinte rar folosite în limba literară sau cu particularități de sens mai puțin sau deloc obișnuite.

---

[322] Pe lîngă alte greșeli de construcție, este evidentă, în acest exemplu, și lipsa de concordanță a timpurilor verbale, scădere de care suferă și fraza următoare: „Nici apărarea libertății de conștiință; nici avîntul întreprinderilor industriale potrivite țării noastre; nici vreo revendicare precisă pe terenul politic și economic; nimic din toate acestea nu stă în sufletul acelor tineri“ (*CRP.* 88).

[323] Este vorba de înțelegerea „personalității omenești“ de către Kant.

[324] Este vorba de... cultură.

[325] Este traducerea unei celebre fraze a lui Fr. Nietzsche: „Eu mă voi naște pentru ei după ce voi muri“.

[326] În acest citat nu avem a face cu o greșeală așa-zisă formală, ci cu o eroare de fond, de vreme ce „Anglia“ nu „a descoperit aburul“, ci energia vaporilor, și datorită acestei descoperiri nu a devenit „țara comerțului“, ci promotoarea mașinismului și a industrializării.

[327] Vezi alte exemple în CRP. 4, 18, 80, 93, PS. 107, 122, 196, 219, 220, 229, 296, 303, 316, 319, 325, 350, 360, *EM.* 393, 403, 426, *PE.* 538, 558, 573, 591, 607, 609, *Voc.* 657, 708, 722, 735, 736.

Adîncătură (s.f.), cu sensul de *adîncitură*, dar derivat din verbul ieșit din uz *adînca*: „Fără omul de vocație, energia politică a popoarelor s-ar risipi prin împrăștiere, întocmai cum se risipește curentul unei ape care curge pe un teren absolut plan. Omul de vocație constituie *adîncătura* în care apa se adună și formează puterea curentului." (*Voc*. 728).

Analog (s.m.), cu sensul de *analogie*, nemenționat nici în *DAR*, nici în *DEX* și nici în *Dicționarul de neologisme*[328]; „O lege psihologică, formulată direct prin ajutorul metodelor și experienței practicată de știința sufletului, riscă să fie primită cu neîncredere. Dacă aceleiași legi însă i se găsește un *analog* în domeniul unei alte științe, încrederea se stabilește și pentru ea." (*PS*. 199).

Animal (adj., < lat. *animal*, > fr. *animal*, it.*animale*, germ. *Animal*), formă întrebuințată, și în secolul al XIX-lea, cu sensul adjectivului „animalic": „Omul prea încărcat de plăceri *animale*, ostenit de o sforțare prea îndelungată și continuă [...], este dorit de plăceri mai alese" (*PS*. 144); „El este impulsul care scoate pe om de sub puterea instinctelor *animale* (*PS*. 145).[329]

Animalicul (s.n., < fr. *animalcule*), cu sensul „vietate extrem de mică, observabilă numai la microscop"[330]: „ființa sa, deslipită de aci, se va alipi dincolo, întocmai ca acele *animalicule* cari se asociază trup de trup pentru a forma întinse colonii" (*CRP*. 14).

Anticipație (s.f. < fr. *anticipation*. lat. *anticipatio, -onis*), cu sensul filosofic „capacitate (biologică) de orientare și pregătire pentru o situație care nu a intervenit încă efectiv"[331]: „Eul s-a produs probabil deodată cu intrarea în activitate a scoarței cerebrale după creierul anterior (*neenchefalon*). El a avut, în primul moment, un caracter mai mult emoțional și însoțea mișcările de *anticipație* ale organismului omenesc ca sprijin, dacă nu chiar ca momeală" (*PE*. 568—569); „după revoluția *anticipațiilor* de ordin sexual, cîte alte revoluții nu s-au perindat în cursul ascendent al eului!" (*PE*. 570).

Arătare (s.f < *arăta*), glosat de C.R.-M., „ceea ce se vede": „Din cele mai vechi timpuri găsim pe om preocupat de răsăritul și apusul soarelui, de fazele lunei, de strălucirea stelelor, de împerecherea acestora în constelațiuni, și, cu deosebire, îl găsim pe om preocupat de ritmul regulat al *arătărilor* cerești. Pe cînd pe suprafața pămîntului, *arătările* naturei și mai ales acelea în cari sunt amestecate și faptele omenești, par așa de schimbătoare că este cu neputință ca ele să fie prevăzute, *arătările* după bolta cerească apar [...] ca unele care se urmează cu o regulă perfectă [...]. Multe din *arătările* după suprafața pămîntului sunt apoi într-o vădită atîrnare de *arătările* cerești" (*EM*. 403); „el puse bazele științei mișcării, mecanica, știința care avea să dărîme toate părerile greșite pe care și le făcuseră oamenii vechi despre *arătările* pămîntești" (*EM*. 407).

Artist -ă (adj., < fr. *artiste*, lat. *artista*), cu sensul vechi, cu care cuvîntul este folosit și în secolul al XIX-lea, „artistic": „Toate sistemele de educație dau o deosebită importanță poeziii, muzicei și gimnasticei *artiste*" (*PS*. 144); „omul dobîndește, în momentul culturii eline, prin puterea imaginațiunii sale creatoare, primul mijloc de emancipare: prin forma *artistă* el încătușează dominațiunea naturii" (*PS*. 223).

---

[328] Florin Marcu, Constant Maneca, *Dicționar de neologisme*, Ediția a III-a, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1978.

[329] Vezi infra, *artist*, p. CXXX — *gramatic*, p. CXXXV — *stilist*.

[330] Apud *Dicționar de neologisme*, ed. cit., sub voce. Cuvîntul nu este menționat nici în *DAR*, nici în *DEX* și nici în *Mic dicționar enciclopedic. MDE*. Ediția a II-a, revăzută și adăugată. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

[331] Apud. *Dicționar de filozofie*, ed. cit., sub *anticipare*.

Cauza (vb. I, tranz. < fr. *causer*), numai cu sensul „a fi cauza", „a produce": „Tehnica producțiunii economice precede celelalte forme ale culturii, dar nu le *cauzează*, ci toate la un loc sunt *cauzate* conform determinismului sufletului omenesc (*PS*. 355).

Căuta (vb. I, tranz.), cu sensul vechi și popular „(a) cerceta", „(a) examina": „După această digresiune, să revenim la ipoteza metafizică pe care o *căutam* mai sus" (*EM*. 493).[332]

Ceartă (s.f.), cu sensul vechi „dispută", „controversă": „protestanții sînt pînă acum în *ceartă* cu catolicii asupra significării dogmatice pe care o au operile în totalul religiunei" (*CRP*. 58); „Dacă conceptul unității sufletești ar fi păstrat rolul de simplă ipoteză ajutătoare, el n-ar fi fost botezat cu denumiri deosebite. N-ar fi fost *ceartă* dacă el este suflet, eu, persoană, materie etc.; ci ar fi fost un concept abstract" (*PS*. 203).

Chiar (adv.), cu sensul vechi, din textele lui Coresi, Varlaam, Dosoftei, Antim Ivireanu ș.a., „clar", „limpede": „Înaintea unor oameni cu judecata nepărtinitoare și matură, este *chiar* că ar voi să treacă drept ridicol cineva care le-ar repeta" (*CRP*. 51); „Aceasta reiese *chiar* din scrierile celor mai iluștri teologi ai Apusului" (*CRP*. 59).

Chiromancier (s.m., < fr. *chiromancier*), în loc de „chiromant": „Destinul unui om, și prin urmare, implicit, și vocația sa se puteau cunoaște din horoscopul astrologului care citea în poziția stelelor sau din trăsăturile mînii, pe care le descifra *chiromancierul*" (*Voc*. 658).

Citație și citațiune (s.f., < fr. *citation*, lat. *citatio. -onis*), cu sensul „citat", „pasaj luat din textul unui autor": „Această concepție [...] a terminat adoptînd criteriul de convingere aristotelică, după cum am văzut [...] din *citațiile* împrumutate scrierii lui A. Farge" (*PS*. 218—219); „*citațiuni* de felul acesta s-ar putea împrumuta cu grămada din scrierile de sociologie contimporană" (*CRP*. 32); „*Citațiunea* aceasta, împrumutată din cea mai recentă scriere a lui E. Meumann, ne dă o relațiune încă foarte palidă despre divergențele ce există între psihologi" (*PS*. 276).[333]

Comunica (vb. I, refl., < fr. *communiquer*), cu sensul „a împărtăși", „a face comun"[334]: „înainte de a răspunde la această întrebare, este mai nimerit a elucida o nedumerire care [...] a reuşit *să se comunice* unui mare număr din inteligenţele publicului nostru“ *(CRP.* 83).

---

[332] Construcție neobișnuită (verb tranzitiv + complement indirect în acuzativ precedat de prepoziția *pe*) în limba literară actuală, calchiată după construcții vechi, obișnuite în secolele al XVI-lea, al XVII-lea, și al XVIII-lea (cf. *DAR*. sub voce), sau obținută prin încercarea de a „români" neologismul *(a) examina*, înlocuindu-l cu verbul neaoș (a) *căuta* (cf. și expresia „La ce medic te cauți?").

[333] Limba literară a renunțat de mult, încă din secolul al XIX-lea, la substantivul *citație (citațiune)* cu sensul de mai sus — formă folosită totuși de unii scriitori, printre care N. Iorga („nu se făcea o distincțiune limpede între izvoare, fiecare fiind bucuros să citeze cît mai multe, pentru plăcerea *citației*" — apud *DAR*) — pentru a evita confuzia cu omonimul *citație* — „ordin, somație, act prin care cineva este chemat în fața unei instanțe judecătorești sau a unei alte instituții". Forma *citație* (cu sensul „citat", „citare") este justificată istoricește, forma inițială, pentru ambele sensuri indicate, fiind *citațiune* (< fr. *citation*), din care, prin reducerea sufixului *-iune*, s-a ajuns la *citație*, și numai ulterior la specializarea celor două forme, *citat*, *citare* și *citație*. Nu este însă mai puțin adevărat că folosirea formei *citație* cu sensul de „citat" indică, în textul unui scriitor din secolul al XX-lea, fie conservatorism lingvistic, fie o puternică influență a limbii franceze, fie, în sfîrșit, o anume nepăsare în (cum se zice) „mînuirea limbii".

[334] *Să se comunice* cu sensul „să fie împărtășită", „să fie făcută bun comun" este o formă ieșită din uz; la începutul secolului al XIX-lea, Dinicu Golescu, în *Însemnare a călătoriii mele...*, „trăsese" din etimonul francez *communier* verbul *(a) comuni*, cu același sens: „Aceste vederi [...] am socotit ca prin tipar *să le comunesc* dorinților miei compatrioți."

Comunitate (s.f., < fr. *communauté,* it. *comunita,* lat. *communitas, -atis*) ; „fiecare om iubeşte şi urăşte în felul său, fără nici o *comunitate* cu simţirea altora“ *(PS.* 564).

Consecint sau *consecinte* (s.m., din adj. *consecinte),* cu sensul „consecvent“ : „în această preferinţă, noi, românii [...], sîntem *consecinţi* cu gusturile strămoşilor noştri“ *(CRP.* 81).

Corecţiune (s.f., < fr. *correction,* lat. *correctio, -onis*), cu sensul vechi şi rar — rar şi în vechea limbă românească — de „corectare“, „îndreptare“, şi nu cu sensul actual al formei *corecţie* (deci al formei fără sufixul *-iune*), formă păstrată în limba literară numai cu sens ironic : „pedeapsă corporală aplicată unui individ vinovat“, „bătaie“ : „în zilele noastre opiniunea oamenilor de ştiinţă asupra acestui popor pare a suferi o însemnată *corecţiune“ (CRP.* 45).

Credit (s.n., < fr. *crédit*), cu sensul de „instituţie bancară de creditare, care acordă credit, împrumută bani“ [335] : „Sute de milioane de lei s-au ridicat de pe la diferitele *credite* (CRP. 55) ; „se joacă cu împrumuturile la *credit* *(CRP.* 56).

Curs (s.n., < fr. *cours*), cu sensul din operaţiunile de bursă : „valoare“, „cotă valorică“ : „în biologie, aşteptăm şi astăzi, ca pe o faptă izbăvitoare şi aducătoare de progres, prăbuşirea multor teorii care au *curs* astăzi“ (*EM.* 394). [336]

Deboşerie (s.f., < fr. *debocher*), cu sensul „desfrînare“, „corupţie“ : „Societatea modernă este o Sodomă : în ea virilitatea este transformată în trivialitate, şi luxul, în *deboşerie“ (PS.* 367).

Destrunchia (vb. I, tranz.) cu sensul „a trunchia“ : „Caracterul individului se macină, după ce mai întîi se *destrunchiază“ (CRP.* 99). [337]

Determina (vb. refl., < fr. *se déterminer,* vb. pron.), cu sensul „a se hotărî să acţioneze“ : „Moralistul, punînd preţ pe motivarea faptelor de voinţă, va numi persoană pe omul care *se determină,* în mod liber, după normele morale. El vede în persoană o fiinţă cu *autodeterminare* morală“ *(PE.* 533).

Diametralmente (adv., < it. *diametralmente*), cu sensul „diametral“ [338] : „În faţa acestei şcoli se ridică o altă, *diametralmente* opusă“ (*PS.* 382).

Difluent (adj., < fr. *difluent*) : „La dînsul, imaginea persoanei, ca fiinţă activă, nu este risipită sau *difluentă,* ca la omul fără caracter“ (*PS.* 305), cu sensul indicat chiar de C. R.-M. — „risipită“, „răspîndită“, „fără contur precis“ —, care însă inversează ordinea logică a sinonimelor, folosind întîi cuvîntul românesc vechi *risipit* şi pe urmă... traducîndu-l prin neologismul *difluent.*

Dignitate (s.f., < fr. *dignité,* lat. *dignitas, -atis*) : „Cu toată *dignitatea* cucerită, nu-şi găseşte liniştea“ *(PE.* 591).

Disentiment (s.n., < fr. *dissentiment*), cu sensul „deosebire de opinie“, „dezacord“ : *„Disentimentul* începe numai cînd înţelesul cel larg al idealului [...] se restrînge şi se identifică cu preferinţa pentru o anumită formă a organizaţiunii politice“ (*SA.* 746).

Ecceitate (s.f., < lat. *haecceitas, -atis*), cu sensul indicat de C.R.-M. : „caracterul diferenţial al unicităţii ; aceea ce scolasticii medievali numeau *haecceitas* în eu, adică caracterul propriu, care face din eu o entitate sufletească, proprietatea fiecărui om în parte; [...] eul singular pe care îl postulează religia creștină ca nemuritor" *(PE.* 564); „Psihologul, atunci cînd cercetează senzațiile și emoțiile ca fapte de conștiință, nu se întreabă dacă existența fiecăreia din acestea este legată de *ecceitate,* adică de un exponent existențial propriu fiecăreia" *(PE.* 565).

---

[335] Deducem acest sens şi din faptul că C. R.-M. scrie cuvîntul cu majusculă.

[336] Remarcăm şi stîngăcia construcţiei : „aşteptăm şi *astăzi* [...] cari au curs *astăzi*“, în loc de „cari au astăzi curs“, formulă prin care s-ar fi evitat omonimia substantivului *curs* cu perfectul compus al verbului *(a) curge.*

[337] Prezenţa prefixului *des-* este inutilă, de vreme ce (*a*) *destrunchia are* aci exact sensul verbului (*a*) *trunchia,* şi nu pe acela de „a se desprinde de trunchi“.

[338] Sufixul *-mente* este folosit rar de C. R.-M. la formarea cuvintelor (adverbelor). Vezi şi supra, § 137—148.

Evaporat (adj., < fr. *évaporée*), cu sensul „imprecis", „inconsistent", „eteric": „«Ipoteza geometrică este greșită», «Știința este o putere», cuprind, ca judecăți, intuițiuni așa de *evaporate,* încît cu greu se pot preciza" *(PS.* 215).[339]

Excurs (s.n., < lat. *excursus*), cu sensul „abatere": „Un *excurs* în scrierile acestor doi filosofi [Kant și Nietzsche] este cea mai bună pregătire pentru a fixa înțelegerea personalității la contimporani" *(PE.* 604).

Face (vb. III. tranz., < lat. *facere*), cu sensul „(a) fi": „Conținutul conștiinței și conștiința nu *fac* două lucruri deosebite, ci unul singur" *(EM.* 431).

Fierotenie (s.f. < *fier* + suf. dublu *ot* + *tenie)*, cu sensul „obiecte sau unelte de fier (vechi)": „să dreagă cuiele și să așeze *fierotenie* pe *fierotenie*" *(PE.* 624).[340]

Freuri (s.n. pl. tantum, < fr. *frais*), cu sensul „cheltuieli": „«Dacă fabrica d-lui X n-ar fi avut atîtea *freuri* de instalațiuni, și dacă cheltuielile personale ale stăpînului ar fi fost mai limitate... fabrica ar fi mers»" *(CRP.* 55).

Gramatic, -ă (adj., < *gramatică*), cu sensul adjectivului „gramatical": „un lung exercițiu de vorbire, cu o sintaxă și categorii *gramatice* constante" *(PE.* 554).

Humă (s.f., < fr., germ. *humus,* lat. *humus*), cu sensul științific de „humus" = „amestec de substanțe organice amorfe, rezultat din descompunerea unor microorganisme, a unor ciuperci etc."[341]: „semințele [...] nu se pot dezvolta pînă ce *huma* pămîntului în care ele se aruncă nu este pregătită ca să le înlesnească germinarea" *(PS.* 365).

Imaginativ (adj. < fr. *imaginatif*), cu sensul „imaginar": „giganții *imaginativi* au fost socotiți de el [Nietzsche] drept giganții reali" *(PS.* 149).

Imperialist (adj., < fr. *impérialist*), cu sensul „imperial": „Germania frămîntată de idealul unei unități *imperialiste*" *(Voc.* 680).[342]

Inconștiință (s.f.): „Prin ce se deosebește un fenomen care a trecut odată prin conștiință și care acum este în stare de *inconștiință,* de un fenomen fiziologic care n-a trecut niciodată prin conștiința luminoasă a individului?" *(EM.* 485).[343]

Individuațiune (s.f., < fr. *individuation*): „Dărîmat trebuie să fie tot ce nu se împacă cu spontaneitatea conștiinței, cu drepturile, cu principiul *individuațiunii*" *(PE.* 610), deci cu sensul formulei filosofice *principium individuationis,* „expresie scolastică desemnînd faptul că o ființă posedă nu numai un tip specific, ci și o existență singulară, determinată în spațiu și timp, concretă, irepetabilă"[344].

---

[339] Cuvîntul era folosit, cu același sens, și de magistrul lui C. R.-M., Titu Maiorescu: „O asemenea *evaporare* a sensibilității este [...] rezultatul unui fel de educații anterioare, este un fapt psihologic care se află identic numai în acele conștiințe în care s-a produs mai înainte, prin uzul zilnic, un grad egal de abstracțiune" *(Critice,* București, E.P.L., 1967, vol. I, p. 96).

[340] *DAR* menționează, sub *fierotină,* ca formă folosită „prin fostele județe Vîlcea și Romanați", *fierotenii,* deci pl. tantum, iar sub sinonimul *fierătaie, oferă,* ipotetic, și etimonul: „Pare a fi un derivat străvechi: *ferrotalia* (din *ferratus,* «de fier»)".

[341] Apud *Dicționarul de neologisme,* ed. cit., sub voce. Menționăm că în *PE.* 639, C. R.-M. precizează sensul cuvîntului, folosind de astădată termenul științific *humus:* „acumularea *humusului de cultură* pe suprafața pămîntului".

[342] Probabil că în acest caz avem a face cu traducerea nepotrivită a cuvîntului compus german *Reichsvereinigung* (= unitatea imperiului).

[343] Probabil că avem de-a face cu traducerea termenului german *Unbewusste.*

[344] Apud *Dicționar de filozofie,* București, ed. cit., sub *individuație.*

Istovit (vb. IV, tranz., < *istov*), cu sensul vechi și popular „(a) termina“ : „Ajunsă [căruța] la capătul distanței, fenomenul de tracțiune mecanică *s-a istovit*“ *(PS.* 226—227).

Imbeti (vb. IV, tranz., < *bată* + pref. *în-*), cu sensul „(a) îndoi (o batistă“), „(*a*) chiti“, „(a) așeza“[345] : „o materie care se poate *îmbeti* și purta [...] în buzunar“ *(CRP.* 34).

Împărți (vb. IV, tranz., < *lat. impartire*), cu sensul „(a) împărtăși“ : „va căuta societatea oamenilor pentru *a-i împărți* din pomana mortului“ *(CRP.* 67).

Înconjurime (s.f. < *înconjur* + suf. *-ime*), cu sensul „împrejurime“ : „Flacără repede, mare, luminînd într-o clipă toată *înconjurimea*“ *(SA.* 761)[346]

Îngreuna (vb. I, tranz., < lat. **in-grevinare*), cu sensul „(a) îngreuia“ : „ei *îngreunează* singuri înțelegerea problemelor filosofice“ *(EM.* 390).[347]

Îngriji (vb. IV, refl. < *în* + *grijă*), cu sensul vechi „*(a) îngrijora*“ : „Comparația defavorabilă ce s-ar stabili între poporul nostru și un popor cu o cultură înaintată nu trebuie să ne *îngrijească* și să ne întristeze“ *(PS.* 357).

Înteți (vb. IV, refl. < lat. *intitiare*), cu sensul rar astăzi „(a se) îndemna“. „(a se) deda“[348] : „În cele din urmă, omul *s-a întețit*, prin obișnuință, la o conștiință din ce în ce mai inventivă“ *(EM.* 517).

Învățătură (s.f. < vb. *învăța* + *-ătură*), cu sensul „învățare“ : „*învățătura* unei limbi străine“ *(PS.* 300).

Kinestetic (adj.) : „imaginea produsă de un act executat anterior, act care este identic sau asemănător cu acel ce este să fie executat (imagina *kinestetică)*“ *(PS.* 290) ; „Imaginele de mișcare *(kinestetice)* sunt alcătuite din senzațiunile pe cari le primește sufletul de la mișcările propriului său corp organic“ *(PS.* 292) ; „Aceste sunete articulate trimet însă și ele impresiuni la creierul copilului nostru, care impresiuni, fiind înregistrate, stau la dispoziția lui ca imagini *kinestetice (PS.* 299) ; „Elementele *kinestetice*, sau de mișcare, însoțesc toate stările noastre sufletești“ *(PS.* 301) ; „Acestea din urmă formează imaginile de mișcare sau *kinestetice*, cari devin veriga indispensabilă în lanțul mecanismului voluntar“ *(PS.* 318) ; „Această imagină *kinestetică*, formată din mișcările corpului nostru, este o imagină care, deși determină activitatea noastră viitoare [...], nu ocupă forul conștiinței noastre“ *(PS.* 318). De vreme ce forma corectă, *kinestezic* sau *chinestezic* (< fr. *kinéstesie* < gr. *kinein* — „(a se) mișca“ — și *aisthesis* — „senzație“) nu apare nicăieri în textele antologate, este de presupus că avem de-a face fie cu un lapsus calami, fie cu o greșită însușire a cuvîntului, fie (ceea ce nu ar fi imposibil) cu o derivare personală din gr. *kinema* (= „mișcare“) și *aisthetikos* (= „perceptibil“), fie cu un împrumut din limba germană.[349]

Lățire (s.f.) cu sensul, vechi și popular, „răspîndire“, „extindere“ : „cultul cel prea abstract ar fi fost cea mai însemnată piedică pentru *lățirea* însăși a creștinismului“ *(CRP.* 67).

---

[345] Cu primul sens, cuvîntul circulă în Mehedinți (apud *DAR*, sub voce).

[346] Cuvîntul este întrebuințat mai cu seamă în limba literară din secolul al XIX-lea (cf. *DAR*, sub *încunjura)*.

[347] În genere, dicționarele limbii române nu fac nici o deosebire între sensurile verbelor *(a) îngreuna* și *(a) îngreuia*, deși scriitorii dotați cu simțul limbii (Eminescu, Creangă, Sadoveanu, Arghezi, Agârbiceanu ș.a.), ca de altfel și folclorul, disting între *(a) îngreuna*, folosit de regulă cu sensul de „a lăsa grea. a însărcina o femeie“, și *(a) îngreuia*, întrebuințat cu înțelesul „(a) împovăra“, „(a) face ca un lucru să fie anevoios, greu, greoi“. Bineînțeles că, în consecință, considerăm nepotrivită folosirea de către C. R.-M. a verbului *(a) îngreuna* în locul verbului (a) *îngreuia*.

[348] Apud *DAR*, sub voce. Cf. expresia „a se înteți la rele“.

[349] Vezi alte exemple în *PS.* 293, 303, 304, 308, 309, 318, 319, 321, 322, 323, 325, 326. Ultima ipoteză este și cea mai plauzibilă.

Lăudăroșie (s.f. < lăudăros + suf. *-ie*) : „Cauza pe care lăudărosul o servește apare celui ce-l ascultă cu atît mai falsă cu cît *lăudăroșia* de sine este mai evidentă“ *(SA.* 770).

Liberalitate (s.f., < fr. *libéralité*, lat. *liberalitas,-atis*), cu sensul „dărnicie“, „generozitate“ : „obișnuit să conteze mai mult pe *liberalitatea* naturii, decît pe disciplinarea muncii sale“ *(CRP.* 82).

Liberațiune (s.f., < fr. *libération*), cu sensul „eliberare“ : „Care mijloc putea mai bine să aducă omului *liberațiunea* sa de sub tirania fricei necunoscutului ?“ *(PS.* 153).

Localnic (adj. < rus. *lokalnîi*), cu sensul „specific“, „caracteristic“, „particular“ : „Toate aceste începuturi de cultură națională, privite însă de departe de ochiul unui străin european, aveau negreșit să apară ca prea *localnice* și prea închise marilor interese ale civilizațiunii apusene“ *(CRP.* 82).

Maistor (s.m., < germ. *Meister*), cu sensul „maistru“, „meșter“ : „Demiurgul sau *maistorul* care a organizat lumea din haos“ *(PE.* 607).

Mandant (s.m., < fr. *mandant*), cu sensul de „autor al unui mandat“, „cel care împuternicește pe altcineva să-l reprezinte în diverse împrejurări“ : „Juristul [...] acordă denumirea de persoană orișicărui individ capabil de a avea un rol juridic în viața societății : rol de părinte ; rol de soț ; rol de creditor sau debitor ; rol de *mandant* sau mandatar etc.“ *(PE.* 533).[350]

Mizericordios (adj., < fr. *miséricordieux*) : „Dumnezeul creștinesc este blînd și *mizericordios*“ *(PS.* 153), deci cu sensul obișnuit, „milos“, „iertător“, pe care i-l dă și I. L. Caragiale în celebra implorare rostită de Rică Venturiano : „Nu striga, madam, fii mizericordioasă !“

Muncitoresc (adj.) : „după revoluția anticipațiilor de ordin sexual, cîte alte revoluții nu s-au perindat în cursul ascendent al eului ! Atitudinea religioasă este o anticipație pe care animalul nu o cunoaște. De asemenea, atitudinea artistică. În sfîrșit, revoluția care transformă pe om în personalitate este atitudinea *muncitorească*. Această din urmă atitudine este, în multe privințe, o transformare a celei artistice. Munca primitivilor răsare din ritmul mișcărilor. Între instinctul animal și munca omenească se interpune ritmul“ *(PE.* 570). Am dat acest amplu citat pentru a evidenția sensul neobișnuit pe care îl are adjectivul *muncitoresc* în sintagma „atitudine muncitorească“, traductibilă prin „dispoziție pentru muncă“.[351]

Natural (s.n., < lat. *naturalis*) : „[sălbaticii] înlocuiau *naturalul* cu extraordinarul“ *(PE.* 594), deci nu cu sensul „naturalețe“, „simplitate“, ci cu acela de „obișnuit“, „normal“ (s.m. sg. tantum), sens de altfel sugerat de termenul opus : „extraordinarul“.

Necesitate (s.f., < lat. *necesitas,-atis*) : „De ce transformări are *necesitate* unul, și de ce transformări are *necesitate* celălalt ?“ *(PS.* 345), deci cu sensul obișnuit și corect de „nevoie“, „trebuință“ ; numai că folosirea cuvîntului *necesitate* în conjuncție cu *(a) avea*, pe lîngă faptul că nu este conformă spiritului limbii române (nimeni nu spune și, cu atît mai puțin, nu scrie „am necesitate de transformări“), mai are și defectul de a da frazei o nuanță deloc filosofică.

Neorînduit (adj., < *ne* + *orînduit*), cu sensul rar, popular și învechit „lipsit de o structură morală bazată pe respectarea normelor tradiționale de conviețuire“ : „care să fie oare religiunea omului leneș, a omului necinstit și falș, a *neorînduitului*, a dezechilibratului care nu-și poate stăpîni patimile ?“ (*CRP.* 59).

---

[350] Fraza citată este greșit construită, pentru că absența prepoziției *de* înaintea substantivelor *debitor* și *mandatar* lasă impresia că termenul *creditor* este sinonim cu termenul debitor, iar termenul *mandant* cu termenul *mandatar*.

[351] Vezi supra, în acest paragraf, și *animal* și *anticipație*.

Neuroză (s.f., < germ. *Neurose*), cu sensul „nevroză“: „Cazurile în care eul este superior personalității sunt mai rare. Acestea sunt cazurile visătorilor și a *neurozelor* așa-zise superioare“ (*PE.* 558—559).

Nimici (vb. IV, tranz., < *nimic*), cu sensul foarte apropiat de etimon „(a) anula“, „(a) anihila“, sau, mai exact, „a deveni nimic“: „Aceste rezultate se *nimicesc* din momentul ce ipoteza nu se mai poate susține“ (*PS.* 282).

Om însoțit de determinativul *mare*, cu sensul de „om excepțional“, „personalitate“: „*Oamenii mari* de idei și *oamenii mari* de caracter“ (*PS.* 344); „Să ne oprim ceva mai mult asupra rolului pe care îl au oamenii excepționali — *oamenii mari*, cum se numesc ei de obicei“ (*PS.* 349); „*Oamenii mari* sunt aceia pe cari timpul are nevoie să-i facă mari“ (*PS.* 350).[352]

Osîrdui (vb. IV, tranz., < *osîrdie*): „Numai omului, dintre toate făpturile, îi sunt *osîrduite*: durera, luxul, ambiția, avariția, iubirea nemăsurată pentru viață“ (*EM.* 516). Deci cu sensul vechi și popular al verbului *(a) orîndui* — „a hotărî“, „a destina“ —, sens neobișnuit pentru verbul *(a) osîrdui*, ceea ce ne face să presupunem că în citatul de mai sus avem de-a face fie cu o folosire improprie a cuvîntului, fie cu o greșeală de tipar, pe care însă nu am îndrăznit s-o corectăm prin conjectură, de vreme ce cuvîntul apare și în ediția anterioară, din 1912 (p. 281).

Patagon (s.m. și f., < fr. *Patagon*), în loc de *patagonez*: „Structura corpului unui australian sau a unui *patagon* să abate numai în mici amănunte de la aceea a unui arian sau chinez“ (*CRP.* 25).

Pătimit, -ă (adj., < *pătimi*), cu sensul, vechi și popular, „suferind“: „Donatello sculptează pe sfînta Magdalena în forma unei femei bătrîne și urîte, cu un chip hidos, *pătimit* și murdar“ (*PE.* 602).

Plantație (s.f., < fr. *plantation*), în loc de *vegetație*: „El vede aci *plantația* luxuriantă a Arcadiei fericite“ (*Voc.* 679).[353]

Prejudeca (vb. I, tranz., < *pre* + *judeca*, după fr. *prejuger*), cu sensul „(a) judeca dinainte“, „(a) anticipa“: „Foarte probabil că și cu ocaziunea aniversărilor viitoare a lui 1848 asemeni afirmări vor pierde treptat din exagerațiunea lor. Dar să nu *prejudecăm* asupra viitorului“ (*CRP.* 51).

Prejudiciu (s.n., < fr. *préjudice*, lat. *prejudicium*), cu sensul de „prejudecată“: „Ele sunt constatări subiective, determinate de interesele momentului, de *prejudiciile*, de religia sau de cultura timpului în care trăiește cel ce le face, și ca atare, în nici un caz, ele nu pot să intre ca elemente utilizabile într-o cunoștință sistematică asupra caracterului“ (*PS.* 281).

Prenumăra (vb. I, tranz., < *pre* + *număra*), cu sensul „(a) număra printre“: „Să nu uităm a *prenumăra* printre acestea și tipul șofeurului de automobil“ (*Voc.* 725).

Prepara (vb. I, tranz., refl., < fr. *préparer*, lat. *praeparare*), cu sensul „(a) pregăti“: „Cele zise asupra legii conservațiunii energiei din lumea fizică ne *prepară* cel puțin în atîta, ca să nu fim atît de pretențioși cînd este vorba de legile sufletești“ (*PS.* 201).

Priincios (adj., < *priință* + suf. *-ios*), cu sensul „prielnic“, „favorabil“: „Personalismul energetic este un vlăstar a unei vechi credințe strămoșești; un vlăstar plăpînd, care așteaptă, pentru creștere, o atmosferă *priincioasă*“ (*PE.* 531).

Procedare (s.f., < *proceda*), cu sensul „procedeu“, „modalitate“: „în științele naturale tocmai aceasta este *procedarea* normală: de la cauze progresăm la efecte“ (*PE.* 613).

---

[352] Vezi alte exemple în *PS.* 352, 353, 354, 355, 357.

[353] Probabil traducere a sintagmei germane „*die üppige Pflanzenwuchs*“.

Produce (vb. III, refl., < lat. *producere*), cu sensul „(a) se ivi", „(a) se naște", probabil sub influența verbului tranzitiv din limba franceză *produire*: „cînd în mijlocul lor [al sălbaticilor] se *produce* un individ care este diferit de ceilalți în această privință [a puterii de concentrare într-o anumită ocupație], această diferență [...], fiind o utilitate socială, se impune imitațiunii celorlalți și se fixează prin selecțiune" (*PS.* 350).

Psitacism (s.n., < fr. *psittacisme*), cu sensul „repetare mecanică a cuvintelor", „imitație aidoma", „maimuțăreală": „Un asemenea *psitacism* filosofic, din nenorocire, nu este o excepție să-l auzi repetîndu-se" (*CRP.* 21).

Răscruci (s.m. sg. tantum, < *răscruce*): „Să vezi înaintea ta *răscruciul* de drum la care a dus nu istoria unei generații de oameni, ci istoria a sute și mii de generații" (*PE.* 611); „Despre vocație vorbesc însă toți adîncii cunoscători de oameni [...]. După o mare experiență sau la un *răscruci* de drum în viața popoarelor" (*Voc.* 655).[354]

Rătăcit (adj., < *rătăci*), cu sensul „izolat", „lipsit de legături (cu lumea)": „Cîteodată, în unele ținuturi *rătăcite*, poporul nu pricepe nici cuvintele care însoțesc ritul" (*CRP.* 61).

Redija (vb. I, tranz., < fr. *rédiger*), cu sensul „(a) redacta": „agenții de comerț *redijează* comandele" (*CRP.* 14).

Repauza (vb. I, intranz., < lat. *repausare*), cu sensul „a muri" „Că ar fi *repauzat* prea repede gloriile create în felul acesta? Negreșit, unde e viață prea vie, e și moarte multiplă" (*SA.* 757).

Repeta (vb. I, tranz., < fr. *répéter), cu sensul* „(a) spune": „În adevăr, *repetă* și el, aerul este greu" (*PS.* 220).[355]

Reprezentativ (adj. substantivat m., < fr. *représentatif*: „*Reprezentativul* [...] este luat în înțelesul de produs tipic al condițiunilor geografice" (*Voc.* 724); „un om grăsuliu, scund și încet în mișcări, este *reprezentativul* unei regiuni de baltă dintr-o climă caldă" (*ibidem*); „*Reprezentativul* [...] corespunde nu realității, ci imaginei pe care ș-o face societatea despre această realitate" (*Ibidem*); „*Reprezentativul* eleganților încalte se bucură de o durată extrem de efemeră. [...]. Mai puțin repede, dar totuși într-o schimbare continuă, se găsesc și *reprezentativii* celorlalte tipuri și clase sociale" (*Ibidem*); „*Reprezentativul* din acest de al doilea caz [...] este cu foarte mult prestigiu" (*Voc.* 725).

Ridica (vb. I, tranz. < lat. *eradicare),* cu sensul „(a) înlătura", „(a) elimina", „(a) anula": „De această greutate nu putem deloc scăpa defintiv, cel mult îi putem *ridica* din efectele sale, ocolind-o prin ajutorul raționamentului logic" (*PS.* 233—234); „*Ridicarea* constrîngerii externe presupune, în principiu, posibilitatea manifestării omului în orice direcțiune" (*PS.* 252).

Ridicat (adj., < *ridica*); „este loc pentru o știință mai ridicată decît științele speciale" (*EM.* 394), cu sensul neologismului, intens folosit astăzi, *elevat* (< fr. *élevé*).

Rînduială (s.f., < *rîndui* + suf. *-eală*), cu sensul „complex de atitudini exprimînd respectul față de normele morale tradiționale de conviețuire": „Pedagogul are în vedere *rînduiala* și sîrguința elevului în timpul activității sale artificiale" (*PS.* 321).[356]

---

[354] Iorgu Iordan, *Op. cit.*, p. 52, citînd cuvîntul *răscruce* printre substantivele vechi „cu gen dublu la singular", adaugă, în notă subliniează, mențiunea: „La Craiova, două puncte ale orașului se cheamă Răscruciul Mare, respectiv Răscruciul Mic". Ceea ce înseamnă că avem de-a face cu o formă regională oltenească.

[355] Bineînțeles, formula *„repetă și el"* este, în context, greșită, de vreme ce nimeni nu mai *„repetase"*, înaintea „omului ignorant", pus să joace rolul de subiect al ideii exprimate de autor.

[356] Vezi și supra, p. CXXXII, sub *neorînduit.*

Rînduit (adj. < *rîndui*), cu sensul „care se conformează normelor tradiționale de conviețuire“ : „Un elev *rînduit* și conștiincios în lucrările ce le face în orele de școală dă aparența unui caracter tenace pentru mai tîrziu“ (*PS.* 322).[356]

Romantist (adj.) în loc de „romantic“ : „Filosofia *romantistă*, propriu-zisă, este o filosofie care s-a trecut pentru totdeauna“ (*EM.* 452).[357]

Sachem (s.m., < fr. *sachem*), cu sensul originar : „conducător al unui trib de piei roșii (în S.U.A. și în Canada)“ : „un fel de «*sachem*» irochez, un reprezentant fără putere reală“ (*PS.* 224).

Significare (s.f., < lat. *significare*), cu sensul „semnificație“ : „protestanții sînt pînă acum în ceartă cu catolicii asupra *significării* dogmatice pe care o au operile în totalul religiunei“ (*CRP.* 58).

Soșii (s.m. pl. tantum) : „*Sòșii*, un soi de zestre a tuturor partidelor politice [din Japonia], impun legile, asasinează, intimidează“ (*CRP.* 45).

Stilist (adj., < fr. *styliste*), cu sensul adjectivului „stilistic“ : „Epitetele cele rcater a fost format de condițiunile sale istorice *speciale*“ (*CRP.* 59) ; în loc de „specializat“ : „organizarea [producției] reduce munca lucrătorilor la o mișcare cît mai *specială* a brațelor“ (*Voc.* 658).

Stilist (adj., < fr. *styliste*), cu sensul adjectivului „stilistic“ : „Epitețele cele mai crude, atît de variate de altmintreli și atît de insinuante prin măiestria talentului său *stilist*, revin continuu“ (*PS.* 148).[389]

Sumațiune (s.f., < germ. *Summation*), cu sensul indicat de *Dicționarul de neologisme*[360], „apariția unei reacții fiziologice într-un organism, în urma mai multor excitații succesive“ : „Indetermisnmul pe care îl găsim în mișcările substanței organice se explică prin faptul *sumațiunii* schimbărilor latente ce se operează în ea după excitațiuni, *sumațiune* care influențează asupra mișcărilor viitoare“ (*PS.* 288).

Suspensiv (adj., < fr. *suspensif*) : „[păhăruțele] de chartreuse sunt «virgule», cele de whisky, «puncte de exclamație» cele de coktail «puncte *suspensive*»“ (*CRP.* 14) ; fiind vorba de traducerea unui text din *La jeune Amérique* de A. Bellessort, *puncte suspensive* (în loc de *puncte de suspensie*) reprezintă transcrierea în românește a formulei franceze (aici și argotice) „*points suspensifs*“.

Tact (s.n., < germ. *Takt*) : „Simțul *tactului* și simțul mușchilor au apărut filosofului nostru [Aristotel] ca niște porți mai directe prin care să putem pătrunde la realitatea adevărată a lucrurilor“ (*PS.* 123—124) ; „Democrit se referise tot la simțul văzului, la care adăogase și pe acel al *tactului*“ (*PS.* 124) — în locul adjectivului *tactil*, folosit îndeobște (*simțul tactil*) și prin care poate fi evitată confuzia cu nuanța de înțeles muzical a cuvîntului *tact* ; această confuzie este mai ușor de făcut într-o formulare ca următoarea : „Forma cea mai simplă a acestei elaborațiuni este asociarea fără nici o alegere a reacțiunilor provenite din funcționarea așa-ziselor simțuri externe : auzul, vederea, *tactul* etc.“ (*PS.* 310), în care *tactul* este mai aproape de sensul „ritm“, „cadență“ decît de sensul „simț tactil“.

Titlu (s.n., < *ngr. titlos*, lat. *titulus*), în locuțiunea *just titlu* (< *fr. just titre*), cu sensul „îndreptățire“, „justificare“ : „Care este *justul titlu* în virtutea căruia rațiunea își impune legile ei logice ?“ (*PE.* 633) ; „Plotin avea dar dreptate să se întrebe ce *just titlu* are rațiunea pentru ca să-și impună demonstrațiile ei. *Justul titlu* stă în constituția sufletească a omului" (*PE.* 635).

---

[357] Cuvîntul este folosit de C.R.-M. fără nunanța ironică sau depreciativă pe care Iorgu Iordan (*Op. cit.*, p. 181) o distinge într-un text călinescian. Vezi și supra, § 142.

[358] Deși sensurile adjectivelor *special* și *specific* se întrepătrund, totuși cuvintele nu sînt sinonime, deci confundarea lor este o greșeală.

[359] Vezi supra, p. CXXVII — sub *animal*, și — sub *artist*, p. CXXX — sub *gramatic*.

[360] Ed. cit., sub *sumație*.

Tîrzielnic (adj. < *tîrziu* + suf. *-elnic*): „în înțelesul de conștiință socială, eul este un produs *tîrzielnic*" (*PE.* 567); cum sensul propriu al cuvîntului este „care întîrzie", „greoi", încet", „leneș", folosirea lui în fraza citată este nepotrivită, dar probabil că autorul a recurs la acest cuvînt din „rațiuni stilistice", de vreme ce, în rîndul următor, într-o situație sintactică identică, este preferat adjectivul potrivit: „Sociologii au toată dreptatea să-l considere ca pe un fruct *întîrziat* al evoluției" (*ibidem*).

Umilit (adj. participial): „se obiectează că [...] preoțimea noastră este brutală, ignorantă, leneșă, *umilită* și că are prea puțină influență asupra poporului" (*CRP.* 61), în loc de *umil*, de care *uimilit* se deosebește prin nuanța lui verbală pasivă, deci nepotrivită în context.

Valora (vb. I, intranz., < *valoare*), cu sensul (a) aprecia, „(a) prețui": „Fenomenele din mediul în care trăim pot [...] trezi în noi două reacțiuni: o curiozitate științifică [...] și [...] o reacțiune mai profundă [...] prin care luăm oarecum pozițiune față de aceste fenomene; le *valorăm*, adică le punem într-o dependență de interesele noastre" (*PS.* 312); „Aceste manifestări ne silesc să luăm o pozițiune față de el și să le *valorăm*" (*Ibidem*); „Primul om să *valora* pe el sau *valora* pe alții în mod extremist (*PE.* 569); „Un eu care ar *valora* lumea după niște valori create de el subiectiv și necunoscute mediului, ar fi ca un comerciant care ar voi să cumpere marfă cu o monedă fabricată după fantezie" (*Voc.* 708); „[Mentalității românești] i s-a impus să judece și să *valoreze* după logica occidentală" (*Voc.* 736).

Vapori (s.n., pl. tantum, < fr. *vapeur*) este folosit la singular: „Puterea electricității, a căldurii, a *vaporului*, a gravitațiunii etc... nu are altceva la baza ei decît faptul revenirii a acelorași fenomene de îndată ce condițiunile se repetă" (*PS.* 331); dar pe vremea lui C.R.-M. limba română literară făcuse de mult distincția, prin număr și flexiune, între valorile semantice ale celor două substantive: *vapor* (cu etimon neogrec) și *vapori* (cu etimon francez).[361]

Văzare (s.f., < vedea), în expresia *a pune în văzare*: „aceea ce-i excită pe ei este dorința de a împinge mai departe aproximația, *punînd în văzare* din ce în ce mai mult complexitățile ignorate pînă aci" (*EM.* 427), deci în loc de „(a) scoate la iveală", „(a) evidenția".

Vedere (s.f., < vedea): „auzul, *vederea*, tactul" (*PS.* 310), deci cu sensul substantivului *văz*, care ar fi fost mai potrivit în vecinătatea substantivelor *auzul* și *tactul*.

Volnic (adj., < sl. *volinŭ*): „unele [popoare], și cele mai numeroase, s-au mulțumit cu o stare de semicultură, din care n-au fost *volnice* a ieși decît cînd au fost cutropite de popoare mai puternice" (*CRP.* 11), deci cu sensul „capabil", „în stare" etc., nu cu sensul indicat în *DEX*, sub voce: „Liber, independent, autonom; care se impune cu sila, care se face cu forța, arbitrar".

9 martie 1984 *G. PIENESCU*

---

[361] Substantivul *vapor*, cu sensul din textul lui C.R.-M., apare, după cum ne încredințează C. C. Giurescu (*Istoria Bucureștilor*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, București, Editura Sport-Turism, 1979, p. 244), în prima jumătate a secolului al XIX-lea, într-un act bugetar al Sfatului Orășenesc din București pe anul 1847—1848, prin care se rezervă suma de 1 200 lei pentru „cumpărătoarea mașinilor pentru moara cu vapor". O „moară de vapor", a lui Chircor Anușoglu. era în funcțiune prin 1845, iar din 1853 datează „moara cu vapor" a lui G. Assan, prima moară bucureșteană de mari proporții, a cărei amintire s-a păstrat pînă azi în numele unei străzi din vecinătatea amplasamentului fostei întreprinderi: „Vaporul lui Assan".

CULTURA ROMÂNĂ ŞI POLITICIANISMUL

Reformele săvîrşite în România de către politiciani sînt, unele, spre folosul aparent al generaţiunilor de astăzi, şi toate spre paguba reală a generaţiunilor de mîine.

BIBLIOTECA
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

PREFAȚĂ

Cuvîntul „politicianism“ nefiind încă o noțiune bine fixată în știința socială de astăzi, ne grăbim de la început a defini cititorului înțelesul cu care a fost asociat în conținutul acestei scrieri.

Prin „politicianism“ înțelegem un gen de activitate politică — sau, mai bine zis, o practicare meșteșugită a drepturilor politice — prin care cîțiva dintre cetățenii unui stat tind, și uneori reușesc, să transforme instituțiunile și serviciile publice, din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale.

În această practică meșteșugită însă nu se recurge la influența tradițiunilor sau la violență, ci aceea ce este caracteristic în practica politicianismului este că transformarea amintită mai sus se operează cu însăși consimțimîntul acelora cărora ea este menită să le aducă o pagubă. Cetățenii nepoliticiani consideră de multe ori pe politiciani ca pe o plagă, dar niciodată ca pe niște despoți. De aceea politicianismul nu înflorește decît în statele cu regim constituțional reprezentativ, fiindcă numai aci găsim în ființă mecanismul care să înlesnească îndeplinirea acestei de a doua condițiuni, anume, ca spoliatul să consimtă în mod legal la faptul de spoliațiune comis în contra sa însăși.

Acesta este înțelesul cel obicinuit al cuvîntului „politicianism“, și pe acesta l-am adoptat și noi.

Pentru o mai bună lămurire adăogăm și următoarele asupra genezii fenomenului social care se denumește printr-însul.

Politicianismul poate avea o dublă origină: el este produs sau dintr-o degenerare a adevăratei politici — politică înțeleasă și cinstit practicată altădată; sau dintr-o nepotrivire între mecanismul vieții politice și fondul sufletesc al poporului chemat să-l practice.

În primul caz, vechea activitate politică este istovită, osificată, și deci nu poate stăpîni formele constituționale, cari, lăsate de sine, degenerează într-un mecanism steril; iar în al doilea caz, activitatea politică nu este îndestul de vîrstnică pentru a putea însufleți mecanismul ei extern. În ambele cazuri mecanismul să substituie adevăratei vieți politice; el pierde rolul de a fi un mijloc pentru realizarea binelui public și se identifică cu interesele personale ale acelora cari se dau drept apărătorii lui. Aceea ce era înainte un mijloc pentru înălțarea totalității poporului, devine, în urmă, un scop care ascunde interesul individual.

În primul caz avem politicianismul popoarelor vechi și cu o cultură îmbătrînită; în al doilea caz, politicianismul popoarelor tinere, avînd o cultură încă neformată.

Aceste două soiuri de politicianism, deși fiecare își are cauza sa proprie, totuși ele între ele au o afinitate care le aduce să se condiționeze reciproc. Procesul de degenerare, început la popoarele vechi și cu o cultură îmbătrînită, încurajază și atrage după sine procesul invers, al formării politicianismului la popoarele tinere.[1] *S-ar părea chiar că acesta din urmă este ca un fel de supapă de siguranță care îndulcește mersul celui dintîi.*

Și aceasta nu este numai o simplă ipoteză.

Corelațiunea ambelor procese este mai mult decît stabilită în politica internațională a popoarelor. Oricine să poate convinge de existența ei, și în scrierea de față a fost indicată îndeajuns.

În adevăr, nu este nimic mai priincios și mai asigurător pentru liniștea unui popor bătrîn, ale cărui instituțiuni de cultură se văd amenințate a fi puse în serviciul unor interese materiale, reprezintate, bunioară, prin capitaliști și întreprinzători industriali influenți, ca tocmai deviarea acestor interese înspre hotarele țării, pentru a fi satisfăcute pe viitor din munca altor popoare, mai tinere sau mai slabe. Căci marii capitaliști și marii industriași sînt indiferenți asupra originei de unde le vine cîștigul.[2] *Pentru ei esențialul este să fie satisfăcuți: produsele industriei să-și găsească debușeuri de desfacere; capitalul să-și aibă procentele asigurate. Poporul bătrîn nu-și găsește liniște pînă ce aceste interese materiale n-au putut fi deviate asupra popoarelor din afară.*

Dar cum să se induplece popoarele din afară să primească rolul ce le este rezervat?

Prin constrîngere forțată? Se întîmplă și aceasta uneori. Dar regula este ca mijloacele violente să fie evitate, ca fiind legate de prea mari sacrificii.

Aci intervine însă rolul politicianismului.

Aceea ce nu se poate dobîndi prin constrîngere forțată, se dobîndește ușor prin mijlocirea politicianismului. Ajutorul acestuia este mai prețios decît orice putere armată. Capitaliștii și industrialii o știu ei, de altfel, prea bine.

Din momentul ce politicianismul se ivește în viața politică a unui popor tînăr, din acel moment rezistența acestuia este sfîrșită. Fortăreața statului tînăr se predă de bunăvoie.[3] *Politicianul, care o apără, îi deschide el singur porțile intrării. Căci politicianul este dușmanul născut al zidurilor chinezești. El este gata, pentru a asigura interesul său personal, să facă concesii de orice natură în domeniul afacerilor publice. El este tipul omului care cîștigă fără muncă și care îndeamnă și pe alții să urască munca cinstită. Politicianul este purtătorul spoielii*

---

[1] Între „popoarele tinere“ Motru consideră și poporul român (n. ed.).

[2] Ideea indiferenței față de originea plusvalorii obținută prin capitalul bancar este una din constantele concepției economico-politice a lui C.R.M. Din această perspectivă, el va critica burghezia română, demonstrînd că aservește economia țării intereselor capitalismului străin (n. ed.).

[3] C.R.M. confundă poporul cu statul. Nu poporul cedează intereselor străine, ci statul (n. ed.).

de civilizațiune, și prin această dizolvantul cel mai puternic pentru unitatea vieții naționale a popoarelor tinere...

În acest rol îl vedem pe politician pretutindeni: în republicele Americei de Sud; în România și în țările balcanice; în Transvaal și în multe alte țări din Extremul Orient...

El este o apariție necesară în politica lumei întregi.

Dacă noi ne-am mărginit, în paginile ce urmează, să-i arătăm rolul său numai față de cultura română, aceasta am făcut-o din cauză că n-am avut competința cerută ca să ne întindem mai departe. Scriitorii mai pregătiți însă nu vor lipsi să cerceteze rolul politicianului în toată extensiunea mondială pe care acesta a cucerit-o. Ar fi poate și timpul — pentru binele popoarelor tinere — ca asemenea cercetare să se înceapă cît de curînd!

BIBLIOTECA

CAPITOLUL I

1. — Problema culturii române sub forma zeflemelei. Critica negativă. O eră nouă. 2. — Caracteristica sumară a culturii. 3. — Deosebirea între cultură, pseudocultură și semicultură. 4. — Cultura română în trecut. Irupțiunea politicianismului. Mimetismul social din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Noi orizonturi.

1. — Discuțiunile ce s-au produs pînă acum asupra culturii române au fost prezentate publicului nostru într-o lumină puțin prielnică cercetărilor științifice. Asemenea discuțiuni au fost pornite, în cele mai dese cazuri, din sentimente sau, încă mai adesea, din resentimente personale. O parte din cei ce aveau să se plîngă de ingratitudinea țării, și cu deosebire aceia cari, după o călătorie pentru studii teoretice în Apus, nu găseau, la înapoiare, deplină satisfacere așteptărilor lor, au obișnuit să scoată, din comparația celor văzute și citite prin străinătate cu cele existente în țară, argumente indirecte pentru justificarea nemulțumirii lor. Siguri pe superioritatea culturii ce aduceau cu ei, dornici de succese, dar fără noroc, acești nemulțumiți au fost primii critici ai culturii române. Critica lor, îndreptățită uneori, severă totdauna, se manifesta prin saloane și în conversațiuni zilnice sub forma de „zeflemele“, un gen de ironie ușoară, potrivit cu caracterul limbii noastre. A fost o vreme cînd zeflemelele la adresa obiceiurilor și instituțiunilor noastre erau mai mult decît la modă; cele reușite făceau ocolul saloanelor, aduceau autorilor lor adevărate triumfuri. Toți le aveau pe buze. Cei naivi le repetau și le împrumutau unii de la alții, fără a bănui măcar amărăciunea de suflet din care izvorîseră, veseli că au de ce rîde. Cîțiva totuși le înțelegeau și le utilizau. În orice caz, zeflemiștii erau răzbunați: succesul, care le lipsea în altele, le venea sub această formă. Decepțiunile din viața reală se explicau și se iertau. Într-o țară incultă, ca a noastră, cine poate începe ceva serios ?! Ca la noi la nimeni.

Toate aceste manifestări ale criticei sînt astăzi uitate, sau aproape uitate. Dacă unele mai trăiesc încă în amintirea publicului, aceasta se datorește unor cauze cu totul străine de scopul urmărit odinioară. Întîmplător, cîte un artist, un I.L. Caragiale bunioară, le-a împrumutat vestmîntul artei; și astfel, întocmai ca muștele ce se păstrează în bucățile de chihlibar, cîteva specimene de zeflemele persistă încă să intereseze posteritatea. Tovărășia artei le-a scăpat de uitare.

Pe lîngă o asemenea critică, pornită din resentimente și exprimată sub o formă ușuratică, n-a lipsit să se producă și o a doua, mai documentată, mai serioasă. Din nenorocire însă nici aceasta n-a fost susținută după un plan metodic. Numai la ocaziuni rare, și acestea de regulă sustrase participării marelui public, critica serioasă a făcut obiectul preocupării oamenilor noștri de frunte. De altmintrelea, aceștia n-au avut în vedere însăși scopul criticei, ci protestarea sentimentelor lor în contra unei stări intolerabile. Sufletele lor nobile se disculpau în fața viitorimei de vina că au trăit într-o epocă așa de nenorocită. Întocmai ca Ponțiu Pilat, ei sfîrșeau prin a-și spăla mînile de orice amestec cu ticăloșiile prezentului.

În aceasta de a doua categorie de critică trebuiesc puse multe articole și discursuri din ale fruntașilor neamului nostru, ca cele rostite de un Barbu și Lascar Catargi, P.P. Carp, Titu Maiorescu,[4] Alexandru Lahovari, Mihail Eminescu și alții. Critica lor, izvorîtă din grija și iubirea de țară, a fost un puternic avertisment dat contimporanilor, a salvat multe inteligențe de rătăcire ; dar, în defintiv, ea a fost negativă. A arătat răul, fără să arate îndestul și drumul îndreptării. De aici nu urmează însă că ea a fost și sterilă. Din potrivă, pentru timpul cînd o întîlnim, critica acestor fruntași a avut un rol mai folositor decît ar fi putut să-l aibă o critică pozitivă. Căci pe vremea cînd ea s-a produs, conștiința poporului român era atît de amețită și de îndîrjită spre rău, încît orice direcție pozitivă ar fi trecut neluată în seamă, dacă n-ar fi sporit chiar confuzia. Numai într-un cîmp restrîns, ca acel al literaturei, s-ar fi putut încerca o direcție pozitivă (și acolo s-a și obținut oarecare rezultate[5]) ; în cîmpul întins al vieții sociale însă, nici gînd ! Trebuia să se ajungă mai întîi la un moment de reculegere, pentru ca aci, în cîmpul vieții sociale, sfaturile pozitive să-și aibă rostul lor. Trebuiau limpezite mai întîi cugetele ; alungată confuzia dintr-însele. Și aceste rezultate le a înlesnit, dacă nu obținut, exclusiv critica negativă. Prin mijlocirea ei cuvîntul patrioților noștri luminați a reușit să se facă auzit, cu tot zgomotul asurzitor produs de declamatorii și propagatorii unei false culturi ! Ea, critica negativă, a fost, în epoca în care s-a produs, un frîu necesar, care a reținut conștiința noastră publică de la multe aventuri nebunești.

Astăzi, rolul ei poate fi socotit ca terminat. O nouă eră se deschide pentru problema culturii române.

Începutul erei noi se întrevede chiar. Unde se mai simte astăzi tirania guralivilor de odinioară, cari ne asurzeau urechile cu frazeologia învățată pe de rost în cafenelele Parisului ? Unde trufia acelor poligrafi cari ne falsificaseră datele și tradițiile istorice pentru a-și croi lor o pensie în buget, iar țării un viitor nefiresc? Unde naivitatea senină a publicului din generația trecută, care gusta orice zeflemea debitată la adresa obiceiurilor și instituțiilor naționale?

---

[4] Acestei direcții, reprezentate, printre alții, de T. Maiorescu, i se înscrie și C.R.M. De fapt, analiza pe care o face politicianismului și culturii române pornește de la teoria maioresciană a „formelor fără fond“ (n. ed.).

[5] Fac aluzie la rezultate dobîndite de societatea literară „Junimea“, înființată în Iași după puțin timp de la venirea în țară a Principelui, actualul M.S. Regele Carol I.[6]

[6] Între venirea în țară a lui Carol I și înființarea *Junimii* nu există nici o legătură cauzală ; faptele au fost de succesiune, nu de condiționare. În volumele sale, ca și în studiile publicate în *Noua revistă română*, *Ideea europeană* etc., C.R.M. se dovedește un admirator al monarhiei, adeziunile politice împiedecîndu-l să adopte o atitudine obiectivă (n. ed.).

Au scăzut mult detot infirmitățile acestea din viața noastră socială. Că mai există încă, nimeni nu contestă; dar ele, cîte sînt rămase, nu mai prezintă gravitatea pe care o prezentau altădată, pe vremea cînd debuta în viața politică un Titu Maiorescu sau Alexandru Lahovari. Generația tînără de astăzi n-are nevoie să se înarmeze cu ironia celui dintîi sau cu talentul oratoric al celui din urmă pentru a face să răzbată în conștiința publică un cuvînt înțelept. Pentru atingerea acestui scop este destul ca ea să se ridice cu judecata pînă la ideile sănătoase ale omului de știință. Cel puțin aceasta ne este credința.

O boală socială are o evoluțiune identică cu aceea pe care o are o boală organică. Ea trece prin o perioadă de înfiltrare, în care corpul social se dispune a o primi; prin o perioadă de culminare, în care ea stăpînește corpul social; și una de descreștere, în care corpul social biruitor o eliminează. Așa a fost și cu boala de care a suferit societatea română în ultima jumătate a secolului al XIX-lea. O perioadă de înfiltrare a fost aceea în care toate influențele streine, pretinse civilizatoare, au pătruns în corpul nostru social; o perioadă de culminare, cînd s-au copiat pe întrecute legile și instituțiunile de aiurea; o perioadă de descreștere, aceea în care ne aflăm.

Generațiunea tînără are misiunea să grăbească însănătoșirea societății române.

De această misiune sînt legate multe și grele îndatoriri. Acei ce o încearcă vor trebui să unească la un loc entuziasmul faptei cu maturitatea judecății. Vor trebui să se convingă de însemnătatea pe care, în viața unui popor, o are cultura și, potrivit acesteia, să aibă energia de a-și stabili norme pentru activitatea lor practică.

Fi-va tînăra generațiune vrednică de o așa misiune?

2. — Cultura este o condițiune indispensabilă pentru dezvoltarea popoarelor ieșite din starea de barbarie. În cultură se oglindește finalitatea conștiinței sociale; prin ea faptele omenești dobîndesc un înțeles mai înalt, devin istorice. Poporul fără cultură n-are istorie fiindcă n-are un criteriu care să stabilească valoarea evenimentelor petrecute. Întocmai cum pe suprafața unei pustietăți nisipul se ridică și cade după schimbarea fenomenelor atmosferice, cari și ele, la rîndul lor, se repetă mecanic, după legile fixe ale naturei, tot așa este și viața unei societăți omenești în stare de barbarie. Faptele unei asemenea societăți sînt supuse pasiv la legile elementare ale funcțiunilor organice: sînt fenomene de nutrițiune și reproducție, sînt instincte de dominare. Înțeles istoric nu capătă faptele sociale decît atunci cînd ele se ridică deasupra vieții elementare organice, cînd ele se succed după motivarea unei finalități conștiente. Atunci zicem că societatea în care ele se produc este o societate cultă sau cultivată; un termen pe care-l formăm prin analogie, după cum zicem că suprafața unui teren este cultivată de îndată ce pe dînsa, în locul nisipului care se mișcă purtat de vînt, am sădit plante care se dezvoltă în vederea unei finalități fixate de noi. Prin cultură o societate dobîndește rostul său istoric, și prin aceasta se diferențiază de alte societăți; întocmai cum, de altfel, fără a voi

să ducem mai departe analogia, și terenul cultivat cîștigă o înfățișare proprie față de cel învecinat, rămas necultivat.

Cultura întreține între membrii unei societăți raporturile de autoritate și legăturile de solidaritate; încă mai mult, ea stabilește o continuitate în munca diferitelor generațiuni.

În adevăr, bunurile sufletești din care e constituită cultura sînt, în realitate, singurele baze mai durabile pentru întemeiarea unei vieți sociale. Numai după ce în sînul unei societăți se ridică altarul unei credințe religioase comune, se impune criteriul unor valori morale primite de toți, se formează gustul pentru admirarea acelorași producțiuni artistice, se stabilesc norme de gîndire pentru deosebirea adevărului de eroare, se exprimă gîndul într-o limbă uniformă, se practică obiceiuri și se utilizează invențiuni tehnice comune etc., numai atunci se operează și o apropiere mai trainică între indivizi, se luminează muncii omenești calea spre cooperațiune. Fără aceste bunuri, cari se ridică și trăiesc deasupra gîndului și faptei fiecărui individ, activitatea socială este oarbă și fără spor. De aceea societățile în stare de barbarie, cu toată lunga lor durată în timp, duc totuși o existență precară. Munca indivizilor se pierde de la o generațiune la alta, covîrșită totdeauna de nevoile momentului. Singure numai bunurile suflești deschid muncii o existență superioară și durabilă; prin mijlocirea lor viața individului se înnobilează și profită obștiii. Credințele religioase, obiceiurile, instituțiunile și valorile morale, operile de artă și adevărurile științei sînt singurele cari înving moartea. Individul, luat de sine, ar fi o arătare fără înțeles, dacă în viața socială nu i-ar fi dat lui să se asocieze și să contribuie la existența bunurilor sufletești, la cultura poporului din care face parte.

Dar bunurile sufletești, deși transformă și înnobilează activitatea individului, nu nimicesc însă și rațiunea de a fi a acestuia, adică *individualitatea.* Ele constituiesc pentru societate o armatură care își are *individualitatea* sa proprie. Numai ca atare rolul lor este cel arătat mai sus. Niște bunuri sufletești cari s-ar impune oriunde și oricum, oricărui popor în genere, ar înceta de a mai întreține spontaneitatea individului; ele s-ar asemăna cu legile determinismului mecanic, cari nu permit decît o veșnică repetiție de fenomene. Constituită din așa bunuri generice, cultura ar înceta să mai fie un criteriu pentru judecata faptelor istorice. Succesiunea acestor fapte ar apare identică cu succesiunea fenomenelor din natura fizică.

Cultura adevărată, prin mijlocirea căreia un popor se ridică și prosperă, se prezintă totdeauna ca o individualitate puternică. În ea găsim rezumate toate însușirile caracteristice ale societății, toate creațiunile mari și originale ieșite din sufletul acesteia. Amintirea zilelor trăite, precum și idealurile proiectate în viitor, impresiunile venite din lumea externă, precum și cele izvorîte din spontaneitatea sufletească, se contopesc în ea ca într-un tot armonic și indivizibil. Cultura desăvîrșită hotărește diferențierea permanentă între popoare; ea este, neîndoios, cea mai înaltă manifestare a individualității. Exemplarele în care ea se întrupează sînt capetele de operă ale naturei, sînt justificarea vieței omenești însăși.

Din nefericire, asemenea exemplare sunt relativ puține. În această privință, popoarele n-au mai mult noroc ca indivizii. Precum între aceștia, puțini ajung să-și constituie o personalitate puternică, tot așa și între popoare : puține sînt cari ajung la o cultură desăvîrșită. Cultura desăvîrșită, ca și personalitatea individului, este o potențare a legilor naturii ; ea este un ideal care nu este dat a fi atins decît de cei aleși.

Majoritatea popoarelor, cîte s-au perindat pe suprafața globului, n-au ajuns să aibă o cultură desăvîrșită. Dar ele n-au rămas nici în barbarie ; ci unele, și cele mai numeroase, s-au mulțumit cu o stare de semicultură, din care n-au fost volnice a ieși decît cînd au fost cutropite de popoare mai puternice ; iar altele, cele nenorocite, s-au sleit, pînă la dispariţiune, într-o stare de cultură falșă, de pseudocultură. Semicultura și pseudocultura sînt stări intermediare între barbarie și cultura adevărată ; una și alta n-au avantajele acestei din urmă, dar nici dezavantajele celei dintîi.[7]

Pentru înțelegerea problemei ce ne preocupă suntem obligați să ne oprim puțin asupra lor.

3. — Vom începe cu pseudocultura. În ce consistă și prin ce se deosebește ea de adevărata cultură ?

În aparență, pseudocultura cuprinde aceleași elemente pe cari le întîlnim și în cultura adevărată. Un popor în stare de pseudocultură cunoaște toate valorile sufletești pe cari le întîlnim și la poporul cult. Religiune, știință, artă, invențiuni tehnice etc., toate sînt la el în ființă, și încă uneori sub o formă mai sclipitoare de cum le întîlnim la poporul adevărat cult. În special organizațiunea lui politică nu lasă în aparență nimic de dorit. Se pare că fiecare membru al societății este bine în locul său — ba chiar că unii sînt bine în mai multe locuri[8] — și că toți conlucrează pentru prosperitatea publică. Artiști, savanți, apostoli morali prin cuget și faptă, tehnicieni etc. întrețin în viața publică o agitație febrilă. De multe ori sufletul acestui popor ajunge să fie extraordinar de comprehensiv. Nu este aspirațiune, care să se fi produs aiurea, care să-l lase pe el rece ; nu este obicei sau instituțiune care să nu-l intereseze și chiar să nu-l predispuie a le experimenta.[9] Harta acestui suflet este boită în culorile cele mai variate. Privită de departe, ea este de o strălucire ademenitoare — așa cum se prezintă uneori produsele de reclamă ale industriei moderne.

---

[7] Nici un popor nu „s-a mulțumit“ cu o stare de semicultură, după cum nu a existat vreun popor care să se „fi sleit într-o stare de cultură falșă, de pseudocultură“, cum credea C. Rădulescu-Motru împărtășind necritic o viziune europocentristă. Neînțelegerea determinismului complex al culturii, corelată cu preluarea unor reprezentări false, dar pe atunci la modă în Europa occidentală, despre cultura popoarelor afro-asiatice l-au condus pe Motru la judecăți eronate privind nu numai „dispozițiile sufletești ale acestora“, ci și cultura lor în genere. Reprezentările lui Motru despre culturile popoarelor japonez și chinez nu izvorăsc dintr-o cunoaștere nemijlocită și o evaluare obiectivă a filosofiei, științei, instituțiilor, religiei, obiceiurilor acestora, sau din analiza cauzelor istorice care au determinat specificitatea culturii lor, ci reproduc sau interpretează idei grevate de prejudecăți expuse de A. Bellessort în lucrările *La société japonaise* și *La Jeune Amérique*. Cercetările de antropologie culturală, de istorie și filosofie a culturii, mai ales din secolul al XX-lea, au subliniat originalitatea, valoarea și importanța culturilor din Asia, Africa și America latină (n. ed.).

[8] „Japonezul — scrie A. Bellessort — își schimbă profesiunea ca domiciliul. Lucrătorul n-a învățat încă meșteșugul său, că se dezgustă și se apucă de altceva... Te duci la medicul care te a îngrijit odată, și acolo afli că acușea s-a făcut bancher. Negustorul de ieri este astăzi avocat. Fabricantul de azi era mai ieri reporter de gazetă. Nimeni n-are iubirea de meșteșugul învățat și nici demnitatea profesiunei. Japonezii și-au rupt frînele, și acum sufletele lor rătăcite aleargă fără rost“ (*La société japonaise*, [a] 3-a edit[ie], p. 391—392).

De aproape însă realitatea te întristează. Culorile variate de pe harta acestui suflet te fac să bănuiești hotarele atîtor colonii în cari se exercită influențe deosebite și străine una de alta. Agitația vieții publice îți indică lipsa ei de originalitate; comprehensiunea extraordinară a sufletului, lipsa de adîncime. Organizația politică te face să surizi; iar roadele prosperității te umplu de milă. E un ce care dezvăluie mizeria realității în ciuda fastului extern.

Un fel de intuițiune ne face să simțim absența armoniei între aceste multiple însușiri cu cari se împănează cadrul pseudoculturii. Este aceeași intuițiune pe care o regăsim în multe alte ocaziuni din viața de toate zilele; atunci, bunioară, cînd intrînd în casa unui parvenit, suntem izbiți de discordanța dintre exteriorul mobilei și interiorul sufletesc al stăpînului; ori, auzind afirmările mincinosului, bănuim ocolirea adevărului; ori, asistînd la fanfaronadele fricosului, prevedem lipsa de energie... E sentimentul ce-l avem că forma și fondul nu se corespund; că ne găsim înaintea a ceva rău întocmit, destinat să se piardă după voia împrejurărilor.

Adeseori în viața de toate zilele întîlnim oameni plini de toate însușirile, și totuși lipsiți de o personalitate definită. Pe acești oameni împrejurările îi solicită la fapte; împrejurările le stăpînesc voința. Conduita lor se prezintă ca un zigzag ieșit din jocul unor tendințe contrarii. Nici o continuitate în acțiune; nici o logică după care să prevedem rezoluțiunile luate. Sufletul lor este o împeticătură de bun și rău, după cum a dat norocul. Faptele lor de asemeni. Ei pot făptui lucrurile cele mai frumoase; dar, cînd sîntem în fața acestora, dacă nu le-am ști de mai nainte origina, n-am cunoaște niciodată cui aparțin; în natura și înfățișarea lor nu stă săpată pecetea originalității. Dispozițiunile sufletești și manifestările externe ale oamenilor fără personalitate nu formează o unitate organică. Din ele nu se constituiește o individualitate care să reziste influențelor externe.

Așa și elementele cari alcătuiesc pseudocultura. Legătura între ele este întîmplătoare și puțin definită. Aci nu este o excepție să întîlnim o credință religioasă trăind alături cu instituțiuni sociale opuse;[10] valori morale recunoscute din vorbă, dar în fapt neaplicate; o știință oficială alături de o ignoranță reală; un interior de suflet necioplit, învăluit în haina unei arte de împrumut; aspirațiuni și idealuri sociale transformate în titluri de rentă. Aci extremele se ating fără ca ele să jignească sentimentul cuiva. Artistul se impune prin protecții politice; ignorantul face știință și nemernicul morală; legile politice le aplică acel ce le nesocotește mai des; biserica lui Dumnezeu o reprezintă acei care nu știu să se reprezinte pe ei înșăși.[11]

---

[9] Tot în Japonia, ne spune Bellessort, suveranul, pentru a obișnui pe supușii săi cu drepturile constituționale, dizolvă mai des parlamentul. Japonezii nu lasă nici o instituțiune europeană fără să o experimenteze.

[10] În Japonia cultul strămoșilor s-a păstrat pînă acum și influențează viața socială, deși legile scrise ale Japoniei sînt copiate după ultimele legi ale Europei. (Comp. N. Hozumi. *Der Einfluss des Ahnenkultus auf das japanische Recht*, Berlin, 1901.)

Apoi, aceea ce este încă și mai caracteristic:

Nici o creațiune puternică nu zguduie pînă în temelie sufletul poporului pseudocult. La dînsul toate se petrec la suprafață, fiindcă toate sînt de împrumut. Emoțiunile adînci pentru adevăr, frumos și bine sînt necunoscute. Nici un ideal care să ceară jertfe personale. Ofrandele aduse acestuia sînt, pe cît se poate, culese fără multă oboseală.[12]

Acestea sînt notele caracteristice pe cari scriitorii le pun de obicei pe seama pseudoculturii. Sînt ele tot atîtea dezavantagii?

Față de aceea ce există în starea de barbarie, negreșit că nu. Ele constituiesc, din potrivă, un titlu de superioritate pentru pseudocultură. Și cu deplină dreptate.

În societățile barbare, lipsind cu desăvîrșire autoritatea bunurilor sufletești, prin urmare și înfrînarea pe care acestea o aduc cu dînsele, instinctele de dominare și interesele materiale ocupă primul plan. Din această cauză, în societățile barbare lupta pentru existență devine mai dîrjă și mai nemiloasă. Pozițiunea individului este intolerabilă. Toate legăturile sociale se cimentează cu sacrificiul libertății și sîngelui său. Din fericire, în asemenea societăți individul este mai mult o ființă instinctivă decît conștientă, și astfel el are norocul să nu cunoască forma cea mai acută a durerii: durerea morală.

Față de această stare nenorocită, pseudocultura se prezintă cu mult mai bine. În mijlocul poporului pseudocult lupta pentru existență este mai potolită și mai umană. Individul este desrobit de sub tirania instinctelor sociale. În principiu el este liber să-și aleagă ocupațiunea și să-și urmărească interesele sale personale. Și de acest principiu, dacă nu folosesc toți indivizii, folosesc totuși cîțiva într-o măsură destul de largă.

Poporul pseudocult, dispunînd apoi, uneori, de capitaluri mari, deși de regulă împrumutate, poate să-și plătească o armată numeroasă și bine echipată, și prin mijlocirea acesteia să întreprindă cuceriri teritoriale: bunioară poporul japonez. Căci în condițiunile în cari se întreprind războaiele astăzi, superioritatea unei armate se măsoară mai mult după capitalul pus în armamentul său decît după dispozițiunile sufletești ale soldatului. Un aventurier politic — cum este actualul pretins împărat al pustiilor Saharii, Jacques I — dispune, prin capitalurile sale, de o armată superioară multora din micile state ale Europei.

---

[11] În Bolivia, din America de Sud, clerul este compus din tot ce e mai putred. Nu este rar ca boliviani cari și-au cheltuit averea în ștrengării la Paris, reîntorși în țară, să se facă preoți. (A se citi în această privință informațiunile ce le dă A. Bellessort în *La jeune Amérique).*

[12] Analiza pseudoculturii este fundamentată pe înțelegerea metafizică a raportului dintre *formă* și *fond.* În viziunea autorului, ca și în cea a lui Maiorescu — cu deosebirea că acesta se referea la societatea românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pe cînd Motru implică în cercetarea sa și societăți orientale — formele vieții politice capitaliste ca și cele ale culturii moderne nu aveau un suport *real* în viața social-economică și în dispozițiile sufletești ale indivizilor. „Pseudocultura" îi apărea, astfel, ca un *împrumut* nejustificat al formelor culturii moderne. În realitate, pătrunderea și răspîndirea formelor culturii moderne în țări ale Africii, Asiei, Americii latine și ale Europei se explică prin apariția și dezvoltarea relațiilor de producție capitaliste. Coexistența acestora cu relațiile de producție feudale a generat fenomene contradictorii care, neanalizate dialectic, au condus la concluzia unei discrepanțe absolute între „formă" și „fond" (n.ed.).

De obicei însă la popoarele pseudoculte de formațiune nouă — nu ca în Japonia, unde, sub spoiala civilizațiunii europene, găsim încă urmele vechii culturi naționale —, starea de pseudocultură este prin excelență favorabilă individului cu sentimente cosmopolite. Desrobit de sub lanțurile societății barbare, dar încă neîntregit în conștiința altei unități sociale, individul din societatea pseudocultă este liber să urmeze impresiunilor sale de moment. Mediul în care el trăiește îi oferă o viață variată și ușoară, îi dă ocaziune să guste din fructele civilizațiunei universale: dînsul este liber să aleagă după pofta inimei. Mintea sa nu se turmentă cu aflarea rostului istoric pe care îl va fi avînd grupul social din care face parte... Rostul său se concèntră în fericirea sa personală.[13] Deasupra-i stă cerul cu locuința zeilor indiferenți, împrejur sînt semenii, țesuți din aceeași stofă cu dînsul. În momentele grele, cînd fericirea sa este amenințată, el are două scăpări sigure: ori schimbarea de loc, *„ubi bene ibi patria“*, ori protecția unui popor puternic. Nici un regret nu-l leagă de pămîntul ce locuiește; ființa sa, deslipită de aci, se va alipi dincolo, întocmai ca acele animalicule cari se asociază trup de trup pentru a forma întinse colonii. Pretutindeni el este la dînsul acasă. Cu un suflet format din împetecături, el se asociază ușor orcărei vieți sociale.

Asemenea indivizi, ieșiți din mijlocul societăților pseudoculte, îi găsim în număr destul de mare prin capitalele mari ale Europii, în Paris, Londra, Berlin. De aci ei întrețin, în fosta lor patrie, continuitatea influențelor streine; ei sînt apostolii pseudoculturii universale.

De pseudocultură sau falșa cultură se deosebește semicultura destul de clar, [chiar] dacă nu atît de clar cum se deosebește de pseudocultură însăși cultura adevărată.

În semicultură întîlnim de asemeni disparitatea tendințelor sufletești, lipsa de armonie și de continuitate în conștiința socială, dar ea nu ne dă impresia unui ce rău întocmit, ci a unui ce nedesăvîrșit. Dacă ne este iertat a face din nou recurs la imagini, am zice: semicultura ne este înfățișată intuitiv prin imaginea unei case așezate bine pe temelie, avîndu-și încăperile și acoperișul gata, dar neînzestrată încă cu scări, ferestre și mobile. Lumea nu poate circula într-însa pentru ca să o poată cunoaşte. Casa este solidă şi spaţioasă, dar calităţile ei nu se pun în valoare. Cei dinăuntru n-au să sufere de intemperii, dar n-au nici plăcerea să se cunoască ei între ei, şi nici să-şi dea seamă de poziţia în care se află casa. De aceea de multe ori ei se îmbulzesc şi se strivesc. Dacă s-ar construi scările, s-ar deschide ferestrele, s-ar instala confortul necesar! Atunci, deodată cu putinţa de a circula, şi raporturile între cei dinăuntru s-ar stabili într-un chip normal; cu lumina ce ar pătrunde prin ferestre, s-ar cunoaşte şi ei între ei mai bine, precum ar cunoaşte şi poziţiunea casei lor în lumea externă. Viaţa dinăuntrul casei ar fi mai cu spor.

---

[13] Și încă adeseori în formele ei cele mai abjecte. Iată, bunioară, cum ne descrie Bellessort viața socială din Icaca, un port important al republicii Chili, pe țărmul Oceanului Pacific: „Fiecare colonie își are clubul său; aci, șau în cafenele se tratează afacerile. Avocații își dau aci consultațiile, agenții de comerț redijează comandele, fabricanții de salpetru discută interesele lor, și toți își punctează convesația prin ajutorul micelor păhăruțe. Cele de *chartreuse* sunt «virgule», cele de *whisky*, «puncte de exclamație», cele de *coktail*, «puncte suspensive». Augurii din Tarapaca nu se pot privi fără să bea. Și acei ce beau nu degustă, ci toarnă. Cei mai mulți nici nu șed, ci în picioare, în jurul contoarului de zinc, golesc pahar după pahar. Cînd îi vezi și auzi, juri că se încearcă să înece în alcool setea lor nesfîrșită de bani. Vorbesc de milioane și beàu disperat. Poftele îi consumă mai mult decît îi pîrlește soarele, și sufletele lor sînt seci ca și cactusul de pe munte. Și nu contenesc de a-și muia buzele în lichidul auriu al sticlelor. Intrați în clubul englez: priviți pe gentlemenii aceia, roșii cum este cărămida, unii rezemați de contuar, iar alții stînd drepți, după moda britanică: toți n-au altă plăcere în afară de gîdilitura lichidului în gît...“ (*La jeune Amérique*, p. 61—62).

Intuiţia semiculturii nu ne evoacă apoi în minte acea notă de falşitate pe care o găsim la pseudocultură. Ea nu se poate compara cu mincinosul care ocoleşte adevărul sau cu fanfaronul fără energie; ci mai curînd cu omul neinstruit, care se trudeşte în deşert pentru a prinde o expresiune potrivită gîndului său; sau cu neîndemînatecul, care cheltuieşte o muncă neegală cu scopul ce are de atins.

Semicultura stă la jumătatea drumului ce duce la cultura desăvîrşită. Pînă la dînsa poate ajunge orice popor sănătos, adică orice popor care nu este strivit de condiţiuni istorice şi geografice prea nenorocite sau nu este vlăstarul unei corcituri de rase opuse. La cultura adevărată însă nu pot ajunge decît popoarele dotate cu calităţi deosebite.

Dar cînd aceste calităţi lipsesc, starea de semicultură este deja un rezultat destul de satisfăcător. Popoarele semiculte, dacă nu au individualitatea şi originalitatea pe care le au popoarele culte; dacă creaţiunile lor sufleteşti nu rămîn pentru eternitate să vorbească lumei de ce au fost odată; în schimb însă, ele oferă totuşi un mediu sănătos pentru dezvoltarea normală a indivizilor din cari sînt alcătuite. Pseudocultura falşifică, dimpreună cu sufletul societăţii, şi sufletele indivizilor, scoborîndu-i pe aceştia la rolul de păpuşi ridicule; semicultura, din fericire, nu are aceleaşi efecte. Ea menţine posibilitatea binelui. În mijlocul poporului semicult nu este rar să întîlneşti indivizi întregi.

Exemple cari să ne ilustreze aceste afirmări se pot culege cu grămada din istoria omenirii.

Toate popoarele cu adevărat culte din Europa de astăzi, cum sînt bunioară francezii, englezii, germanii etc., au trecut, înainte de a ajunge unde sînt, prin o perioadă de semicultură. În această perioadă întîlnim tendinţe sociale diverse; întîlnim ciocniri şi oscilaţiuni; simţim încă lipsa unei unităţi sufleteşti; dar nu întîlnim şi lipsă de indivizi. Din potrivă, aceea ce caracterizează perioada de semicultură la aceste popoare; aceea ce, din punct de vedere istoric, face ca perioada premergătoare culturei lor să ni se înfăţişeze ca un ce nedefinit este tocmai ivirea unor indivizi extraordinari, cari prin forţa gîndirii şi varietatea activităţii lor ne împrăştie atenţiunea în direcţiuni deosebite şi ne dau sentimentul că asistăm la lupta omului cu destinul.

Din acordarea acestor forţe extraordinare a rezultat, probabil, cultura pe care o admirăm noi astăzi la numitele popoare.

4. — Dar să revenim acum din nou la ţara noastră. Netăgăduit, pînă la o cultură desăvîrşită nu s-a ridicat niciodată poporul român. Nici

una din creațiunile sufletului său n-a reușit să întipărească în istoria omenirii nota individualității sale; în nici o ramură de activitate el n-a realizat neîntrecutul. Dar iarăși netăgăduit că, din timpurile cele mai vechi și pînă acum de curînd, el s-a menținut într-o stare de semicultură onorabilă. Străinul care ne vizita țara găsea la noi, în lipsa unei culturi desăvîrșite, începuturile unei culturi sănătoase. Înainte de toate el găsea oameni întregi la minte și la fapte; caractere necioplite, dar turnate dintr-o bucată. Arta, știința, morala, obiceiurile țărei, atît cît erau și cum erau, întregeau de minune sufletul strămoșilor noștri. Ele nu erau în măsură să-i ridice prea sus, dar erau suficiente ca să le lumineze rostul vieții. Pentru apărarea lor își vărsau dînșii sîngele și-și duceau sărăcia. Ele erau rupte din sufletul lor, și cu nici un preț nu le ar fi părăsit sau schimbat cu altele.

Starea de semicultură durează pînă la începutul secolului al XIX-lea. După această dată urmează o perioadă de trăgănire, în care crîmpeiele vechii noastre culturi încearcă în zadar să covîrșească influențele noi.[14] Această perioadă se încheie deodată cu prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ultima generațiune formată la școala culturii strămoșești este aceea care realizează, în 1859, actul eroic al Unirii. Cu dispariția acestei generațiuni se taie și firul de continuitate al culturii române.

De aici înainte sufletul poporului nostru se înstrăinează de trecutul său. Procesul de întregire a conștiinței naționale, proces urmărit de atîtea secole, dar neizbîndit, este terminat cu proclamațiuni politice fictive și mincinoase. Roadele unei culturi desăvîrșite, pe cari neamul nostru nu le putuse dobîndi prin munca sa proprie, prin sacrificii și suferinți, avea să le aducă acum primul venit în geamantanul său de voiaj. La ce atîta trudă și așteptare pînă la plămădirea unei culturi naționale?[15] Era mai ușor și mai eroic să se sfîrșească totul într-o zi! Trebuia găsit numai talismanul făcător de minuni, și opera era gata. Pe acesta îl și găsiră tinerii români, pe cari moda îi trimisese la școlile din Paris. Talismanul era libertatea politică, drepturile politice! Talismanul era politicianismul:[16]

---

[14] Opinia lui C.R.M. nu valorifică date esențiale din istoria culturii noastre, îndeosebi din perioadele veche și medievală. Creația spirituală dezvoltată pe teritoriul țării noastre a fost recunoscută ca deosebită încă din antichitate. Herodot (*Istorii*, IV) și Platon *(Criton)* subliniau, de pildă, valoarea filosofiei geto-dacilor, a concepției acestora cu privire la raportul dintre suflet și trup etc. În secolele XVI—XVIII, în filosofia românească s-au dezvoltat concepții umaniste care au avut o neîndoielnică originalitate, opera lui D. Cantemir fiind pilduitoare prin modalitatea în care concepea raportul dintre filosofia „fizică“ și cea „obiceinică“, rolul culturii și al omului în lume, metodologia științei istoriei etc. Afirmația lui C.R.M. după care „niciuna din creațiunile sufletului său (al poporului român — n.n.) n-a reușit să întipărească în istoria omenirii nota individualității sale“ nu ține seama de unele circumstanțe deosebite care au împiedecat cunoașterea de către contemporani a unor lucrări de valoare excepțională ca cele ale lui Dimitrie Cantemir (*Descrierea Moldovei, Istoria creșterii și descreșterii Curții otomane)*, care au reprezentat în fond contribuții originale la dezvoltarea culturii universale. Firul de continuitate al culturii românești nu a fost întrerupt în sensul afirmat de C.R.M. În realitate, bazele culturii române s-au stabilit în cadrul unui proces dialectic în care continuitatea și discontinuitatea nu s-au anulat, ci s-au condiționat (n.ed).

[15] Cultura română modernă nu s-a format printr-un proces de transferare a culturii occidentale, cum susține C.R.M., exagerînd rolul influențelor externe în detrimentul condiționării interne și al valorificării tradițiilor naționale. Maiorescu însuși a relevat, în dezacord cu reprezentările sale filosofice despre raportul dintre formă și fond, semnificația poeziei populare. În creația sa, Eminescu a folosit, dîndu-le străluciri noi, lucrările cronicarilor, ale poeților români care i-au premers, în fond, întreaga istorie a poporului. Lor li se adaugă V. Conta,

„Cînd noi, ceștia mai puțin înaintați în vîrstă, deschiserăm ochii, soarele civilizațiunei moderne se ridicase destul de sus, și razele lui pătrunseseră pînă în România; puturăm dar vedea mai limpede și mai departe de cum văzuseră părinții noștri. Unii dintre noi puturăm a ne duce chiar în vatra luminilor celor nouă, care sînt menite să transforme fața lumei. Spectacolul ce ni se înfățișa era sublim; istoria omenirii, pînă aci, nu-i putea opune nimic: niște națiuni cu o individualitate, cu o personalitate care lăsase îndărăt pe poporul rege, pe poporul roman, cu o energie de acțiune, cu o fecunditate în creațiunea lor și cu un spirit de inițiațiune ce nici măcar nu-l bănuiau cei vechi. Ceea ce însă ne minună și mai mult era libertatea, independența fiecărui om, fără excepțiune de clasă și de profesiune, într-aceste societăți compacte și puternice; căci cine nu știe că în vechime era o credință că statul nu poate deveni puternic decît cu sacrificiul independenții cetățeanului. La un asemenea spectacol, care este românul ce nu s-a simțit umilit, nu numai într-însul, dar în națiunea lui întreagă? Toți dar ne întoarserăm cugetările noastre către România și, cu inima strînsă de durere, căutarăm cauzele cari ne țin într-o stare atît de degradatoare... Și atunci, cei mai ageri dintre noi rădicarăm un colț al mantiei României și văzurăm un lanț nesfîrșit, ce ținea încleștate toate mădularele ei; cea dintîi zală era de gîtul țăranului, și cea din urmă de gîtul Domnului. Era dar un lucru firesc să ne punem la lucru ca să sfărîmăm acest lanț."

Acel lanț nu era făurit din ignoranță, pasivitate morală, ori alte lipsuri sufletești; lanțul era de natură exclusiv politică.

„Ce fel! Dumnezeu a fost mai puțin darnic pentru noi? Facultățile noastre intelectuale și morale sînt ele mai slabe decît ale celorlalte națiuni europene? Dar străinul însuși mărturisește că la umbra latelor căciuli turcănești scînteiază mai multă inteligență decît din ochii țăranilor națiunilor celor mai civilizate. Apoi tinerii noștri nu rivalizează ei cu junimea Franței în facultatea Parisului?"

Nu lipseau dar cetățenilor români decît libertatea și drepturile politice pentru ca ei să se ridice dintr-o săritură la nivelul popoarelor celor mai civilizate. Țăranul, meseriașul, negustorul român ar fi rivalizat și ar fi întrecut pe cel francez, sau german, dacă ar fi avut drepturile politice. Fără acestea, ce voiați ca dînșii să înceapă? Căci libertatea politică era pentru țăranul, meseriașul, negustorul român nu un fruct al dezvoltării sale economice și sufletești, cum a fost aiurea, ci o condițiune indispensabilă pentru începerea oricărei activități. Ade-

---

marxismul românesc din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, A. D. Xenopol, etc. În ceea ce privește ideile de libertate politică și drepturile politice, departe de a fi fost aduse „în geamantanul de voiaj" al culva, erau reflexul noilor realități social-economice din România, cum a demonstrat, la timpul său, N. Bălcescu (Vezi N. Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria Românilor*, în N. Bălcescu, *Opere*, vol. 1, București, Editura Academiei, 1953) (n.ed.).

[16] *Ce am voit și ce voim*, articol publicat în *Românul* din 26 și 28 mai 1864, și reprodus în volumul *Din scrierile lui Ion C. Brătianu*, I, p. 358.

vărata cultură începea de la **drepturile** politice. Însăși colonizarea Daciei s-a făcut „în numele și prin puterea unei idei“, aceea a libertății ![17]

Sufletul și rațiunea de a fi a României este democrația. Dați-le cetățenilor români libertatea și drepturile politice, și cu acestea i-ați fericit pentru totdeauna! Pretențiunile lor la o cultură autonomă și originală sînt minime detot. Dacă drepturile politice sînt asigurate, dacă politicianul își are idealul său realizat, sufletește românii s-ar vinde oricui. Ion C. Brătianu avusese buna voință să-i ofere, încă de la 1853, Franței.

„Constituirea statului român, zicea el într-un *memoriu*, ar fi cea mai frumoasă cucerire ce a făcut vreodată Franța afară din teritoriul său. Armata statului român ar fi armata Franței în Orient, porturile sale de la Marea Neagră și de pe Dunăre ar fi intrepozitele comerțului francez, și din cauza abundenței lemnelor noastre de construcțiune, aceste porturi ar fi totdeodată magazinele de construcțiune *(chantiers)* ale marinei franceze; produsele brute ale acestor avute țări ar alimenta cu avantagiu fabricele Franței, cari ar găsi în schimb un mare debit în aceleași țări. În fine, Franța va avea toate avantagiile unei colonii, fără a avea cheltuielile ce aceasta ocazionează. Compararea nu este exagerată. În lipsă de o metropolă, am adoptat de mult timp pe Franța de a doua noastră patrie; ea a devenit sorgintea vie din care tragem viața noastră morală și intelectuală.“ [18]

Așa sub lumina lor teoretică concepțiunile sociologice ale gînditorilor de la 1848. Printr-însele își inaugură politicianismul român opera sa regeneratoare... Vom vedea mai tîrziu rezultatele la care s-a ajuns.

Fusese, pînă aci, sufletul poporului nostru, concentrat în sine și bănuitor la tot ce venea din afară; de acum înainte el tinde să se reverse și privește cu rîvnă la cele patru puncte cardinale. Suprema țintă a politicianismului, și printr-însul a românului, de acum nainte, este să placă Europii. Prima grijă, să se schimbe și să se transforme rînduiala țării, pentru a o face pe aceasta corespunzătoare și demnă de oamenii civilizați.

---

[17] Așa ne asigură I. C. Brătianu: „Democrații vedeau bine atunci — după victoriile definitive ale lui Traian asupra dacilor — că nu mai au mijloace de restaurare în Italia, și de aceea, astfel, precum știm că, la 1660, făcură puritanii din Englitera prin emigrația lor in America, după căderea Republicei engleze, suntem întemeiați pe toate dovezile a zice că și poporațiile democratice și libere ale Italiei, ca să scape de jugul fiscului, de insolența favoriților, de amenințarea de-a fi desmoștenite de proprietarii cei mari, și scîrbite de saturnalele despotismului, luară într-o mînă fierul plugului și în cealaltă paloșul și veniră să împlînte pomul Libertății într-un pămînt nou, tînăr și puternic, departe de atmosfera cea molipsită de putrejunele despotizmului, sigure fiind c-aci aveau a combate numai năvălirile barbarilor Nordului și ai Asiei — luptă ce le întărea și mai mult, dîndu-le prilejul de a uda rădăcinile pomului Libertății cu sîngele vrăjmașului și al martirilor democrației.“ Dacă poporul român fu în tot cursul istoriei atît de nenorocit și asuprit, „pricina era fiindcă el purta într-însul principiul care va dărîma toate tronurile regilor și va spulbera toate castelele și toate legile stăpînitorilor, la cari și întru cari națiunile vecine credeau și se închinau“. (*Din scrierile și cuvîntările lui Ion C. Brătianu*, I, p. 30—31).

[18] *Memoriu asupra românilor dat împăratului Napoleon III* (publicat în *Romanulu*, 6 decembre 1861).

În mai puțin de 50 de ani vatra țăranilor de la Dunăre ajunse de nerecunoscut. Europa însăși, în vederea căreia se făceau toate aceste preparative, rămase uimită. Cînd progresele fură vizibile, ea nu întîrzie chiar să-și manifeste, prin pana jurnaliștilor, admirația sa nemărginită. Așa că, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, politicianii români avură deseori ocazia să-și frece mîinile de bucurie și să se felicite reciproc. România era acum pretutindeni apreciată, ca un element de ordine și de progres. *Autoritatea cea mai înaltă a timpului* — Herr Mayer de la *Neue Freie Presse* și Monsieur Jourdain de la *Le Temps* — a spus-o; și noi trebuie s-o credem.

Schimbarea la față, pe care societatea română o săvîrși în cursul secolului trecut, sub influența politicianismului, este un fapt aproape fără pereche în istoria societăților omenești. Pentru a-i găsi un alt fapt de comparație, trebuie să recurgem la o viață mai extinsă decît viața socială, și anume, trebuie să recurgem la viața din lumea zoologică. Aci întîlnim, într-adevăr, niște fenomene asemănătoare, pe cari le putem folosi spre comparație: fenomenele de *mimetism.* [19]

Iată în ce consistă ele. Cîteva animale, din grupul celor mici și plăpînde, prin urmare expuse a deveni prada altor animale mai puternice, au proprietatea de a-și schimba culoarea corpului pînă ce ajung de nerecunoscut. Unele dintr-însele se identifică mediului extern, iau culoarea frunzelor, a lemnului, a pietrelor; altele, mai șirete, se îmbracă în culoarea animalelor cu proprietăți veninoase. Cu modul acesta ele înșeală pe cele puternice, scapă de primejdie și se pot perpetua. Mimetismul lor este o armă în lupta pentru existență.

Să aibă loc mimetismul și în viața socială? Știința sociologiei n-a examinat încă această ipoteză; dar, după cele petrecute în societatea română, fenomenul e foarte probabil. Pentru a fi însă aproape de adevăr, trebuie să adăogăm că la acest mimetism n-a luat parte întreg poporul românesc, ci numai pătura sa de sus, elita conducătorilor. De altfel, și la animale schimbarea de culoare privește nu atît corpul animalului, cît celulele după fața externă. Poporul român a rămas și azi foarte puțin civilizat, pe gustul Europei: dar, în schimb, cît de mare a fost succesul acestei civilizațiuni în pătura conducătoare!

Succesul acesta însă era de așteptat. El se explică istoricește destul de bine prin obișnuința ce și-o cîștigase din vreme elita societății române, de a vorbi o limbă străină [20] și de a se primeni la fiecare secol cu maniere internaţionale: cu turcii turci, cu ruşii ruşi, cu nemţii nemţi...

---

[19] Interpretarea este romantică. C.R.M. face abstracție, și în acest caz, de existența obiectivă a relațiilor de producție capitaliste care au generat, în mod necesar, instituțiile politice burghezo-liberale și noile direcții în cultură. Teoriei „imitației" (a „mimetismului"), îi scapă tocmai aceste date obiective ale societății românești (n.ed.).

[20] „În sfîrșit, trebuie să se țină seamă și de aceea — pentru a înțelege adoptarea grăbită a modelor nouă în cugetare, în literatură, ca și în petreceri și în îmbrăcăminte — că ocupațiile rusești și austriece, cele dintîi mai ales, nu erau considerate ca trecătoare. În 1769, Canta își încheia cronica în cuvinte care arată că el credea că s-a mîntuit de acum înainte cu «domnia de la turci» și

Secolul al XX-lea găseşte mimetismul nostru social într-o vădită descreştere. Pe de o parte, cauza care-l provocase, acel „ce va zice Europa“, pierduse mult din misterul de altădată: Europa, cînd i-a fost dat să vorbească, a vorbit ca orice negustor capitalist, fără înconjur şi fără farmec; pe de altă parte, şi elita noastră socială nu mai era aceea care a fost în trecut. Cursul vremei a înlocuit multe din elementele vechi cu altele noi, şi prin aceasta a făcut-o să-şi piardă plasticitatea de odinioară. Noile elemente, ieşite din straturile sănătoase ale poporului, fiind mai apropiate de obîrşie, sînt irezistibil atrase spre vechile tradiţiuni. În mijlocul lor momelile civilizaţiunii uşoare nu mai au atîta trecere. Simţul de conservare prinde iarăşi consistenţă în rîndurile neamului nostru. .

Numai de s-ar termina mai repede cu evoluţia boalei noastre sociale!

Căci sănătatea ne va reveni, sunt sigur. Ea se întrevede de pe acum în numeroase manifestări. Atmosfera cea grea în care ne ţinea pînă acum practica politicianismului începe a fi străbătută de cîteva raze luminoase.

Iată o pleiadă de tineri istorici, cinstiţi şi harnici, cari pe baza adevăratelor date ale trecutului încearcă să reconstituiască începuturile culturii noastre naţionale! Iată o societate a oamenilor de ştiinţă, întrunită în congres, dînd probă de simţ critic şi de vigoare intelectuală! Iată, pînă şi în viaţa politică, apanajul recunoscut al politicianismului, arătîndu-se aurora unei ere nouă! Oameni de partid cari fac din moralitatea poporului ţinta activităţii lor; oameni politici de meserie, şi totuşi avînd curajul să înfrunte asaltul intereselor pornite din instinctul de dominare şi egoism! Iată, în sfîrşit, că numărul celor ce se interesează de limba şi datinele noastre creşte; că ideea de a deveni colonia altora indignează...

Fără îndoială, intrăm în convalescenţă. Lupta pentru consolidarea culturei române începe a ne înălţa inima şi mintea. „O nouă epocă de cultură trebuie să înceapă pentru noi — zice cu drept cuvînt istoricul N. Iorga. Trebuie, sau altfel vom muri! Şi e păcat, căci rînduri lungi de strămoşi cinstiţi ni stau în urmă şi n-avem dreptul să ne înstrăinăm copiii“.[21]

---

că începe traiul supt «Împărăţia Moscului»... Cînd se vedea că ruşii rămîn atîta vreme, cînd se arăta atît de limpede că turcii nu li se pot împotrivi cu izbîndă, cînd pieirea împărăţiei turceşti părea aşa de apropiată şi înlocuirea dominaţiei sultanului prin a împăratului ortodox aşa de naturală, şi părinţii ştiau pentru cine să-şi crească copiii. Căutarea preceptorilor străini, trimiterea în şcolile europene, cetirea cărţilor în limbi apusene — toată această educaţie nouă îşi găseşte explicaţia şi în această concepţie a viitorului ce aştepta principatele. Era bine să fie copiii asiguraţi pentru orice fel de împrejurare.“ (N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, II, p. 10—12.)

[21] *Semănătorul*, nr. 20 (1903).

CAPITOLUL II

1. — În ce consistă cultura, după H. Schurtz. Realitatea culturii și actualitatea dispozițiunilor sufletești. Raportul între evoluția intelectuală și tehnologie. Teoriile socialiste. 2. — Excurs în domeniul psihologiei. Erorile psihologiei tradiționale. Substanțialitatea și individualitatea sufletului. Wilhelm Wundt. Teoria contractului social. Concepția psihologiei științifice despre suflet. 3. — Aplicarea legilor psihologiei la problema culturei. 4. — Importanța unității de cultură.

Afirmația, pe care am făcut-o mai sus, că, în dezvoltarea societăților cultura are importanța unei condițiuni indispensabile, constituie în planul acestei scrieri adevărul fundamental de la care decurg toate celelalte păreri expuse. În măsură ce această afirmație este bine întemeiată, în aceeași măsură ne este rezervat și dreptul de a critica viața societății române din prezent. Este însă această afirmație falsă sau puțin evidentă, atunci și dreptul la critică dispare. Aceea ce am numit noi boală socială va fi cu drept cuvînt numită de alții semnul maturității sau preludiul unui viitor de aur.

De aceea nici un argument din acele ce se pot aduce în spiritul afirmațiunii de mai sus nu poate fi de prisos. Toate cîte sînt, sînt bine venite. În cazul nostru chiar, cu cît mai multe, cu atît mai bine. Publicul nostru, in discuțiuni de asemenea natură, cînd nu are deja gata o soluție contrară, formată la școala energumenilor din ultima jumătate a secolului al XIX-lea, este din cale afară de sceptic.

„Cultura română", mă rog? În ce să consiste ea? În armonia tuturor însușirilor caracteristice ale neamului! În conștiința solidarității și continuității muncii! Vorbe, iubitule! Realitatea nu cunoaște armonie și solidaritate. Fiecare pentru sine! Fiecare cu interesele sale! A trecut vremea poeziei... Astăzi trăim intr-un secol materialist.

Un asemenea psitacism filosofic, din nenorocire, nu este o excepție să-l auzi repetîndu-se. Adepții lui sînt, pînă în zilele noastre, destul de numeroși. Influența lui s-a încuibat adînc, întocmai ca și rădăcinile buruienii rele, crescută liber în ogorul necultivat. Contra lui trebuie să procedăm cu răbdare și bine înarmați. Ne propunem a încerca aceasta în paginile ce urmează.

1. — În ce consistă cultura? se întreabă Heinrich Schurtz, unul dintre cei mai cunoscători în această materie.[22] „Europeanul, care are dreptul să se fălească de a sta in mijlocul celei mai înalte culturi ce se găsește astăzi pe pămînt, ar trebui să dea răspunsul fără nici o greutate. De fapt, el nu are decît să privească în jurul lui ca să găsească dinaintea sa splendoarea culturei în forma cea mai palpabilă. Aci se ridică locuințe, palate și catedrale; aci lanurile de griu se mișcă în valuri; dincolo

---

[22] *Urgeschichte der Kultur, Einleitung*, 1900.

umblă trăsurile și gem mașinile; dincolo, iarăși, sunt expuse, în cele mai elegante prăvălii și magazine, lucruri nenumărate, din cari omul își clădește casa și își împodobește corpul, își procură alimentele și obiectele de plăcere își face instrumentele cu cari lucrează. S-ar părea că, dintr-odată, el este în stare să prindă aproape cu mîinile ființa culturii, să o coprindă și să o cunoască cu toate simțurile.

Dar cînd privirea îi dă răgaz să mediteze, atunci frumoasa imagină, prinsă în primul moment, nu-i mulțumește deloc setea sa de cunoștință adevărată. I se întîmplă și lui ceea ce i s-a întîmplat filosofului materialist care crezuse a fi găsit în materie ultimul fundament al lucrurilor, și se bucura cu naivitate de descoperirea sa; în momentul în care voi să cerceteze această materie însăși, presupusă a fi așa de sigură, se trezi cu ea topindu-se și despicîndu-se într-un sistem de forțe. Așa și cultura: ea nu consistă numai în fapte și produse materiale, *ci în forțele cari aduc asemeni rezultate.* Aceasta nu e greu de dovedit. Să ne închipuim un oraș dintr-o țară cultă oarecare, bunioară din Germania, distrus cu desăvîrșire în urma unui eveniment oarecare, pe cînd însă locuitorii săi au reușit să se salveze. În acest caz, desigur, avem să vedem cum, îndată, pe același loc, sau poate prin apropiere, casele au să se ridice din nou, și tot felul de bunuri culturale au să se îngrămădească, pentru ca, în sfîrșit, să vedem construindu-se iarăși un oraș asemeni celui dispărut, și poate încă mai înfrumusețat și mai îmbunătățit. De altă parte, să ne închipuim acum că tot orașul, cu tot conținutul său material, ar fi rămas în picioare, dar că populația ar fi pierit, și că în locul ei ar fi intrat, bunioară, o hordă de negri australieni. Nici o îndoială că în această ipoteză ne așteptăm ca locuințele vechi să nu întîrzie a se dărîma, instrumentele și mașinele, pe cari nimeni nu va ști să le întrebuințeze, să se ruginească și să se strice. În scurt, ca dimpreună cu oamenii să dispară și cultura lor." Cultura este inseparabilă de om.

„Și nu omul individual, ci munca întregii *societăți* creează cultura. Această societate coprinde nu numai pe cei puțini, cari într-un moment dat sînt în viață; ci ea se prelungește departe în trecut și în viitor. Tot omul ce-i aparține consumă din ideile și munca multor generațiuni ce l-au precedat, și, în acelaș timp, conștient sau inconștient, luptă cu rîvnă să pregătească drumul celor ce vor veni după dînsul. Comoara științei trece din generație în generație, este păstrată în cărți și documente, și fără ea individul nu ar însemna nimic. Dar, în acelaș timp, această comoară moștenită ar fi moartă și fără efect dacă ea n-ar trăi în generația actuală și n-ar împinge la noi creațiuni; ea poate să doarmă uneori în operile vremilor trecute, dar adevărată cultură ea nu devine decît atunci cînd *trăiește*".

„Toate rezultatele culturii materiale sînt numai învelișul extern al unor fenomene sufletești interne, și ele stau cu acestea din urmă în acelaș raport în cari stau și atomele materiale față de forța vie care formează și menține corpul. Istoria culturii este istoria sufletului omenesc."

Teoria lui Heinrich Schurtz, de altfel teoria tuturor scriitorilor de frunte, este în acord cu ultimele date pozitive ale psihologiei științifice. Cultura există numai întru atît întru cît este *actuală* în sufletul omenesc.[23] Substratul ei nu stă de sine și în afară de manifestările sub cari ni se arată, ci cultura consistă tocmai în aceste manifestări. Ființa ei se identifică cu dispozițiunile sufletești ale societății, iar legile ei sînt de natura legilor cărora urmează fenomenele sufletești în genere.

Despre acestea din urmă, cea mai înaltă autoritate a timpului nostru în ramura psihologiei, Wilhelm Wundt, se exprimă astfel:[24] „Sufletul nostru nu este altceva decît suma însăși a actelor noastre interne, a reprezentărilor, sentimentelor, voinței noastre, orișicît acestea, în conștiință, s-ar împreuna într-o unitate și s-ar ridica, prin dezvoltări treptate, pînă la o gîndire reflexivă și la o voință liberă morală. Pentru explicarea legăturei între actele noastre interne, niciodată nu vom găsi motiv să reducem noțiunea actualității sufletului la un ce care să fie alta decît tot o împreunare de reprezentări, sentimente și voință. Ficțiunea unei substanțe transcendente, față de care conținutul vieții noastre sufletești să apară numai ca un efect extern, întocmai ca o umbră trecătoare, o asemenea ficțiune nesocotește nu numai deosebirea fundamentală dintre experiența internă și cea externă, dar amenință chiar să transforme într-o curată nălucire toate cîte dau ființei noastre sufletești o valoare și o importanță. Aceea ce se petrece în conștiința noastră este un act imediat. Ca atare nu este niciodată nevoie de ipoteza unui substrat în afară de experiența noastră subiectivă. Actele sufletești, atît cît se petrec în noi, pe atît și există pentru noi. Deosebirea între aparență și realitate, care este folositoare pentru înțelegerea lumii externe și care ne și duce să formăm noțiunea unei substanțe materiale, de altfel o ipoteză bine venită pentru înțelegerea fenomenelor externe, aplicată la cunoașterea de sine a subiectului, pierde orice înțeles"... „Adevărata ființă a sufletului nu consistă în nimic altceva decît în viața sufletească însăși". Într-un cuvînt, sufletul nu există ca o substanță de sine stătătoare, care se poate despărți de manifestările sale, ci el există numai în aceste manifestări.

În același înțeles am văzut că trebuie luată și ființa culturii. Ea nu există decît pe cît timp este actuală în sufletul membrilor unei societăți. Focare de cultură, instituțiuni culturale, ligi culturale etc., toate sînt simple vorbe, pe cît timp lipsește din sînul lor actualitatea dispozițiunilor sufletești ale societății. Realitatea lor nu se poate afirma în afară de acestea din urmă. Ele sînt bunuri culturale numai pe cît timp trăiesc în sufletul actual al unei societăţi. De aceea comit o greşeală de judecată aceia cari cred că se poate împrumuta o cultură fără a se pregăti din vreme dispoziţiunile sufleteşti ale societăţii. Dar asupra acestora vom avea ocaziune, mai tîrziu, să revenim mai pe larg.

---

[23] Ideea culturii concepută ca „*actualitate* a sufletului omenesc" rămîne neschimbată în *toate* lucrările lui C.R.M. Din punct de vedere psihologic și mai larg, filosofic, el susținea că fenomenul culturii nu poate fi definit și înțeles în afară și independent de manifestările psihicului uman considerate în actualitatea lor, că nu există, deci, o substanță sufletească în sine din care să derive automat sau spontan formele culturii și realitatea lor. Deși idealistă, această explicație are meritul de a observa dinamismul fenomenelor culturii și de a teoretiza, totodată, necesitatea formării și dezvoltării unor „dispoziții sufletești" care să faciliteze progresul culturii. Din punctul de vedere al finalității practice, aceeași idee referitoare la rolul „dispozițiunilor sufletești" în producerea și dezvoltarea culturii a căpătat, în lucrarea lui C.R.M., un sens conservator, în măsura în care el aprecia că „dispozițiile sufletești" ale poporului român nu erau formate pentru a asigura exercitarea noncontradictorie a ideilor culturii moderne și, mai ales, a ideilor de libertate și egalitate; pe de altă parte, aceeași idee i-a servit spre a critica politicianismul, un fenomen cu multiple manifestări, care a frînat, într-adevăr, aplicarea în practica socială a drepturilor și libertăților democratice (n. ed.).

[24] *Vorlesungen ueber die Menschen- und Tierseele*, 2-te Aufl., p. 492—494.

Iată, prin urmare, o faţă a problemei noastre bine clarificată. Cultura nu rezidă în obiectele externe şi materiale, pe care le avem dinaintea noastră, ci în forţa internă care le-a produs pe acestea. Bunurile culturale sînt însăşi dispoziţiunile actuale ale sufletului unei generaţiuni. O societate devine cultă din momentul ce membrii săi se bucură de anumite funcţiuni superioare sufleteşti şi întreţin conştient în practica vieţii lor anumite deprinderi intelectuale şi morale.

Cărei cauze se datoreşte acum ivirea acestor anumite funcţiuni superioare în sufletul societăţii omeneşti? — este o întrebare la care iarăşi avem din partea ştiinţei un răspuns destul de sigur.

Lupta pentru existenţă sileşte pe om, ca şi pe toate vietăţile de pe suprafaţa pămîntului, să tindă la o adaptare pe cît mai perfectă posibilă cu mediul în care trăieşte sau cu condiţiunile de viaţă organică. Din această luptă pentru existenţă iese biruitor cel mai bine înzestrat.[25] Natura operează între indivizi o selecţiune; ea înlătură pe cei neapţi şi păstrează pentru a se perpetua pe cei ce corespund mai bine condiţiunilor vieţii. Mecanismul special prin care se stabileşte selecţiunea între indivizi, precum şi problema fixării speciilor animale prin ajutorul acestei selecţiuni n-are să ne preocupe pentru moment. Aceea ce avem să reţinem din cercetările biologiei de astăzi sînt numai cele două fenomene constatate de marele naturalist Ch. Darwin şi necontestate încă de nici un naturalist de seamă, anume: tendinţa spre o adaptare din ce în ce mai perfectă a indivizilor la mediu şi selecţiunea ce operează natura în rîndurile acestora. Aceste două fenomene, cari se întîlnesc peste tot în lumea organică, sînt strîns legate de un al treilea, iarăşi tot atît de netăgăduit: fenomenul de evoluţiune a organismului animal spre o diferenţiare a elementelor lui. Adică exerciţiul funcţiunilor cu cari animalul răspunde excitaţiunilor lumii externe atrage după sine diferenţiarea organismului însuşi. Animalul, luptînd pentru conservarea sa, se transformă, se diferenţiază. El dobîndeşte, în lupta pentru existenţă, noi deprinderi, şi pe acestea, apoi, le fixează înlăuntrul organismului său. Aceste deprinderi, odată fixate, în parte se transmit prin ereditate generaţiunii viitoare, în parte dau loc numai la o predispoziţie care uşurează fixarea pentru mai tîrziu.

Acest fenomen al diferenţierii organice aduce cu sine şi apariţiunea acelor funcţiuni superioare sufleteşti din cari am văzut că izvorăşte cultura. Omul urmează în această privinţă legii biologice care stăpîneşte întreaga lume organică.

Cu o singură deosebire însă. Pe cînd în seria celorlalte animale diferenţierile se însumează şi se fixează pe ţesătura întregului organism, la om ele se fixează aproape exclusiv în ţesătura creierului.[26] Această deosebire explică pentru ce la prima vedere tipul omului pare că rămîne neschimbat de la o generaţie la alta, pe cînd în seria zoologică tipul speciei se schimbă în mod apreciabil. Modificările produse în ţesătura creierului sînt mai puţin vizibile ca acele produse în restul organismului. „Structura corpului unui australian sau a unui patagon să abate numai în mici amănunte de la aceea a unui arian sau chinez; şi chiar, pe cît din osămintele găsite putem stabili proprietăţile corporale ale generaţiunilor preistorice, suntem în drept să conchidem că acestea nu se deosebeau aproape prin nimic de generaţiunile de acum. Aşa că rămîne neîndoios că la om diferenţierile corporale au încetat încă de mult, şi că în locul lor a intrat dezvoltarea creierului şi a forţelor concentrate aci, adică a sufletului. De altfel, şi în lumea animală, conştiinţa se ridică de la treptele cele mai de jos pînă la unele mai de sus, şi prin aceasta se arată că între om şi animal nu se deschide un abis; dar pe cînd, la animale, dezvoltarea sufletească merge paralel cu diferenţiarea corporală, la om, aceasta din urmă se anihilează aproape cu desvăvîrşire în favoarea dezvoltării creierului".[27]

---

[25] Lupta pentru existenţă are loc, la animale, chiar între indivizi, la om însă, de obicei, între grupurile etnice sau sociale. De aceea s-a susţinut, eronat, de către unii, că omul se emancipează de sub tirania acestei legi.

[26] Gegenbauer, *Lehrbuch der Anatomie*, 1890, p. 34.

Ne grăbim să adăogăm, în paranteză, că diferenţierea creierului omenesc, despre care este vorba aci, nu trebuie înţeleasă ca un fel de sporire, în număr şi în mărime, a elementelor anatomice din care creierul e format. O asemenea concepţie simplistă e departe de adevăr. Funcţiunile superioare sufleteşti n-au nevoie atît de sporul cantitativ al elementelor nervoase, cît de diferenţierea raporturilor de asociaţie cari există între elemente.[28] Prin urmare, dezvoltarea sufletească rămîne totdauna puţin vizibilă. Creierul unui sălbatic, comparat cu creierul unui savant european, cum ar fi al unui Gauss bunioară, se prezintă, la prima vedere, cu puţine deosebiri. Circonvoluţiunile afectate centrilor senzitivi şi motori sînt aproape aceleaşi în creierul sălbatecului ca şi în acela al savantului; ceea ce însă diferenţiază pe unul de altul este gradul de complexitate al centrilor de asociaţiune. Pe cînd savantul îşi are stabilite, între elementele sale nervoase, cele mai variate şi complexe asociaţiuni, sălbaticul nu are de acestea decît foarte puţine. Prin mijlocirea acestor asociaţiuni însă, savantul e capabil de o activitate cerebrală mult superioară celeia pe care o poate desfăşura sălbaticul; deşi din punct de vedere cantitativ masa lor nervoasă e aproape aceeaşi. Creierul lor, întocmai ca un piano, prezintă unuia şi altuia acelaşi număr de clape; dar unul ştie să acorde sunetele acestor clape pentru a scoate din ele melodii armonioase, pe cînd celalt nu reuşeşte a scoate decît zgomote disparate.[29]

Dezvoltarea covîrşitoare a funcţiunilor superioare sufleteşti omul a putut-o întreţine numai graţie inventării instrumentelor de muncă.[30] Întrebuinţarea instrumentelor desparte pe om, în manifestările sale externe, de animal. În straturile cele mai vechi ale scoarţei pămînteşti, cînd găsim instrumente, chiar în formele cele mai primitive, ştim că acestea au aparţinut oamenilor. Istoria înaintării şi răspîndirii instrumentelor merge paralel cu întinderea stăpînirii omului asupra naturii și determină în genere gradul culturii sociale. Prin mijlocirea instrumentelor omul se eliberează de sub tirania mediului cosmic, făcîndu-și munca mai spornică și mai ușoară.[31]

---

[27] Heinrich Schurtz: *Urgeschichte der Kultur*, [ed. cit.] p. 5—6. „În dezvoltarea excesivă a creierului trebuie căutată principala diferenţă între om şi antropoide". J. Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, p. 20.

[28] Adevăr stabilit prin studiile lui Paul Flechsig (comp. *Gehirn und Seele*, Leipzig, 1890).

[29] J. Deniker, *Les races et les peuples...*, p. 122. [Comp. infra, p. 339—340.]

[30] Ideea rolului muncii în formarea şi dezvoltarea culturii, ca şi în cea a personalităţii, dezvoltată sub influenţa lui Engels, este centrală în sistemul filosofic al gînditorului (n. ed.).

Diferențiarea sufletească și întrebuințarea instrumentelor sînt cei doi factori mai importanți prin care își susține omul pozițiunea sa excepțională în mijlocul naturii. Dar din aceștia doi, care este premergător? Oare inventarea instrumentelor se datorește dezvoltării intelectuale a omului, sau această dezvoltare intelectuală este venită în urmă, după întrebuințarea instrumentelor? „Mîna este nu numai organul muncii, dar și produsul ei“, zicea Fr. Engels, și, după dînsul, alții generalizară influența instrumentelor asupra organismului omenesc atît de mult, încît pe seama spontaneității intelectuale a acestuia nu rămăsese aproape nimic.[32] Teoreticienii socialiști, în special, au susținut mult timp această teorie. În scrierile lor, factorul sufletesc ajunsese să fie cu desăvîrșire eliminat din rîndul factorilor cari determină evoluțiunea socială. Sub denumirea de „ideologie a fiecărei epoce“, el era redus la rolul pasiv al unei oglinzi care avea facultatea de a resfrînge, cît mai bine, cît mai fantastic, mersul evolutiv al factorilor reali istorici: mijloacele tehnice de producțiune sau elementele organizațiunii economice a societății.[33]

Astăzi această teorie exagerată este părăsită cu totul. Teoreticienii socialiști ei înșiși au înlocuit-o cu următoarea formulare moderată dată de Ed. Bernstein: „Cine aplică astăzi teoria materialistă în istoric, este dator să o aplice în forma ei complectată de acum, iar nu în cea primitivă de odinioară; adică el este dator ca, pe lîngă dezvoltarea și influența forțelor de producțiune și a raporturilor economice, să aibă în vedere și noțiunile juridice și morale, tradițiunile istorice și religioase ale fiecărei epoce, influențele geografice și alte influențe naturale, între cari natura însăși a omului,[34] precum și dispozițiunile sufletești ale acestuia."[35]

---

[31] Comp. E. Kapp. *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877); L. Noirée, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit* (1890); L. Woltmann, *Der historische Materialismus* (1900) etc.

[32] Fr. Engels, *Der Anteil der Arbeit and der Menschwerdung des Affen (Die neue Zeit*, XIV, nr. 44).

[33] C.R.M. reduce nejustificat determinismul marxist la determinismul economic. Această reducere este în contradicție cu viziunea lui Marx și Engels despre rolul conștiinței în viața socială. Încă în lucrările din perioada 1843—1844, Marx a demonstrat (Vezi *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, p. 578, în Marx, Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968) că omul ca ființă totală se definește și prin conștiința sa. Spre deosebire însă de idealismul istoric și de idealism în genere care reduceau omul la conștiința sa și epocile istorice la reprezentările lor conștiente, Marx a demonstrat că reprezentările conștiente ale omului (conștiința umană, așadar) nu sînt *determinante* în raport cu procesul istoric, ci *determinate*, că ele se explică prin natura și gradul dezvoltării forțelor materiale, obiective ale societății. „Oamenii, scriau Marx și Engels în *Ideologia germană*, sînt producătorii reprezentărilor, ai ideilor lor etc., dar este vorba de oameni reali, activi, așa cum sînt determinați de o anumită dezvoltare a forțelor lor productive și a relațiilor corespunzătoare acestei dezvoltări, pînă la cele mai îndepărtate forme ale lor. Conștiința (das Bewusstsein) nu poate fi niciodată altceva decît existența oglindită în conștiință (das bewusste Sein), iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor“. (Marx, Engels, *Ideologia germană*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, pp. 26—27). Explicînd materialist-dialectic determinismul conștiinței, Marx și Engels au demonstrat o dată cu caracterul determinat al fenomenelor de conștiință atît relativa independență în raport cu procesul vieții materiale, cît și influența lor asupra acestora. Filosofia marxistă nu numai că nu neagă rolul ideilor, al teoriei în viața omului, dar, dimpotrivă, demonstrează importanța și semnificația lor pentru progresul social în genere, pentru cel de umanizare progresivă a ființei umane. (n. ed.).

Este neîndoios însă că și teoria opusă celei inspirată de socialistul Engels, dacă s-ar exprima într-o formă tot așa de exagerată, ar fi și ea departe de adevăr. Evoluțiunea societăților omenești, cum nu poate fi determinată exclusiv de tehnica producțiunii, tot așa nici exclusiv de dezvoltarea internă a sufletului omenesc. Aplicarea unei invențiuni tehnice are adeseori o înrîurire mai adîncă asupra societății omenești decît o are publicarea unor speculațiuni abstracte, dobîndite în urma unor lungi și grele argumentațiuni. Chiar progresul ce se operează în judecata omului, de cîte ori nu este el sprijinit și accelerat în mod decisiv de o invențiune tehnică, de o trebuință economică?

Adevărul nu poate fi găsit în nici una din aceste două direcțiuni, pentru simplu motiv că nu există de sine stătătoare cele două obiecte pe care ele le pun față în față. Inteligența omenească și instrumentele inventate de dînsa nu pot fi separate și apoi opuse. Ele sunt părțile unui *tot;* și acest *tot* se bucură de o realitate mai deplină ca părțile. Invențiunile tehnice, prin cari omul își întinde stăpînirea sa asupra naturei, sînt o prelungire a sufletului, „o proiecțiune a organelor sufletești" asupra mediului înconjurător, după o prea fericită expresiune a lui E. Kapp.[36] A separa organele sufletești de proiecțiunile sale, și apoi a le opune, este a crea de bună voie o problemă insolubilă. Niciodată nu se va înțelege atunci raportul între dînsele și rolul ce-l au ele împreună în dezvoltarea culturei.

Cauza care a făcut pe atîți cugetători, și îndeosebi pe teoreticienii socialiști, să rătăcească în jurul acestei probleme insolubile, a fost concepțiunea eronată ce ei aveau despre sufletul omenesc; a fost neglijarea acelui *tot* despre care amintirăm mai sus. Sufletul omenesc era luat de dînșii într-un înțeles mai restrîns de cum ar trebui să fie luat; i se stabilea hotare cari nu există în realitate, sau, mai bine zis, pe care știința de astăzi nu le mai recunoaște. Negreșit, eroarea nu era din vina lor și nu era proprie numai lor; ea era impusă de ignoranța trecutului și sprijinită de insuficiența științei psihologice de atunci. Chiar și azi ea nu este cu desăvîrșire înlăturată. Nenumărate motive o mențin încă în viață.

De aceea, pe de o parte, pentru a evita neajunsurile teoriilor extreme și, pe de altă parte, pentru a pune pe adevăratul ei teren întreaga discuțiune începută mai sus, trebuie să ne familiarizăm cu noua concepțiune pe care știința psihologică o dă sufletului. Și sîntem obligați a insista asupra ei cu atît mai mult cu cît, după cum vom vedea îndată, în această concepțiune ne este dat și principalul argument pentru sprijinirea afirmațiunii noastre despre importanța culturii.

---

[34] Ed. Bernstein reproșează teoriei materialiste a istoriei un imaginar economism. În fond, ceea ce credea Bernstein că ar lipsi materialismului istoric — înțelegerea rolului activ al conștiinței sociale — fusese amplu dezvoltat de către Marx și Engels. Materialismul dialectic și istoric se opune deopotrivă idealismului care considera conștiința în separația ei de natură și de viața istorică reală a oamenilor, cît și materialismului mecanicist care reducea conștiința la un simplu joc al forțelor fizice, mecanice, fiziologice, ori la o copie pasivă a realului (n. ed.).

[35] *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Stuttgart, 1889), p.7. Comp. și Paul Weisengrün, *Der Marxismus und das Wesen der sozialen Frage* (Leipzig, 1900); Ludwig Woltmann, *Der historische Materialismus* (1900), p. 238 și urm.

[36] *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877).

Este o excursiune cam lungă, pe care o întreprindem în domeniul psihologiei — și care pentru mulți cititori va părea obositoare —, dar avem convingerea că, la sfîrșit, utilitatea ei va răsplăti cu prisos dezavantajele de moment. Este cu neputință, de altfel, a înțelege valoarea culturii fără a scruta condițiunile vieții sufletești în genere. Psihologia rămîne pentru totdauna cea mai sigură conducătoare în cercetările de sociologie.

Vom începe mai întîi prin a arăta precis în ce consistă eroarea vechei concepțiuni asupra sufletului, și în urmă vom arăta noua bază pe care se ridică concepția științifică din psihologia de azi. În parte, una și alta ne-au fost indicate deja în citațiunea împrumutată din Wundt, de la începutul acestui paragraf.

2. — Concepțiunea tradițională despre viața sufletească coprinde două aserțiuni mai principale, pe cari știința din zilele noastre le găsește ca fiind în contrazicere cu faptele observabile și cu raționamentul logic. Aceste două aserțiuni sînt: întîi, fenomenele sufletești sînt produsele sau accidentele unei substanțe, *sufletul*; și al doilea, această substanță, întocmai ca și aceea din natura materială,[37] este parcelată pe indivizi, adică ea consistă într-un fel de atomi substanțiali, sau de entități de sine stătătoare, cari ar explica apoi unitatea pe care o îmbracă fenomenele sufletești în conștiința fiecărui om în parte. Noțiunea substanțialității și raportarea unității de conștiință la o parcelare a substanței pe indivizi sînt, așadar, cele două mari erori ale vechii concepțiuni. Una și alta au fost izvorite dintr-o interpretare greșită a faptelor și au fost continuate apoi din motive streine științei.

Asupra substanței sufletești se făcea de psihologia tradițională două ipoteze: după una, substanța sufletească era imaterială; după alta, ea se confunda cu materia. Cea dintîi era ipoteza metafizicei spiritualiste, iar cea de a doua, a metafizicei materialiste. Amîndouă însă se certau numai asupra naturii substanței; căci existența acesteia din urmă era în afară de discuție: era postulatul de la care plecau împreună. Psihologia de astăzi contestă tocmai aceea ce, atît pentru psihologia veche spiritualistă, cît și pentru cea materialistă, era în afară de discuție; ea contestă existența însăși a unei substanțe sufletești.

Lui Wilhelm Wundt îi revine în special meritul de a fi netezit terenul acestei direcțiuni în știința psihologiei. Cercetările sale analitice asupra noțiunii *substanță* l-au condus să examineze din nou și extensiunea acestei noțiuni în explicarea fenomenelor sufletești.[38] Rezultatul acestei examinări a fost întărirea adevărului, bănuit de altfel și de alți filosofi înaintea lui, că ipoteza unei *substanțe* sufletești, departe de a ajuta la explicarea fenomenelor sufletești, cum ajută la explicarea fenomenelor fizice, este una din erorile fundamentale ale psihologiei tradiționale.[39]

---

[37] Științele naturale încep a părăsi și ele astăzi această concepțiune care implică discontinuitatea fenomenelor naturii. (Comp. Frédérick Houssay, *Nature et sciences naturelles*, Paris, 1903.)

[38] W. Wundt: *Logik...*, vol. I și II, partea 2-a; *System der Philosophie*, p. 267 și urm.; *Ethik*, p. 467 și urm. [Vezi și infra, p. 339—340.]

Foarte convingător arată Wundt (în *System der Philosophie*, p. 289 și urm.) cît de greșită este aplicarea noțiunii de substanță la fenomenele sufletești. „Noțiunea de substanță este izvorîtă din interpretarea fenomenelor fizice, unde ea-și păstrează un înțeles precis și acceptabil. Conform postulatului științelor naturale, atomii constituiesc, după cantitate și calitate, substratul neschimbat al lumii materiale, și orice schimbare se petrece aci, se reduce la combinarea și mișcarea atomilor. Dacă însă aplică cineva această noțiune de substanță la viața sufletească, atunci sau ridică orice înțeles noțiunii, sau renunță la explicarea vieții. Viața sufletească nu este neschimbătoare și persistentă cum este atomul, ci caracteristic la dînsa este tocmai transformarea internă și continuă. Ea nu revine niciodată, ca atomul, în urma unei împreunări prin care trece, la vechea sa stare înapoi. Prin urmare ea nu poate fi numită, în aceiaș înțeles, *substanță*, cum poate fi numit atomul. În conștiința noastră ne sunt date numai dispozițiuni schimbătoare și fenomene; noțiunea de substanță se adaugă în urmă, ca o ipoteză explicătoare. Dar ce ne îndreptățește să facem această adăugire? Partizanii zic: raționamentul ne îndreptățește; căci o senzațiune, un sentiment, o idee, întocmai ca și mișcarea, nu pot sta de sine, ele presupun o substanță. Dar o substanță materială (cum zic materialiștii) nu poate să stea la baza fenomenelor sufletești, căci de îndată ce încercăm să ne reprezintăm un sentiment sau o imagină legate de un atom sau o grupă de atomi, simțim că este cu neputință. Aceea ce este dat ca unitate nu se poate lega de o substanță materială extensivă și divizibilă. Prin urmare, trebuie să admitem, pentru înțelegerea unității noastre interne, numai o substanță fără întindere și indivizibilă (teoria spiritualistă).[40]

Că este cu neputință împreunarea unui sentiment sau unei idei cu un ce material extensiv e prea adevărat, fără îndoială. Dar să facem aceeași încercare și cu substanța inmaterială. Să încercăm a ne reprezinta intuitiv, bunioară, imagina turnului lui Babel, sau teoria darwinistă în raport cu religiunea și morala, prin sau înlăuntru unei substanțe inextensive. Cred că vom întîlni aceeași imposibilitate. Dar se va zice poate: intuițiunea nu se poate dobîndi fiindcă substanța inmaterială însăși nu este intuitivă, însă ea se poate gîndi. Atunci aș voi să știu: în ce consistă oare conținutul acestei substanțe? În nematerialitatea și nedivizibilitatea ei? Dar acestea sînt numai negațiuni, și din negațiuni nu se poate face ceva real. Sau să consiste conținutul substanței în însăși sentimentele și ideile cari se prezintă în conștiință? Dar aceste sentimente și idei pare că am zis că sînt numai niște accidente, nişte efecte trecătoare ale substanţei sufleteşti! Şi noi am vrea să ştim în ce consistă tocmai aceasta din urmă. Să consiste substanţa în accidentele sale? Atunci am fi de acord, căci am ajuns la părerea că sufletul consistă tocmai în ceea ce face viaţa, în sentimentele, ideile şi fenomenele sufleteşti în genere. Sau să fie substanţa un ce necunoscut, totdeauna în culise, un «lucru în sine»? Dar atunci aş voi să ştiu întru cît acest ce necunoscut întregeşte existenţa sentimentelor, ideilor etc.?

---

[39] David Hume și Im. Kant, pentru a nu cita decît pe cei mai de seamă sînt filosofii cari, înaintea lui Wundt, au insistat asupra acestui adevăr. Cel dintîi în *Treatise on human nature* (1739—40) și *Inquiry concerning human Understanding* (1769); cel de al doilea, în *Kritik der reinen Vernunft* (1781).

[40] Motru are în vedere materialismul mecanicist și spiritualismul substanțialist. El reduce materialismul la forma sa mecanicistă. Pozitivă este orientarea sa antisubstanțialistă (n. ed.).

Prin urmare, sufletul consistă în felurimea fenomenelor sufleteşti, cari ne apar unitar la lumina conştiinţei; iar despre vreo substanţă, care ar fi în afară, sau în dosul, sau sub fenomenele sufleteşti însăşi, nu putem şti nimic". [41]

Am citat înadins această argumentare nu din însăşi scrierile lui Wundt, ci din o scriere de popularizare ştiinţifică, *Einleitung in die Philosophie* de Fr. Paulsen, o scriere dintre cel mai răspîndite ce avem în biblioteca filosofică de astăzi. [42] Autorul ei, o adevărată autoritate de altfel, nu expune aici cercetările sale originale, ci, ca istoric conştiincios, el rezumă principalele rezultate la care a ajuns filosofia contimporană. Unul dintre aceste rezultate este şi înlăturarea noţiunii de substanţă din domeniul fenomenelor studiate de psihologie. Forma clară şi convingătoare în care găsim redată argumentarea probează că în judecata lui Fr. Paulsen acest rezultat trece drept indiscutabil. [43]

De altfel, noţiunea de substanţă nu mai este în largul ei nici în ştiinţele naturale. Mulţi naturalişti de frunte încearcă a o elimina şi de aci, înlocuind-o prin noţiunea energiei. [44]

O a doua aserţiune eronată a vechii psihologii ziceam că este postularea unei individualităţi substanţiale la baza unităţii în care fenomenele sufleteşti apar conştiinţei fiecărui om. Şi aceasta de a doua este izvorîtă, la început, dintr-o interpretare greşită a faptelor şi sprijinită apoi pe o simplă analogie. Fiindcă intuiţiunea noastră despre lumea materială se împacă uşor cu credinţa că ar fi existînd, în afară de noi, lucruri de sine stătătoare, sau atomi substanţiali, din combinarea cărora ar rezulta fenomenologia lumii externe, s-a produs, în chip analog, şi pentru lumea internă sufletească aceeaşi credinţă: sufletele diverşilor indivizi formează nişte unităţi reale şi de sine stătătoare, din combinarea cărora rezultă apoi viaţa sufletească a omenirii.

Eroarea aceasta de a doua a fost pusă în evidenţă, în zilele noastre, nu atît de psihologi, cît mai mult de sociologi. Aceştia din urmă, avînd să explice origina și evoluțiunea societăților omenești, au fost izbiți de falșitatea unei teorii mult răspîndită odinioară, cu deosebire la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, teoria așa-numită a *contractului social*, expusă, în anul 1762, de scriitorul francez J. J. Rousseau, într-o broșură celebră, purtînd același titlu, și care se baza pe aceasta de a doua aserțiune a psihologiei tradiționale. Teoria contractului social explică origina și constituirea societăților omenești prin ipoteza unui contract expres sau tacit, intervenit între cetățenii unei țări, pe baza căruia cetățenii ar fi renunțînd la o parte din libertatea lor naturală, în schimbul unor avantagii ce le acordă lor statul, societatea. Cetățenii, fiind stăpîni pe voința lor, rămîn, și după stabilirea contractului, totdauna liberi să schimbe forma statului în care trăiesc. E cestiune pentru ei numai de a păzi o anumită procedură în exprimarea și realizarea voinței lor; de a nu jigni, bunioară, interesele și drepturile majorității prin capriciile unei minorități. În principiu însă suveranitatea individului cetățean rămîne indiscutabilă; ea este adevărata forță reală din care rezultă orice drept; statul sau societatea nu are alte drepturi decît acelea ce-i sînt date prin delegațiune de către cetățeni. Și prin analogie apoi, tradițiunile, obiceiurile, cultul religios, arta, instituțiunile politice și culturale etc., pînă și însăși limba care se vorbește de popor, toate trebuiesc să se explice ca fiind produse din combinarea sau acordul stabilit între membrii societății. Ființa acestora ar fi singura reală — întocmai cum, după ipoteza filosofiei materialiste, atomii erau singurii reali —, combinările produse între presupusele entități individuale sînt opera timpului, adică vremelnice. Vremelnică dar întreaga viață a poporului, și singurele realități, entitățile sufletelor individuale.

---

[41] Fr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, [a] 5-a ediţie, 1898, p. 133—134.

[42] *Einleitung in die Philosophie* a apărut în anul acesta, 1904, în a 10-a ediţiune.

[43] El este primit de majoritatea psihologilor de astăzi; comp. Fr. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie* (2-te Aufl.), p. 35—108; Guido Villa, *La psychologie contemporaine*, ch. VIII (trad. Rossigneux); Johannes Rehmke, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* (1894), şi mai popular în scrierea de curînd apărută a aceluiaş autor: *Die Seele des Menschen* (1902); în Franţa, cu deosebire scrierile lui Th. Ribot. Chiar filosofii cari menţin încă substanţialitatea sufletului, pentru motive teologice, recunosc totuşi că direcţiunea filosofică, începînd de la David Hume, este înspre ideile lui W. Wundt. Aşa: Dr. C. Gutberlet, *Der Kampf und die Seele*, 3-te Aufl., 1908, p. 57 şi urm.

[44] Această tendinţă este anunţată încă din anul 1895 de către Ostwald prin celebra cuvîntare: *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus* rostită înaintea Societăţii naturaliştilor germani reunită în Lübeck.

Discreditul în care a căzut teoria individualistă a contractului social a atras după sine și discreditul teoriei psihologice care îi servea ei drept bază. Ipoteza sufletelor individuale și substanțiale se îndreaptă astăzi spre drumul uitării, dimpreună cu ipoteza cetățenilor suverani cari și-ar fi constituind viața socială după libera lor voință. Viața societății, după afirmațiunile științei sociale de astăzi, are o realitate superioară vieței sufletești a individului cetățean. Acesta din urmă e produsul, iar nu creatorul celei dintîi. Fără o viață socială, individul omenesc nu s-ar ridica d-asupra vieții animale, el ar fi în veci sclavul instinctelor organice. Inteligența și valorile sufletești ale individului nu premerg vieței sociale, ci succed acesteia; individul omenesc a ajuns la complexitatea sufletească de astăzi grație numai vieții sociale.[45]

Aceste afirmațiuni sunt curente în știința socială de astăzi. Cîteodată ele tind chiar pînă la exagerare. Sociologul Gumplowitz crede că „cea mai mare eroare a psihologiei individualiste este presupunerea că omul individual gîndește... Gîndirea omenească nu-și are izvorul în individ, ci în mediul social în care acesta trăiește; în sfera socială în care omul respiră. Individul nu poate gîndi altfel decît cum i se dictează de influențele mediului social, influențe cari se concentrează în creierul său."[46] Sau, cu o expresiune a lui Izoulet: *inteligența este fiica cetății.* „Individul speciei noastre poate trăi izolat (sălbatic), sau în societate (civilizat). În primul caz el nu posedă decît însușirile animalității, adică: senzațiunea, apetitul, impulsiunea și strigătul. În al doilea caz, din contră, el posedă însușirile pe cari le numim proprii omenești, și anume: pe lîngă senzațiune, rațiunea; pe lîngă apetit, aspirațiunea; pe lîngă impulsiune, libertatea; pe lîngă strigăt, cuvîntul sau verbul. În primul caz, el nu este decît un antropoid; în al doilea, el este propriu-zis un om. Numai în al doilea caz individul speciei noastre are un suflet."[47] Și citațiuni de felul acesta s-ar putea împrumuta cu grămada din scrierile de sociologie contimporană.

---

[45] L. Gumplowitz, *Grundriss der Sociologie* (1885); bibliografia cestiunii este dată aci.

[46] *Op. cit.*, passim.

În rîndurile psihologilor, aceeași direcțiune. James Mark Baldwin intitulează două din scrierile sale cele mai importante, pe una: *Dezvoltarea mintală a copilului și a rasei*, iar pe cea da o doua: *Interpretarea socială și morală a dezvoltării mintale*;[48] și în amîndouă caută să stabilească influența covîrșitoare pe care o are viața socială asupra dezvoltării intelectuale a individului. Această influență nu este contestată astăzi de nici un psiholog mai de seamă. Pentru toți, singura explicare a conținutului conștiinței individuale stă în viața socială. Știința, arta, religiunea etc. nu sînt produsele unor funcțiuni psihice individuale, ci ale vieții sociale.[49] Feuerbach avusese și el acest adevăr în vedere cînd scria, încă de mult, „Existența își o datorește omul naturei; dar însușirea sa de om, numai oamenilor."[50]

Iar Wilhelm Wundt, care reprezintă în această materie, după cum am mai spus, cea mai înaltă autoritate științifică, consideră despărțirea individului de mediul înconjurător, ca o simplă *abstracțiune arbitrară*, pe care numai motive metodologice o pot cere, și pe care o tolerăm întocmai cum tolerăm să se vorbească și aiurea în psihologie despre elemente senzaționale și voliționale, fără a avea însă vreodată în gînd a acorda acestora o existență separată."[51]

Nu insistăm mai mult. Acum ni se par destul de lămurite erorile de cari se făcea culpabilă vechea concepțiune asupra sufletului din psihologia tradițională. Evitarea acestor erori este, pentru viitor, cel mai bun mijloc de a pregăti terenul unei noi concepțiuni în acord cu datele științei.

În noua concepțiune nu vor mai intra, așadar, ipoteza substanțialității și aceea a individualității substanțiale. Viața noastră sufletească constă în acte sufletești: reprezentări, emoțiuni, tendințe reflexe și voliționale etc., cari n-au la baza lor vreun substrat substanțial, față de care ele să fie considerate drept efecte sau drept accidente; în al doilea rînd, apoi, unitatea cu care aceste acte să înfățișează conștiinței noastre nu este legată de o individualitate substanțială, cum ar fi, după ipoteza materialistă, aceea a atomilor, ci unitatea lor este numai o unitate funcțională și nimic alta. Unitatea sufletească există pe cît timp există o corelațiune între diferitele funcțiuni sufletești; dispărînd acestea, dispare și unitatea de conștiință. Sau, cu alte cuvinte, conștiința nu trebuie să ne-o imaginăm ca existînd independent de actele cari se petrec într-însa, ci ea consistă în însăși aceste acte. Unitatea sub care conștiința se prezintă este un produs al organizării actelor din conținutul său. Noua psihologie lasă astfel cu totul la o parte ceea ce făcea principala preocupațiune a vechei psihologii: ea nu se ocupă de substanța sufletului.[52] Scopul ei este să găsească legile cauzale după cari fenomenele sufletești se înlănțuiesc și se condiționează; și pentru atingerea acestui scop ea face apel, ca și celelalte științe, la observațiune și la experiment. Cercetările sale nu ambiționează să descopere esența firii sufletului, ci numai legile după cari se desfășură, oriunde ni se înfățișează, viața sufletească. Pentru oamenii cari împărtășesc direcțiunea nouăi psihologii, concepțiunea asupra sufletului se rezolvă în conștiința legilor cauzale ale vieței sufletești.[53]

---

[47] Jean Izoulet, *La cité moderne...*, p. 148—9 (Paris, 1894).

[48] Apărute, una la „Biblioteca filosofici contimporane" a lui Félix Alcan (Paris), și cea de a doua, în „Biblioteca sociologică internațională" (Giard et Brière, Paris).

[49] Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus...*, II. 2, p. 64.

[50] Fr. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie* (2-te Aufl.), I, p. 191.

[51] Wilhelm Wundt, *Logik*, II, 2-te Abth., 1895, p. 292—293.

Dar e timpul să revenim la firul argumentării noastre de mai sus.

3. — Controversa dacă dezvoltarea intelectuală a premers instrumentelor tehnice, sau dacă acestea au premers celor dintîi, cum s-ar fi putut începe dacă nu se pleca de la ipoteza individualității substanțiale a vechei psihologii? Pe baza că fiecare om formează o lume de sine stătătoare, o individualitate substanțială, neapărat că era greu de înțeles raportul între individ și mediul social. Individul apărea ca închis într-o cetățuie, din care numai prin mijloace imperfecte comunica cu mediul înconjurător. Celor convinși de existența substanței sufletului, instrumentele tehnice le apăreau ca niște producțiuni efemere, ieșite din manifestările accidentale ale substanței spirituale; iar pe de altă parte, celor deprinși să aprecieze, din cercetările istorice, marea importanță a tehnologiei, rolul inteligenții individuale avea să li se prezinte incomparabil prea mic. Și o înțelegere nu putea să se stabilească între ei pe cît timp se menținea vechea concepție asupra sufletului.

Astăzi însă, pe baza nouăi concepțiuni asupra sufletului, înțelegerea este ușoară. Unitatea individualității este o unitate nu de substanță, ci de funcțiuni sufletești. Ca atare, din punct de vedere teoretic, ea nu exclude posibilitatea altor unități deasupra ori alături cu ea. Din contră, această posibilitate se impune de raționament. Întocmai cum grupul funcțiunilor cari se petrec înlăuntrul unui individ organizează unitatea conștiinței acestuia, tot așa funcțiunile sufletești interindividuale pot să organizeze unități deosebite. Acestea sînt cele pe cari le cunoaștem, în viața practică, ca unități etnice și culturale. Realitatea lor nu se poate contesta. Ba încă ele sînt mai reale, cum cu drept cuvînt susține W. Wundt, „fiindcă ele sînt mai durabile și mai coprinzătoare. Aceste calități ale lor au și făcut ca, în toate timpurile și în ciuda teoriilor contrare ale filosofilor, datoriile către societate să fie considerate ca mai importante decît datoriile către individ.“[54]

Funcțiunile sufletești se pot dar organiza în unități diferite. Una dintre acestea, dar nu unica, este aceea pe care o oglindește conștiința individuală. Alături de ea însă sînt și altele, tot așa de reale și de importante. În rîndul acestora trebuie să căutăm și pe aceea care întregește inteligența individului cu instrumentele tehnice, făcîndu-le să apară împreună ca un singur tot. Și odată această unitate constatată, ce rost să mai aibă întrebarea despre prioritatea inteligenții asupra instrumentelor tehnice? Oare părțile unui tot nu se condiționează reciproc?

---

[52] Noua psihologie e o psihologie fără suflet, „Eine Psychologie ohne Seele“, a spus încă de mult celebrul autor al *Istoriei materialismului*, F. A. Lange (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2-te Aufl., 1875, p. 380—381). [Vezi infra, p. 205.]

[53] Comp. Guido Villa, *La psychologie contemporaine* (Paris, 1904), p. 85 și urm.

[54] *System der Philosophie* (1889), p. 593.

Apoi, deasupra acestei unități, care reunește inteligența omenească și proiecțiunile sale organice, există unitatea conștiinței sociale cu rezultatele materiale ale muncii săvîrșite de atîtea generațiuni: unitatea sufletească a culturii. În fața acestei unități, ce rost să mai aibă nedomirirea dacă există sau nu o cultură sau bunuri culturale în afară de dispozițiunile sufletești ale omului? Prin ce aceste bunuri dobîndesc ele o valoare culturală, dacă nu prin actualitatea lor în conștiința socială?

Nici un rost, fără îndoială. Ceea ce am zis despre viața sufletească a individului este aplicabil și la viața sufletească a societății. Nu au realitate decît bunurile cari au actualitate. O substanță aparte, care să garanteze existența lor, nu există. Ele există pe cît timp se manifestă ca o corespondență între dispozițiunile sufletești și rezultatele materiale externe. Dezvoltarea inteligenții nu se poate concepe fără dezvoltarea tehnologiei, precum nici cultura unui popor, fără dependența intimă dintre evoluția conștiinței sociale și transformările lumei materiale.

Acei ce cred altfel sînt evident în eroare. În eroare sînt astfel mulți dintre bunii noștri români cari cred că patria lor este înzestrată cu școli de îndată ce au văzut că s-au clădit case în cari se adună elevii la anumite ore din zi. În eroare, de asemenea, cei ce cred că există o cultură românească, ce s-ar fi păstrînd ca un odor sacru în temeliile instituțiilor noastre de cultură! În eroare cei cari cred că există un patriotism românesc, adînc săpat undeva pe vreo placă de metal indestructibil! Patriotism, școală, cultură nu există decît pe măsură ce sînt actuale în sufletul cetățenilor. Realitatea lor nu se întemeiază pe vreo substanță de sine stătătoare și aparte, pe care cineva să o poată păstra sub lacăt; realitatea lor stă în însăși manifestarea lor actuală. Școala nu există pe cît timp nu există învățătură; patriotism, de asemenea, cît timp nu există fapte patriotice; cultură, pe cît timp ea nu e vie în conștiința publică.

În eroare, apoi, toți politicianii cari au bătut monedă din credulitatea publică. Ei au o predilecție pentru numele de liberali, democrați, patrioți, naționaliști... și te ai aștepta ca epitelele acestea să acopere întrucîtva faptele lor; dar deloc. Toți aceștia se cred îndreptățiți la asemenea epitete fiindcă au luat parte la așa-numita revoluție de la 1848 — de la *pașopt*, cum se zicea pînă de curînd în întrunirile publice.[54 a] Aerul, gazetele, întrunirile, saluturile, ștrengăriile de la *pașopt* sînt, în concepția lor, ca și pînza roșie din care să făceau steagurile plimbate pe stradă, o materie care se poate îmbeti și purta ca talisman în buzunar. Ai talismanul, ești de toate, ai dreptul la toate. Guvernul ți se cuvine. Care popor se mai guvernează astăzi fără patriotism, fără prin-

---

[54 a] Viziunea lui C.R.M. despre revoluția de la 1848 este, în esența ei, conservatoare, gînditorul neînțelegînd nici determinările obiective ale acesteia, nici semnificațiile ei pentru dezvoltarea economică, socială și politică a țării (n.ed.).

cipii democratice și naționale? Tu, *pașoptistule*, ești indispensabil! Tu ai talismanul în buzunar; și acesta te asigură. Tu, cînd te adresezi poporului, n-ai nevoie să-ți enumeri faptele; arăți talismanul. Poporul trebuie să te slăvească. Iar pretenția altora că ar avea și ei dreptul de a se numi liberali, naționali, democrați... este o adevărată uzurpare de proprietate! Se fură talismanul...

Dar să fie oare numai o eroare de judecată din partea acestor politiciani?

4. — Trecem acum la încheierea argumentării noastre. Unitatea vieții sufletești, așa cum se prezintă conștiinței individului, nu este, prin urmare, creată de vreo unitate substanțială a sufletului, ci este produsă din convergența sau corelațiunea funcțiunilor sufletești. Unitatea sufletească este ca însăși o funcțiune. Realitatea ei este de aceeași natură ca a tuturor fenomenelor sufletești de care este condiționată și cu care dispare dimpreună.

De altfel această dispozițiune unitară nu este specială numai fenomenelor sufletești, ci ea se regăsește în întreg domeniul fenomenelor organice. Viața, au observat în toate timpurile oamenii de știință, ni se prezintă ca un complex de funcțiuni alcătuite după un plan unitar. Energia vitală are un curs ireversibil, adică are o direcțiune spre care converg toate manifestările sale. Această direcțiune în funcțiuni stabilește tipul organismului, individualitatea acestuia. Din această unitate funcțională, naturaliștii de pînă acum făceau chiar nota diferențială între viață și materie.

O asemenea notă de diferențiare nu mai poate fi susținută astăzi după ce s-a cunoscut mai bine constituția și varietatea de fenomene pe cari le prezintă cristalele.[55] Totuși rămîne netăgăduit că viața, oriunde o întîlnim, se prezintă ca un complex de funcțiuni dispuse după un plan unitar. Unii, pe baza teoriei evoluționiste, au încercat să-și explice necesitatea cauzală a acestei unități. „Mulți oameni, zice W. Roux, privesc ca o minune faptul că funcțiunile elementare dintr-un organism sînt divizate și spre folosul totalității. Desigur că în intențiunea funcțiunilor elementare nu stă deloc folosul totalității; funcțiunile elementare trăiesc pentru propria lor conservare. Dar dacă totuși constatăm că, pe lîngă conservarea lor, ele condiționează și conservarea totalității, acest fapt își are explicarea sa în teoria lui Darwin: din mii și milioane de împerecheri produse între funcțiunile elementare, ni s-au păstrat numai acelea cari au folosit totalității, iar restul a pierit dimpreună cu totalitatea pe care ele nu au putut-o conserva."[56] Unitatea care se stabilește între funcțiunile organice este, așadar, o condițiune pentru conservarea și dezvoltarea vieții însăși. O complexitate de funcțiuni organice, fără o adaptare internă a acestora, este menită să dispară. Organismul nu se poate dezvolta în mediul naturei externe decît după ce funcțiunile sale elementare și-au stabilit o viață unitară în mediul lor intern.

Aceste adevăruri se pot repeta și pentru fenomenele vieții sufletești.

---

[55] A. Dastre, *La vie et la mort*, p. 141 și urm.

[56] W. Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus*, p. 229 (Leipzig, 1881).

Unitatea de conștiință a individului este o condițiune indispensabilă pentru dezvoltarea sufletească a acestuia. Din unitatea de conștiință izvorăște funcțiunea aperceptiunii, funcțiune care face cu putință judecata și operațiunile superioare ale inteligenței. Omul, prin aperceptiune, se ridică d-asupra asociațiunilor pasive ale stărilor sale sufletești, reușește a face o selecțiune în împreunarea acestora și astfel ajunge să-și extindă orizontul său intelectual. Funcțiunea aperceptiunii este o funcțiune de asimilare, indispensabilă pentru creșterea inteligenții. Fără ea, mijloacele de adaptare ale omului n-ar întrece în perfecțiune pe acelea ale animalului. Unitatea de conștiință este, așadar, arma cea mai prețioasă pe care o posedă omul în lupta lui pentru existență.

Tot aceeași importanță, dacă nu încă și mai mare, o au unitățile pe cari le găsim în viața socială. Precum activitatea intelectuală a individului nu se extinde decît grație funcțiunii de aperceptiune care izvorăște din unitatea conștiinței, tot asemenea o poporațiune numeroasă nu poate trăi laolaltă decît grație culturii izvorîtă din unitatea conștiinței sale sociale. „Limita pînă la care poate crește poporațiunea unui grup social depinde de cultura acestui grup.[57] Dezvoltarea vieții unei societăți presupune un sistem de cultură, adică o armonie între valorile sufletești cunoscute și apreciate de toți membrii societății. Numai astfel se impun individului datorii către grupul din care face parte și se poate vorbi în genere de valoarea universală a moralei[58], de solidaritatea și continuitatea muncii sociale. Unitatea de cultură este semnul distinctiv al societăților forte. Ea traduce în afară unitatea de direcțiune a vieții acestor societăți; condiționează expansiunea și puterea lor de asimilare.[59] Alături de societățile forte, avîndu-și cultura lor bazată pe o unitate de direcțiune sufletească, societățile dezagregate sufletește apar mici și slabe, întocmai ca animalele cu un sistem nervos segmentar alături de animalele cu un sistem nervos dispus în centri deplin dezvoltați.

Dar, încă o dată, unitatea de cultură nu rezidă într-o unitate substanțială obiectivă, ci în unitatea actuală a conștiinței membrilor societății. Semnele externe ale culturii n-au nici un preț fără acea unitate de suflet cu care ele trebuiesc să fie legate. Cultura materială importată de peste graniță, fie chiar cumpărată de la un excelent debitant, nu poate înlocui adevărata cultură: aceea care stă actuală în conștiința unei societăți și inspiră actele ei zilnice.

În acest înțeles, cultura este de primă necesitate pentru dezvoltarea unui popor. În acelaș înțeles urmează să fie luată și de noi.

---

[57] Dr. E. du Bois-Reymond, *Die physiologischen Wirkungen der Kultur auf den Menschen*, [în] *Politisch-anthropologische Revue*, I, 5, p. 333.

[58] W. Windelband, *Präludien*, p. 310.

[59] Thomas Achelis, *Ethnologie und Ethik*, [în] *Politisch-anthropologische Revue*, I, p. 467.

CAPITOLUL III

1. — Gîndirea mitologică proprie popoarelor primitive. Religiunea, obiceiurile, instituţiunile la popoarele primitive şi la cele culte. 2. — Cultură şi civilizaţiune. Civilizaţiunea chinezească. Mentalitate nestabilă şi ridicolă. 3. — Falşificarea *civilizaţiunei europene de către indigenii din colonii şi de către japonezi.* 4. — Civilizaţia şi politica internaţională colonială a statelor Europei.

1. — Eroarea de a considera sufletul omenesc ca un corp substanţial, iar nu ca suma actelor sufleteşti reunite într-o unitate de conştiinţă, şi, prin analogie, apoi, eroarea de a considera cultura ca putînd să existe şi în afară de dispoziţiunile sufleteşti ale membrilor unei societăţi, nu sînt numai concluziunile eronate ale unor sisteme filosofice a căror premise au fost bazate pe observaţia inexactă a faptelor, ci ele au o rădăcină mai adîncă. Erorile acestea sînt inerente însăşi felului de a gîndi a omului primitiv, şi chiar probabil a felului de a gîndi a unor anumite rase.

Alfred Vierkandt, care a studiat în special deosebirea între popoarele primitive şi popoarele culte, descrie în chipul următor felul de a gîndi al celor dintîi: „În primul rînd, conştiinţa omului primitiv este încătuşată de datele sensibile şi direct intuitive; înţelegerea lui nu se poate ridica pînă la abstracţiune şi, prin urmare, ea nu poate cuprinde fenomenalitatea naturei, fiindcă aceasta este mai abstractă decît corpurile însăşi; iar de cîte ori se încearcă, ajunge tot la o intuiţiune identică cu aceea a corpurilor. Apoi mai puţin încă omul primitiv poate să-şi formeze o noţiune despre suflet, care este mai cuprinzător şi mai complicat decît orice lucru corporal. În al doilea rînd, gîndirea omului primitiv este condusă de asociaţiunea pasivă a stărilor de conştiinţă, iar nu de asociaţiunea activă a apercepţiunii, care, la omul cult, condiţionează înţelegerea cauzală a naturei..." [60]

Felul acesta de a gîndi a omului primitiv, pe care Vierkandt îl numeşte gîndire *mitologică*, mai de aproape cercetat, prezintă următoarele caractere: „Inclinarea spre personificare" — Omul primitiv vede în manifestările naturei manifestările unei voinţe ascunsă în obiecte, întocmai după cum sînt privite de dînsul şi manifestările propriului său corp. În această înclinare găsim explicarea tuturor mitologiilor vechi şi moderne. „Actele sufleteşti sînt socotite ca avînd o formă materială" — Este îndestul de cunoscută, în această privinţă, credinţa pe care o au popoarele primitive despre existenţa materială a sufletului. Un negru australian s-ar considera pentru totdeauna nenorocit dacă, la uciderea unui vrăjmaş viteaz, ar pierde ocazia să-şi mărească propria sa vitejie, înghiţind inima celui ucis. „Fenomenele naturale, în genere, sînt considerate ca lucruri materiale“; „cauzele fenomenelor, de asemeni sînt totdauna obiecte externe“ — Un primitiv nu poate concepe desfășurarea fenomenelor naturei ca izvorînd din condițiunile intrinsece ale acesteia; ci el crede totdauna că schimbările din natură sunt efectele unor impulsuri venite din afară. Cauzele externe sunt mai palpabile decît cele interne și deci sînt preferate.

---

[60] Alfred Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker* (1806), p. 253. Scrierea lui Vierkandt este întemeiată pe cercetările lui Friedrich Ratzel, Wilhelm Wundt şi Richard Andree (*Prefaţa*, p. VI). [Vezi infra, p. 334.]

Teoria substanțialității, pe care o mai întîlnim, uneori, ca o teorie explicatoare și în cărțile noastre de psihologie, este rămășița acestui fel de gîndire mitologică, proprie omului primitiv. Ea este o iluziune pe care rațiunea omenească și-a făurit-o în lunga sa perioadă de ignoranță.[61] În ea regăsim acea personificare și concretizare intuitivă a fenomenelor sufletești; personificare și concretizare pe care le impusese odinioară îngustimea conștiinței omului primitiv. Dar în viitor teoria substanțialității este menită a dispare din știința noastră contimporană. Mintea omului cult, deprinsă cu operațiunile de abstracțiune și ieșită din starea de pasivitate caracteristică omului primitiv, nu mai poate vedea într-însa decît o simplă explicare naivă, formată prin analogie după intuițiunea obiectelor externe. De aceea rostul nouăi direcțiuni pe care am văzut că a luat-o psihologia contimporană. De aceea și direcția tuturor științelor de astăzi, nu numai a psihologiii.[62]

Cu felul de a gîndi a omului primitiv stau in acord toate celelalte manifestațiuni sufletești ale acestuia, fie că ele iau forma religiunei, fie a artei, fie a obiceiurilor sau instituțiunilor politice. Pretutindeni aceeași dependință de impresiunile mediului extern, aceeași pasivitate în judecată și voință.

Religiunea popoarelor primitive este lipsită de acea putere lăuntrică sufletească care face tocmai principala pîrghie a religiunii popoarelor culte. Esența divinității consistă pentru aceste popoare într-o forță dinamică externă, iar nu în valoarea ei morală. De aci importanța ceremonialului extern, care covîrșește la dînsele cu mult realizarea în fapte a legilor morale. Religiunea nu pătrunde viața sufletească a omului primitiv; ci ea rămîne la suprafață, ca un obiect de contemplațiune, dacă nu de teroare. Învățăturile ei nu se identifică cu motivele interne cari determină faptele; ea nu purifică și înnoiește sufletul; ci se impune ca un despot și cere o ascultare pasivă.

Tot astfel și în viața politico-socială a omului primitiv, după care de altmintreli viața religioasă este numai o copie.[63] Aceeași lipsă de spontaneitate, aceeași practică rutinară și mecanică. Obiceiurile și instituțiunile sînt, pentru omul primitiv, ca niște drumuri închise de ziduri, pe cari dînsul trebuie să meargă, fără a se întreba de rostul lor. De altfel această pasivitate își are și ea avantagiile sale. Fiind sclavul rutinei, omul primitiv nu e torturat de prea multe gînduri, nu e expus să rătăcească ușor. Pasul său e sigur, deși inconștient făcut; viața sa se scurge în uniformitatea cronologică a evenimentelor. De la viața istorică, pe care o întîlnim la popoarele culte, omul primitiv este exclus; dar prin aceasta rămîne apărat și de îndatoririle pe care istoria le-ar impune. Nici o zbuciumare sufletească pentru realizarea unui ideal de cultură; nici un îndemn nobil spre diferențiare. Acel *patos al distanței*, de care vorbesc filosofii,[64] și care se găsește la obîrșia tuturor aristocrațiilor sociale, este aci rudimentar și meschin. Cîteva mici podoabe pe corp, dacă nu tatuarea însăși a acestuia, și încolo, satisfacerea instinctelor de dominare și de apetit organic. Nobilul sălbatic e mulțumit cînd își are stomacul plin și curtea plină de sclavi. Nobilul cult își găsește cu totul într-altă direcțiune mulțumirile sale.

---

[61] L. Gérard-Varet, *L'ignorance et l'irréflexion*, p. 198—214 (Paris, 1898).

[62] L. Stein, *Der Neo-Idealismus unserer Tage*, în *Archiv für systematische Philosophie*, Neue Folge, IX, 1903, p. 265 și urm. [Vezi și infra, p. 334.]

[63] „So wie die Völker sich bessern, bessern auch ihre Götter“ (Lichtenberg); „Mit ihren Gemeinden wachsen die Götter“ (Erwin Rohde); comp. H. Höffding, *Religionsphilosophie*, p. 290.

Cultura dezvoltă alte cerințe în sufletul celui ce o înțelege și dă altă menire nesecatului *patos al distanței*... La omul cult, religiunea străbate pînă în adîncimea conștiinței; învățăturile morale, ca și legile sociale în genere, trăiesc în faptele lui însăși. Popoarele primitive cred că religiunea și legile sociale sînt susținute de o putere externă lor, întocmai cum cred că și pămîntul stă pe furci sau pe spatele unui elefant; popoarele culte însă au, din contră, convingerea că singurul sprijin al legilor morale și sociale stă numai în conștiința actuală a omului, după cum și singura proptă a pămîntului în spațiu o formează propriile sale legi de rotațiune.

Dar cît de anevoie este însă pînă să se ajungă la cultură! Cît de anevoie să se emancipeze omul de sub tirania instinctelor sale, să spargă dinaintea sa zidurile cari îi hotărau drumul! Cîte chinuri și lupte cu sine însuși, pînă ce sufletul să se deschidă și să se pătrundă de alte cerințe decît acelea ale firei sale corporale! Și cît de expus, apoi, să fie din nou învins și să decadă...

2. — Unele popoare par chiar condamnate, din cauza rasei lor, să nu se ridice niciodată pînă la adevărata cultură.[65] Astfel, popoarele cari aparțin rasei galbene, cum sînt chinezii, cu toată vechimea lor, sînt încă departe de a fi cucerit bunurile culturale pe cari le întîlnim la popoarele europene din Apus. Știința chinezească consistă în mare parte într-un verbalism foarte complicat, dar arid, din care lipsesc cu desăvîrșire tendințele științei noastre europene. Chinezul nu se instruiește pentru ca prin ajutorul celor învățate să poată cuceri natura spre folosul său, ci se instruiește pentru a avea o podoabă mai mult, adesea nefolositoare. Arta lui e rudimentară și cu totul lipsită de inspirațiu-

---

[64] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Neuntes Hauptstück, p. 235, *„Ce numim nobil ? — Fără acest patos* al distanței, *care se produce din* deosebirile de clasă, din continua privire, și privire în jos, a clasei stăpînitoare spre cei supuși și aserviți, precum și din continua obișnuință a acestor din urmă în a asculta și a sta jos și departe — fără acest patos nu s-ar produce nici acea rîvnă a sufletului omenesc spre orizonturi noi și spre situațiuni mai înalte, mai rari, mai depărtate, mai încordate...; în scurt, nu s-ar produce înălțarea tipului om și treptata cucerire de sine pentru a ajunge formula morală, supramorală."

[65] Ideea aparține lui H. Chamberlain. Neștiințifică și conservatoare, ideea lui Chamberlain a împlinit un rol nefast prin preluarea ei, în perioada interbelică, de ideologia dreptei, fiind folosită de către fascism pentru justificarea scopurilor lui expansioniste. Motru a apelat la ea mai ales în prima fază a gîndirii sale, atenuînd-o în lucrările de maturitate pînă la anulare. Insuficientul discernămînt critic față de teoria rasistă n-a condus, în cazul lui Motru, în nici o etapă a activității sale, la atitudine rasistă (n. ed.).

nea și avîntul cari caracterizează arta la popoarele culte. Iar în privința religiunei, e destul să spunem că adesеori chinezul lasă pe seama unei mici jucării, care se învîrtește, grija de a îndeplini îndatoririle cultului religios. Învățăturile morale sînt singurile cari au atins mai adînc sufletul chinezului; dar acestea nu pentru a face dintr-însul o ființă autonomă și liberă, ci pentru a mări încă mai mult pasivitatea lui înnăscută. Maxima vieții lui este: Fă-te mic, supune-te rutinei! Din aceste cauze chinezul urăște schimbarea și se complace în viața de imobilitate pe care o duce de mii de ani.[66]

Și cu toate acestea, viața socială a poporului chinez se deosebește în mod vădit de viața socială a barbarului primitiv. Chinezul utilizează, pentru confortul său material, multe invențiuni tehnice, iar organizațiunea societății în care el trăiește îi asigură o liniște și un adăpost cu totul necunoscute barbarului primitiv.[67]. Aceasta a și făcut pe unii scriitori să deosebească starea popoarelor asemănate celui chinezesc, atît de starea de barbarie a popoarelor primitive, precum și de aceea de adevărată cultură, numind-o *stare de simplă civilizațiune.*

Poporul chinezesc, zice Houston St. Chamberlain în celebra sa scriere *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts,*[68] are astăzi o viață activă și înfloritoare, și așa a fost el întotdauna. Este perseverent, dibaci și răbdător. În multe lucruri firea lui amintește firea poporului iudeu, și anume, se potrivesc unul și altul în lipsa totală de cultură, deși chinezul este mai asiduu și mai iscusit decît iudeul. Este îndoială dacă chinezul va fi avînd și cea mai mică aptitudine pentru invențiuni, dar, în orice caz, el are talentul de a-și aprop[r]ia și imita aceea ce prinde de la alții, și totdauna știe să găsească unei invențiuni întrebuințarea sa practică. Chinezii au cunoscut înaintea noastră hîrtia, tiparul, praful de pușcă și o sută alte lucruri. Apoi, alături cu industria, ei au avut și erudițiunea. Enciclopediile chinezești nu sînt în 10—40—100 volume, ci în mai multe mii.[69] Și cu toate acestea, ce le folosesc lor atîtea și atîtea? Ei posedă praful de pușcă, și nu modifică întru nimic tactica lor războinică; au hîrtie și tipar, și n-au nici un scriitor adevărat; au mii de volume și de anale istorice, și totuși n-au o istorie; au avut compasul, și n-au știut să creeze cu el nici o speculațiune matematică. Chinezul ar putea să fie numit omul-mașină. El este admirabil cît rămîne în sătuțul lui, să-și ude grădina, să cultive pomii și să crească copii; dar de îndată ce depășește marginile acestei activități, în care instinctul îl ține și îl veghează, și se avîntă în operațiuni mari, industriale și politice, în lucrări de știință adevărată, atunci chinezul nostru este o figură ridiculă. El înțelege prin știință, erudițiune, prin industrie, ținere de registre, prin politică, intrigă și trecere de examen pentru mandarinat. În activitatea lui lipsește acel ce sufletesc care aduce cu sine puterea creatoare, lipsește cultura. Chinezii au moraliști, dar n-au speculațiuni filosofice; au mulţi poeţi şi dramaturgi, dar nici un Dante sau Shakespeare; au civilizaţiune, dar nu cultură.

---

[66] Comp. Ch. Létourneau, *La psychologie ethnique* (1901), p. 243—275.

[67] M. von Brandt, *Die chinesische Philosophie und der Staats-Confucianismus* (Stuttgart 1898).

[68] Dritte Auflage, p. 741.

[69] În biblioteca muzăului britanic din Londra există o enciclopedie a literaturei chineze în 5020 volume. Această enciclopedie a fost începută sub domnia și prin ordinul împăratului Kang-He (1662—1722) și a fost tipărită în interval de 40 de ani. Ea ocupă două săli complecte din British Museum.

Pentru ca un popor să fie apt de cultură să cere ca el să fie apt de o personalitate. Se cere ca între conştiinţele membrilor săi să se stabilească o unitate sufletească, întocmai cum se stabileşte între elementele sufleteşti dinnăuntrul unui singur individ; pe această unitate a conştiinţei sociale se bazează apoi creaţiunile în artă, în ştiinţă, în religiune, în tehnică, întocmai cum în limitele unui singur individ, pe baza unităţii de conştiinţă, se desfăşură funcţiunea apercepţiunii.

Popoarele cari ajung la această unitate de conştiinţă au o cultură; iar acele cari nu ajung, pot avea cel mult o *civilizaţiune.*[70]

Caracterul distinctiv între cultură şi civilizaţiune stă în aceea că una, cultura, pătrunde adînc firea poporului, pe cînd civilizaţiunea stă numai la suprafaţă. Popoarele cu adevărat culte, cum au fost în anticitate elenii, şi cum sînt în timpul nostru germanii, englezii, francezii, au o activitate religioasă, artistică, ştiinţifică şi tehnică potrivită individualităţii lor. Chiar şi atunci cînd ele împrumută, le găsim transformînd [împrumuturile] conform acestei individualităţi. Popoarele menite a avea însă numai o civilizaţiune sînt lipsite de această individualitate; ele n-au în mijlocul activităţii lor acel germene unificator care să le ducă la o unitate sufletească.

Şi natura a fost în genere puţin darnică cu aceşti germeni unificatori. Ea a îngrijit ca în societăţile barbare, ai căror membri nu se ridică pînă la o conştiinţă de sine, să se producă această unitate cît mai uşor prin mijlocirea instinctelor sociale; dar pentru societăţile ieşite din starea de barbarie, a căror membri au tendinţa de a se orienta după conştiinţa lor proprie, ea pare, din contră, a fi multiplicat dificultăţile pentru dobîndirea unităţii sufleteşti. Cîte grupări şi agregate sociale! Cîte turme de oameni, şi cît de puţine popoare culte!

Civilizaţiunea imitează cîteodată aşa de bine cultura, încît pentru unii ele se şi confundă. Manierele externe, lustrul confortului material prezintă uneori ochiului nedeprins înfăţişarea culturii însăşi, dar aceasta nu pentru o lungă durată. Intuiţia omului cult descoperă îndată că se află înaintea pseudoculturii. Dezarmonia internă se manifestă în ciuda hainei externe de împrumut. Civilizaţiunea este o haină pentru corp; cultura este o deprindere săpată în suflet.

De aceea este o mare deosebire între popoarele numai civilizate şi popoarele culte. Cetăţenii celor dintîi sînt solidarizaţi prin înfăţişarea externă — sînt îmbrăcaţi la fel; cetăţenii popoarelor culte sînt solidarizaţi prin unitatea deprinderilor sufleteşti. Şi din această cauză rezultă acumularea de energie de care sînt capabile popoarele aceste din urmă în deosebire de cele dintîi. Cultura stabileşte între activităţile diferiţilor cetăţeni un raport intim de corelaţiune pe care nu-l poate da simpla civilizaţiune externă; sau, cu un alt cuvînt, elementele culturii formează împreună un organism, pe cînd acele ale civilizaţiunii, o îngrămădire moartă.

Dar, negreşit, e mai uşor a dobîndi o civilizaţiune decît o cultură. Şi multe popoare, cu toate că rasa lor este aptă de cultură, totuşi, din cauza condiţiunilor istorice, sînt condamnate la spoiala civilizaţiunii.

---

[70] Vezi în studiul introductiv, cap. *Probleme de filosofie a culturii* (n. ed.).

Căci civilizaţiunea se împrumută prin imitaţiune şi se răspîndeşte cu o iuţeală uimitoare, cum se şi pierde, de altminteri, tot aşa de repede.[71] Cultura se transformă, dar de pierdut ea nu se pierde decît dimpreună cu poporul care a' creat-o. Fondul intim al religiunii, al artei, al ştiinţei unei epoce se păstrează etern în sufletul generaţiunilor din epocele posterioare; el este un veşnic dătător de viaţă pentru cei ce vin în urmă. În actul nostru de judecată, în conduita noastră morală, în plăcerea artistică, în sentimentul religios ce avem noi astăzi, trăiesc tendinţele şi concepţiunile strămoşilor noştri; ele ni s-au transmis dimpreună cu viaţa lor organică. Şi întocmai cum însăşi viaţa noi nu o putem împrumuta, ci numai întreţine, tot aşa este şi cu cultura. Cultură de împrumut nu există; ea trebuie să izvorască din miezul personalităţii noastre. Din spontaneitatea inimii şi a minţii noastre trebuiesc să se producă valorile morale şi religioase, iubirea de adevăr şi plăcerea de a crea; iar darul de imitaţiune, oricît de folositor ar fi el, nu ne poate înlocui acest izvor lăuntric al sufletului nostru...

Civilizaţiunea, da; ea se poate dobîndi prin imitaţiune. Eşti produsul unei societăţi orientale; ai creierul deprins cu pasivitatea chinezului; eşti lipsit de curaj moral şi de un sentiment religios; aceasta nu te va opri însă ca, trăind în mediul unei societăţi occidentale, în Paris bunioară, să adopţi toate elementele civilizaţiunii externe. Te vei îmbrăca după ultima modă, vei frecuenta opera şi teatrul; vei face plimbări la Bois de Boulogne în trăsură elegantă sau în automobil; vei asista la curse; îţi vei permite chiar oarecari manii, cum ar fi bibliomania; vei discuta politică şi te vei pasiona de ea; vei fuma tutun şi vei uza şi abuza de coniac; vei adopta, mai ales, toate viţiile vieţii pariziene etc., etc.,... într-un cuvînt, vei fi în aparenţă un parizian desăvîrşit. Şi cu toate acestea, ce imensă distanţă sufletească rămîne între tine şi un parizian! În alegerea modei pe care tu o preferi nu intră deloc o alegere artistică, cum se întîmplă la parizian, la teatru te duci fiindcă ochii tăi sensibili sînt fascinaţi de spectacol, dar sufleteşte tu eşti un orb în mijlocul acelui public cult; plăcerea pe care tu o simţi în plimbarea de la Bois de Boulogne întrece cu puţin în calitate plăcerea pe care o simte şi calul ce-l ai în ham; politica te pasionează şi citeşti jurnale, dar ideile politice sînt pentru tine ca stofa roşie pentru taur; virusul vieţii pariziene apoi, acele viţii care macină ultimele resturi din viaţa sufletească a unor nenorociţi învinşi de soartă, pe tine te seduc şi te abandonezi lor fiindcă între tine şi acei nenorociţi există o asemănare: acei nenorociţi au decăzut, şi tu d-abia te-ai ridicat pînă la viaţa rudimentară a simţurilor...

Diferenţa sufletească între adevăratul produs al societăţii pariziene şi între tine, produsul societăţii orientale, este imensă. La el există o energie lăuntrică a sufletului care corespunde civilizaţiunii externe. Inima şi inteligenţa lui sînt într-un echilibru care îl face să reziste solicitărilor externe; el profită de confortul civilizaţiunii fără însă a-i fi sclav. Tu însă, lipsit de acea energie lăuntrică, îi eşti cu adevărat sclav. Mirarea ta este totdeauna: Cum poate cineva să reziste tentaţiunilor vieţii pariziene? Cum poate cineva să muncească serios, cînd este înconjurat de atîtea plăceri? Şi mirarea ta este îndreptăţită. Tu aduci cu tine, în mijlocul acelei civilizațiuni, numai simțurile, gata de a se deschide tentațiunilor externe, și nici o deprindere adîncă sufletească care să te apere în contra lor. Deprinderile sufletești, pe cari le aduci cu tine sînt produsul unei dezvoltări sociale care nu se aseamănă cu dezvoltarea societății apusene; ele ar fi bune pentru civilizațiunea țării tale, dar nu pentru orișice altă țară în genere. De aceste deprinderi sufletești însă tu nu te poți dezbăra de îndată ce treci granița patriei, ci le păstrezi, în ciuda poate a voinței tale, și ești constrîns să le acomodezi cu noile tendințe imitative pe care ți le impune civilizațiunea mediului nou. Se operează astfel în persoana ta o altoire nenaturală a unei vieți artificiale și de împrumut pe un fond cu desăvîrșire nepotrivit. Rezultatul este un produs hibrid, o personalitate șovăitoare între cele mai disparate înclinațiuni, o mentalitate nestabilă și ridicolă.

---

[71] H. S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 3-te Auflage, p. 809.

3. — „Poți face ușor ca un negru sau japonez să capete diploma de bacalaureat sau de avocat; dar cu aceasta n-ai influențat asupra constituției lor mentale, ci le-ai dat numai un simplu vernis cu totul superficial. Instrucțiunea nu le poate da deprinderile intelectuale, logica și mai ales caracterul occidentalului; căci acestea se creează numai prin ereditate. Negrul și japonezul pot să aibă toate diplomele posibile, prin aceasta nu probează însă că ei au ajuns la nivelul europenilor... Pentru a-i transforma complet, ar trebui să poți mai întîi transforma sufletul lor.[72] Rezultatele pe care le-au dobîndit francezii în coloniile lor, cu pretinsa asimilare a indigenilor, sînt destul de dezastroase. după afirmările tuturor celor ce au studiat cestiunea la fața locului.[73] Pretutindeni indigenii n-au împrumutat decît formele pieritoare ale civilizațiunii externe, pierzîndu-și în același timp, echilibrul moral și intelectual. Limba, știința, morala, instituțiunile etc., împrumutate de la francezi, dar trecute prin constituția sufletească a indigenului, ajung de nerecunoscut. Înlănțuirea logică a judecății se slăbește pînă ce aproape dispare. Frazele cele mai bombastice se pronunță la ocaziunile cele mai nepotrivite. Un negru consilier comunal își începe discursul, cu ocaziunea inaugurării unui orfelinat de copile, în chipul următor: „Astăzi, și de la 1870, corolarul libertății a fost dotat, și noi constatăm că, pe măsură ce trece, providența pune continuu în domeniul inteligenții aleșilor poporului coloniei ideile cele mai sublime și necesare pentru progresul țării noastre, fie pentru mărirea sa morală și intelectuală, fie, mai ales, pentru tînăra generațiune ce se ridică etc...".[74] Și explicarea acestui verbiaj ridicol este ușor de dat. Negrul nu urmărea în discursul său stabilirea unui adevăr sau expunerea unei înlănțuiri de fapte, ci pentru el cuvintele erau un accesoriu, o muzică, în care se înfățișa orgoliul sufletesc ce-l stăpînea în acel moment. Prin cuvintele

---

[72] Gustave Le Bon, *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples.*

[73] Léopold de Saussure, *Psychologie de la colonisation française dans ses rapports avec les sociétés indigènes* (1899).

[74] L. de Saussure, *Op. cit.*, p. 198: „Aujourd'hui et depuis 1870, le corollaire de la liberté a été doté, nous constatons que au fur et à mesure, la Providence place toujours dans le domaine de l'intélligence des élus du peuple de la colonie des idées aussi sublimes que nécéssaires pour l'avancement de notre pays soit pour son agrandissement moral et intellectuel soit et surtout pour la jeune génération..."

de împrumut se furişa, fără voia lui chiar, fondul sufletesc ereditar. Să nu căutăm un raţionament acolo unde el n-a avut măcar intenţiunea să pună unul. Negrul consilier era mîndru că se inaugurează un edificiu în ţara sa. Această mîndrie el voia să o exprime prin cuvinte; dar alegerea cuvintelor nu se operează la el după un criteriu mai înalt de judecată abstractă, ci după un criteriu sensibil. Negrul nu judeca, ci gesticula prin cuvinte... În acord cu această logică a minţii stă la el şi logica faptei. El înţelege să practice instituţiunile democratice, cu cari a fost hărăzit din partea metropolii, tot în acelaş spirit în care crede că vorbeşte după sintaxa franceză. „Spiritul public este aproape nul. Mulatrii chiar n-au ajuns pînă la concepţiunea «lucrului public»; negrii şi mulatrii se conduc după zicătoarea: a lua banii statului, aceasta nu înseamnează a fura. Împăratul Dessallines delapida veniturile publice şi le împărţea cu prietenii săi. Cînd numea un funcţionar nou avea grija să-i spună: *Jupoaie* pe cît poţi, dar ia seama să nu se audă." [75]

Mai puţin hibride sînt rezultatele spoielii civilizatoare, dacă în locul unui negru considerăm pe reprezentantul unei rase mai superioare. [76] Însă şi la acesta ele nu sînt deloc recomandabile. Aşa, despre japonez, căruia într-o vreme îi se aduceau atîtea laude pentru repeziciunea cu care a îmbrăţişat civilizaţiunea europeană, astăzi mai toţi scriitorii sînt de acord să spună cam aceleaşi lucruri triste. În afară de disciplina militară şi fanatismul patriotic, deprinderi cari sînt o prelungire naturală din eroismul tradiţional al japonezului, pretutindeni altfel, scrie F. Martin, [77] se manifestă la el anarhia morală, provenită din cauza tranziţiunii prea brusce de la calea urmată în timp de mai bine de 20 secole.

Funcţionarul japonez se simte jenat în practicarea noilor legi, întocmai cum se simte jenat şi în costumul europenesc pe care îl poartă. Morala şi obiceiurile japoneze sînt un amestec de elemente vechi şi noi, o superpoziţiune necimentată de tendinţe disparate. Munca, atît manuală cît şi intelectuală, este nedisciplinată. Lucrătorul de fabrică îşi ia vacanţă cînd vrea, fără să ţină seamă de natura serviciului ce este ţinut să execute. [78] Dacă pe o stradă din Tokio, scrie Jean Dhasp, te întîlneşti cu un trecător japonez care te priveşte cu insolenţă de sus pînă jos şi-l auzi murmurînd o insultă la adresa europenilor, să știi că desigur ai înaintea ta un student „japonez“.[79] Acest scump odor al civilizațiunii japoneze a învățat, de la cea mai modestă școală sătească pînă la universitate, că poporul japonez este poporul ales de zei și că nici un altul nu i se poate compara în valoare și energie. Cu toate cărțile importate din Europa, mentalitatea japonezului a rămas aceeași ca mai nainte. Sub instituțiunile democratice persistă același spirit feudal și acelaș dispreț pentru viața și demnitatea oamenilor. Magistratul japonez dispune arbitrar de persoana și avutul omului, cu toate că în sentința ce el dă sînt citate articole din legile franceze.[80] „Sub eticheta parlamentarismului european, Japonia se vede devastată de anarhia socială, care crește mereu. Această anarhie a spiritelor era inevitabilă, căci civilizațiunea europeană, cît de superficială este ea, a distrus fundamentul moralei ereditare. Dacă oamenii de stat japonezi au putut guverna pînă acum, aceasta a fost cu putință nu grație faptului că ei s-au bazat pe o opinie publică sau pe sentimentele civice ale cetățenilor, căci pentru aceasta ar trebui, pînă ce să se formeze, mai multe secole; ci au guvernat bazîndu-se tot pe vechiul fond de disciplină și de respect al caracterului japonez. Dar pe măsură ce acest fond dispare, fără a se înlocui cu altceva, situațiunea se înrăiește. *Soșii*, un soi de zestre a tuturor partidelor politice, impun legile, asasinează, intimidează. Odată guvernanții au putut să iasă din încurcătură, declarînd război Chinei. Dar acest remediu, cu toate că a salvat pentru moment situațiunea, a agravat-o, mai pe urmă, prin cheltuielile cu cari a fost încărcat bugetul. Nu este țară pe lume în care cetățeanul să fie mai impus, relativ cu venitul său, ca în Japonia. În timpul normal el plătește 27% din venit!“[81]

---

[75] L. de Saussure, *Op. cit.*, p. 213.

[76] Consideraţiile lui C.R.M. despre cultura poporului japonez, ca şi cele despre cultura poporului chinez, ori a unor popoare africane se explică, din punct de vedere teoretic, prin unilaterala abordare a raportului dintre formă şi fond. Ele se datorează, de asemenea, însuşirii necritice a ideilor unor publicişti sau filosofi occidentali care, în tendinţa lor de a marca valoarea culturii europene, ajungeau, neglijînd condiţiile social-istorice concrete ale altor popoare, să postuleze teoria falsă a superiorităţii unor popoare şi rase în raport cu altele. Această teorie a servit, în epocă, şi mai ales în deceniile trei şi patru ale secolului al XX-lea, justificării politicii expansioniste a statelor fasciste şi, în general, politicii unor cercuri şi guverne imperialiste. Dezvoltarea istorică ulterioară celui de al doilea război mondial a demonstrat — ceea ce în teoriile progresiste despre cultură fusese susţinut încă din secolul al XVIII-lea —, că nu există popoare sau rase superioare, că fiecare popor, eliberat de exploatarea socială şi naţională, poate să-şi făurească o cultură avansată, în raport cu necesităţile interne şi în funcţie de cerinţele ştiinţei şi culturii contemporane (n. ed.).

[77] *Le Japon vrai* (Edit. Charpentier).

[78] Oesterreich. *Monatsschrift für den Orient* (1901, nr. 9).

Și multe alte popoare sînt în cazul poporului japonez. — A poporului japonez așa cum acesta era cunoscut pînă mai acum de curînd, căci în zilele noastre opiniunea oamenilor de știință asupra acestui popor pare a suferi o însemnată corecțiune. În publicațiunile recente devine din ce în ce mai lățită opiniunea că, sub eticheta civilizațiunei apusene, firea poporului japonez s-a menținut aceeași în trăsăturile sale fundamentale. Civilizațiunea împrumutată n-a servit decît să întărească vechile deprinderi și în special să exagereze spiritul de cucerire pe care îl găsim în tot trecutul său războinic. Astăzi se vorbește din nou de pericolul pe care îl prezintă tendințele *panmongoliste*, în fruntea cărora stă — cine? — el tocmai, pupilul civilizațiunii europene: japonezul![82]

---

[79] Jean Dhasp, *Le Japon contemporain*.

[80] Copila unui european este violată de un japonez și moare în urma acestui atentat. Criminalul este condamnat însă numai la doi ani (și se bănuiește chiar că pedeapsa n-a fost executată), pentru motivul, zice sentința, că din cauza vîrstei, copila n-a putut să se împotrivească (L. d. Saussure, *Op. cit.*, p. 299).

[81] L. de Saussure, *Op. cit.*, p. 291; Henri Norman, *The real Japan* (1892); André Bellessort, *La société japonaise* (3 edit., 1903).

[82] Japonezii sînt astăzi în război cu rușii. Din faptul că am ilustrat prin ei starea de pseudocultură, nu trebuie să se tragă concluzia că am subînțeles a ilustra prin ruși starea de cultură adevărată. Ambele popoare, ce sînt astăzi în luptă, sînt egal de depărtate de adevărata cultură europeană.[83]

[83] Aceeași eroare săvîrșită de C.R.M. cu privire la cultura popoarelor chinez și japonez se întîlnește și în judecata sa despre cultura poporului rus. Deși a apreciat literatura rusă, pe Gogol, Dostoievski, Turgheniev etc., etc., el nu a înțeles, datorită preluării prejudecăților europocentriste, raportul dintre cultură și

Multe din popoarele cari s-au dezvoltat sub protecțiunea statelor europene sînt în cazul descris mai sus. Unele au renunțat de bună voie, altele prin constrîngere, la vechile lor tradițiuni pentru a primi în schimb o civilizațiune de export. Observațiunile făcute asupra lor de către diferiți oameni de știință ne duc la aceeași concluzie: imitarea formelor externe ale unei civilizațiuni nu înalță întru nimic nivelul moral și intelectual al unui popor. Pentru ca să se obțină o adevărată înălțare în nivel, trebuie să se transforme mai întîi însăși firea sufletească a poporului. Altfel, fără această din urmă transformare, sub formele noi, de împrumut, continuă a trăi mai departe în nepotrivire vechile deprinderi cari au fost cîștigate prin o viață de veacuri. Și din nepotrivirea între fond și formă rezultă apoi zbuciumări în viața socială, și în cele din urmă sterilitatea acesteia. Popoarele condamnate la asemenea nepotrivire sînt în adevăr nenorocite. Ele nu au o unitate sufletească, și din această cauză munca lor se împrăștie fără vreun folos pentru viitor. Popoarelor primitive, această unitate le este dată pasiv, prin instinctele lor sociale; iar popoarelor culte, prin idealul ce izvorăște din însăși cultura lor armonică; lor însă nu le este dată prin nimic. Înlăuntrul societăților omenești, ele sînt întocmai ca acele exemplare de animale ieșite din împerecherea unor rase deosebite: corcituri menite să dispară fără posteritate.[84]

4. — Popoarele momite de spoiala civilizațiunii poate vor pieri, dar civilizațiunea, ea însăși, are asigurată o viață îndelungată.

Existența ei răspunde unei necesități inexorabile.

Să ne oprim un moment asupra acesteia.

Deosebirea între cultură și civilizațiune ne face să înțelegem un fapt pe care îl constatăm adeseori în politica internațională a statelor europene, și care, la prima vedere, pare cel puțin ciudat. Anume faptul că satele cele puternice ale Europei sînt neobosite în ceea ce pri-

---

realitățile economico-sociale ale Rusiei. Folosind mai multe înțelesuri ale termenului de cultură și absolutizînd, în numeroase cazuri, modalitățile specifice organizării capitaliste a muncii, ori instituțiile liberale în forma lor franceză, engleză sau nord-americană, C.R.M. nu a sesizat dialectica reală a raportului dintre relațiile de producție capitaliste și cele feudale proprii unor țări ca Rusia, Japonia etc., și nici raportul dintre aceste relații și cultura popoarelor respective. Convingerea sa după care pentru a se ajunge la „adevărata cultură" trebuie să „se transforme mai întîi însăși firea sufletească a poporului" este idealist-romantică.

Transformarea „firii sufletești" nu este posibilă în afară și independent de transformările survenite la nivelul vieții materiale a oamenilor, a saltului calitativ al forțelor și relațiilor de producție. În unele țări din Asia, America latină și Europa, cum a fost și cazul României, transformarea capitalistă s-a realizat în contextul unui proces complex, dureros chiar, în cadrul căruia noile relații capitaliste au coexistat timp îndelungat cu relațiile de producție feudale, ceea ce s-a repercutat cu efecte negative și asupra vieții politice și, în general asupra culturii (n.ed.).

[84] Concluzia lui Motru este pe cît de neștiințifică, pe atît de pesimistă. Trebuie observat totuși că Motru pledează pentru o astfel de transformare a culturii încît popoarele să ajungă la starea „culturii adevărate". Mijloacele acestei transformări sînt însă concepute idealist de vreme ce el situa pe primul plan, cu rol determinant, transformarea „dispozițiunilor sufletești". Or, acestea sînt, în structura globală a societății, *determinate*, iar nu *determinante* (n.ed.).

vește răspîndirea civilizațiunii și indiferente în ceea ce privește cultura. Așa, cînd privim la Anglia, bunioară, găsim că în politica ce duce față de indigenii din coloniile sale, precum și față de toate popoarele ce intră în sfera sa de influență, cultivarea individualității sufletești a acestor indigeni sau a acestor popoare ocupă un loc aproape neînsemnat; ceea ce interesează pe Anglia, în primul rînd, este răspîndirea civilizațiunii.[85] Acelaș lucru în politica tuturor statelor puternice din Europa. Opera civilizatoare primează pretutindeni; pentru ea tot interesul, toate sacrificiile. Ea este ocrotită cu toată energia, pe cînd cultura este lăsată pe al doilea plan, dacă nu chiar uitată.

Deosebirea făcută mai sus ne explică însă această preferință.

Bunurile din care este constituită cultura nu sînt ca o marfă pe care cineva să o poată vinde și să o transforme în efecte de bancă; prețul lor nu-l cunoaște decît acela care și le asimilează, și atunci încă acest preț nu e de natură a fi evaluat în numerar; pe cînd produsele din care este constituită civilizațiunea, acelea da, ele îndeplinesc toate condițiunile traficului și sînt, înainte de toate, rentabile pentru acel care le fabrică și le exportă. Cu cît sînt mai multe popoare cari părăsesc starea de barbarie pentru a îmbrăca haina civilizațiunii, cu atît sînt și mai multe debușeuri pentru industria popoarelor exportatoare. Căci civilizațiunea, dacă nu pătrunde adînc în firea omului barbar și, prin urmare, nu aduce o transformare morală a acestuia, cum ar aduce-o cultura, ea pătrunde totuși suficient ca să deștepte în simțurile lui trebuințe noi corporale. Și acestea sînt acelea cari contează în comerț. Acestea sînt acelea cari rentează. Noile trebuințe deșteptate de mirajul civilizațiunii sînt tot atîtea lanțuri cari, mai bine decît orice armată, țin pe omul slab în robia celui puternic. Prin o cultură adevărată s-ar fi dat fostului barbar o educațiune serioasă, care l-ar fi deprins cu stăpînirea de sine, cu munca și prevederea... Pe cînd civilizațiunea, din contră, i-a deschis apetitul înainte de a-i da mijloacele de a se stăpîni; l-a deprins să guste din roade nemuncite. Din cele două, care e mai profitabilă pentru fostul barbar, care mai profitabilă pentru europeanul exportator?

Răspunsul, în ceea ce privește pe aceasta din urmă, l-a dat de mult politica colonială. Civilizațiunea a învins aci pe toată linia. Europeanul a luat asupra sa sarcina de a îngriji, pe viitor, ca negrul din Africa și mongolul din Asia să fie, cu sau fără voia lor, cuceriți civilizației...[86]

Iată dar secretul vieții îndelungate a civilizațiunii! Aceasta este necesitatea inexorabilă care o susține.

Fără ea n-ar prospera industria și n-ar merge comerțul. Fără ea nu s-ar nivela calea statelor puternice europene. Asperitățile individuale ale fiecărui popor ar lua prea mult timp pentru a fi cunoscute și educate. Europeanul ar fi prea izolat; el n-ar găsi peste tot locul un confort de trai: *un pays habitable*...

---

[85] Gustav F. Steffen, *England als Weltmacht und Kulturstaat* (1899), cap. 17.

[86] Gînditorul a surprins unele dintre practicile proprii colonialismului cum ar fi, între altele, producerea de mărfuri rentabile pentru capitalist, folosirea țărilor slab dezvoltate ca „debușeuri" pentru „exportatori", dependența coloniilor de țările capitaliste dezvoltate, dezinteresul acestora din urmă față de formarea și dezvoltarea unei culturi care să conducă popoarele din colonii la stăpînirea și folosirea științei, a formelor moderne de muncă etc. Cu toate acestea, C.R.M. nu a sesizat esența economico-socială și politică a colonialismului, judecînd fenomenul mai ales sub aspectul semnificațiilor lui culturale, încadrîndu-l în viziunea sa nedialectică despre raportul dintre fond și formă (n.ed.).

Victoria civilizațiunii asupra culturii este, pentru aceste motive, așa de desăvîrșită în politica internațională, încît ea amenință să se întindă și înlăuntrul popoarelor europene. Uzina civilizațiunii se găsește continuu în căutare de noi debușeuri pentru produsele sale. Ea amenință prin extensiunea sa să aservească pînă chiar și pe aceia cari au creat-o. Fabricatele ei, destinate consumațiunii, s-au îngrămădit, ea cere consumatori...

Nenorocite popoarele mici, în sînul cărora se vor găsi mulți de aceștia!

CAPITOLUL IV

1. — Greutățile pe cari le întîmpină un studiu științific asupra culturei române. Metoda comparativă; avantajele și dezavantajele ei. 2. — Reformele datorite politicianismului, apreciate de admiratorii revoluțiunii de la 1848. 3. — Economia de timp și spațiu în viața economică a popoarelor culte. Munca disciplinată ca bază materială a culturei. Agitația și nedisciplina în munca românului. 4. — Valoarea de uz și valoarea de schimb în prețuirea lucrurilor. Valoarea de uz e singura cunoscută țăranului român. 5. — Lipsa spiritului de economie. Vechiul suflet strămoșesc în consumatorul român de astăzi. 6. — Rolul religiunei și al moralei în pregătirea cetățeanului la practica drepturilor politice. Primele colonii europene în America de Nord. 7. — Diferența fundamentală între biserica ortodoxă și biserica din Apus. Rolul operilor în justificarea credinței. Izbăvirea sufletului ca scop esențial al credinței ortodoxe. Părerea lui A. Harnack asupra spiritului creștinismului primitiv. Concordanța între biserica ortodoxă și creștinismul primitiv. Ortodoxismul nu este o școală pentru viața politică cetățenească. 8. — Menirea bisericii ortodoxe în orientul Europei. Rolul binefăcător al ritualului pentru popor. Sprijinul adus de biserica ortodoxă în constituirea naționalității române. 9. — Politicianii și clerul. 10. — Postulatul identității în logica individului și în logica societății. Perioada de constrîngere și perioada de liberă discuțiune în dezvoltarea popoarelor. Procesul psihologic al formării deprinderilor sufletești și raportul acestora cu cultura. Cooperațiunea socială bazată pe o identitate a deprinderilor sufletești. Viața politică, justiția și funcționarea instituțiunilor publice la popoarele din apusul Europei. Știința în trecutul popoarelor culte. Rolul științei și al artei la popoarele occidentale. 11. — Deprinderile sociale cari se găsesc la baza manifestărilor vieții poporului român pe terenul politic, științific și artistic, în comparație cu acelea aflate în apusul Europei. 12. — Privire retrospectivă și comparativă asupra începuturilor culturei române din trecut.

1. — Și acum, după acest excurs teoretic, despre a cărui insuficiență noi cei dintîi ne dăm seama, ne întoarcem privirea iarăși asupra țării noastre.

La o cunoștință exact științifică asupra culturii române, nimeni nu poate avea astăzi pretențiunea de a ajunge. Pentru o așa cunoștință lipsesc cu desăvîrșire cercetările pregătitoare. Trecutul poporului nostru ne este lămurit, pînă la un oarecare punct, în ceea ce privește războaiele purtate de dînsul cu vecinii, dar foarte puțin în ceea ce privește dezvoltarea lui internă, și încă mai puțin în ceea ce privește constituțiunea sa etnică. Și fără aceasta din urmă, mai ales, nu se poate afirma asupra culturii române nimic definitiv.

În care grup al speciei omenești sîntem noi îndreptați a ne vedea strămoșii? În ce proporție s-au contopit în neamul nostru elementele romanice și cele autohtone? Apoi, cîte ne-au rămas din cele gotice, hunice, avare, tătare, cumane, pecenege, slave, bulgare..., cari s-au perindat prin țările locuite astăzi de români? În ce legături de înrudire stăm cu popoarele de Apus, sau cu popoarele de Răsărit? Care istoric contimporan ne poate da oare, la aceste întrebări, un răspuns mulțumitor? Chiar și cercetările antropologice asupra poporului nostru de astăzi, și acestea, lipsesc cu desăvîrșire. Nici o statistică serioasă din care să putem trage o concluzie asupra taliei, indicelui cefalic, indicelui nazal etc., pe care le prezintă în medie poporațiunea țării noastre; nimic cari să înlocuiască studiile antropometrice făcute asupra altor popoare. Și probabil această stare va rămîne încă mulți ani.[87]

Singurele date cari ne stau la îndemînă pentru a întemeia o conjectură asupra culturii române sînt cele culese prin metoda comparativă, adică datele ce izvoresc din observarea comparativă a manifestărilor societății noastre față de manifestările altor societăți. Această observare comparativă a fost de multă vreme practicată și la noi de scriitorii cari s-au ocupat cu trecutul poporului nostru, cu deosebire de istoricii străini. În scrierile unui Fr. Iosif Sulzer, contele de Hauterive, Ign. Ștef. Raicevich, Andreas Wolf, Toma Thornton, Wilkinson, contele Salaberry, P. Recordon, C. A. Kuch, Félix Colson etc., găsim o mulțime de reflecțiuni asupra firii și moravurilor poporului nostru;[88] reflecțiuni cari se prezentau de la sine, din simpla comparare a celor cunoscute de scriitor în țara lui, cu cele văzute în țară la noi.

Această metodă credem că poate fi aplicată cu folos și de aci înainte, mai ales cînd acel ce o aplică este un spirit serios, nu zeflemist, și este în măsură să evite erorile inerente ei. Și erorile erau mai greu de evitat de scriitorii străini cari au scris pînă azi asupra țării noastre. Aceştia, de obicei, petreceau un timp prea scurt între noi pentru a ne cunoaşte limba şi a-şi da seamă prin ei înşăşi de cultura noastră; ei se mulţumeau a descrie moravurile unor cercuri prea restrînse din societatea română, şi adeseori şi pe acestea după auzite. Într-o poziţiune mai favorabilă pentru aflarea adevărului se găseşte scriitorul român. El poate mai uşor să stăpînească cele două elemente de comparaţie: înţelegerea societăţii streine îi este înlesnită lui prin cercetările multor oameni de ştiinţă, cercetări cari astăzi, pentru anumite societăţi, sînt numeroase şi definitive; iar înţelegerea societăţii sale o poate dînsul avea în orice caz mai exact decît un străin. În judecata lui este mai probabil să nu lipsească notele diferenţiale şi caracteristice ale sufletului poporului român. Căci acestc din urmă sînt mai totdauna produsul unor tendinţe imponderabile, pe cari un strein nu le poate aprecia; atît fiindcă, în cazul special al poporului român, lipsesc asupră-le alte cercetări anterioare, cît şi, mai ales, fiindcă streinul e departe de a le simţi direct, neavînd o afinitate pentru dînsele. Această afinitate este, de altfel, în toate studiile de această natură, un izvor nesecat de informaţiune pentru scriitor. De aceea, aproape fără excepţie, oricît de interesante sînt aprecierile străinilor asupra culturii unui popor, cea mai bună apreciare este dată totdauna însă de acela care-şi are sufletul plămădit în mediul culturii ce se studiază. Judecata străinului asupra sufletului unui popor poate fi uneori foarte comprehensivă, dar nu şi pe atît de profundă; scriitorul strein riscă prea adesea să confunde multiplul cu esenţialul. Asemenea defecte se constată cu prisosinţă în aprecierile publicate pînă acum de istoricii străini asupra noastră.

---

[87] În *Noua revistă română*, nr. 37, d. Elie Ștef. Georgescu încheia un articol asupra rasei românilor, cu aceste cuvinte: „Va trebui să fac cît mai întinse cercetări antropologice asupra românilor, căci pînă ce nu se cunosc măsurile antropologice ale unei populațiuni, nu se poate vorbi despre compoziția ei etnică. Trebuie deci să colind toată țara de la un cap pînă la celalt și, dacă s-ar putea, chiar și țările celelalte locuite de români, ca să-mi strîng materialul statistic necesar, care azi lipsește cu desăvîrșire. Dar cum nu dispun de mijloacele materiale pentru a preîntîmpina cheltuielele acestei călătorii, mă văd în imposibilitate de a-mi isprăvi lucrarea. *De aceea mă adresez celor cărora le incumbă datoria de a veghea asupra intereselor poporului român, și in special Academiei Române și Ministerului Instrucțiunii, ca să-mi procure aceste mijloace*; căci nu poate fi mai mare interes pentru un popor decît «*a se cunoaște pe sine însuși*».“ Bineînțeles însă că atît Academia, cît și ministerul n-au ținut seamă de tînguirile d-lui Elie Ștef. Georgescu.

[88] Bibliografia completă este dată de N. Iorga în volumul [al] X[-lea] din *Documente privitoare la istoria românilor, culese de Eudoxiu de Hurmuzaki.*

Apoi, un om trăit în mediul culturii române are şi un alt avantagiu asupra unui strein. El, prin mijlocirea afinităţii de care vorbirăm mai sus, este mai uşor în măsură de a reconstitui o unitate din notele diferenţiale pe cari le găseşte la cultura poporului său, în comparaţie cu cultura altor popoare mai superioare, pe cînd un străin — german, englez, francez — este mai mult înclinat a considera aceste note diferenţiale ca nişte curiozităţi fără legătură între dînsele. E drept că şi scriitorul român este expus la multe alte erori. Lui poate să-i lipsească înţelegerea unei culturi superioare, şi astfel judecata sa să fie viciată de la început. Prejudecăţile naţionale îi pot întuneca, apoi, mintea în aşa grad, ca el să nu vadă în cultura superioară, pe care o compară cu aceea a ţării sale, decît dezordine sau putreziciune, cum au găsit, bunioară, patrioţii ruşi în cultura Apusului. Dar toate aceste erori sînt totuşi evitabile; mai evitabile decît acelea pe cari le întîmpină de partea sa un străin. O mai lungă şedere în mijlocul societăţii cu a cărei cultură este să se compare cultura română, şi o mai adîncă studiare a părerilor emise de oamenii de ştiinţă, păreri numeroase şi temeinice, cînd este vorba de societăţile din apusul Europei, sînt îndestulătoare pentru a evita scriitorului român erorile de cari s-au făcut culpabili patrioţii ruşi.

Dar, negreşit, oricîte precauţiuni s-ar lua, rezultatele obţinute prin metoda comparativă, pe cît timp nu sînt controlate prin observaţiunile şi măsurătorile antropologice, nu pot avea pretenţiunea de a fi definitive. Utilizarea comparaţiunii face pe nesimţite dintr-un scriitor un judecător, care, oricît de nepasionat ar dori să fie, are totuşi preferințele sale, în orice caz idealul său. Din această cauză scrierile produse în asemeni condițiuni au mai mult tendința de a îndrepta decît de a descri obiectiv cele existente; autorii lor urmează mai curînd exemplul dat de filosoful Johan G. Fichte prin *Cuvîntările adresate națiunii germane,*[89] decît exemplu antropologiștilor specialiști din zilele noastre. noastre.

Ca atare încă opera lor nu este de prisos. Căci dacă cercetările minuțioase ale antropologiștilor specialiști sînt de o netăgăduită valoare, nu mai puțin și-au avut valoarea lor și „cuvîntările“ adresate de Fichte națiunii germane. Ele au fost un semn al timpului: o prevestire îmbucurătoare pentru desăvîrșirea unității naționale a popoarelor germane.

Așa se explică pentru ce și la noi, românii, cari ne găsim, în ceea ce privește cultura, în starea Germaniei de acum o sută de ani, un scriitor poate vorbi de *idealul culturei române,* înainte ca măsurătorile antropologice să stabilească elementele etnice ale culturii române existente. Numai dacă ar fi și la noi norocul să se prevestească în bine, cum a prevestit filosoful Fichte pentru germani...

2. — Schimbările de decor pe cari le-a suferit viața poporului român, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se susțin în numele unui *ideal* și găsesc încă destui admiratori în rîndurile contimporanilor noștri, deși admiratori nu fără rezervă, ca odinioară. Astăzi, pentru a mai auzi încă afirmîndu-se în public[90] că „starea Românilor de la 1848 și starea lor de acum prezintă atîta deosebire, încît vremurile de la 1848 par a fi depărtate în istoria veacurilor“, iar că „progresele făcute de atunci și pînă acum sînt gigantice și au uimit lumea“, și că, în sfîrșit, „roadele binecuvîntatei mișcări de la 1848 le culegem cu toții, mîndri de solidele instituții liberale și democratice ce ni le-am dat noi înșine“... „și cari au întrecut chiar aspirațiunile noastre“,... pentru a mai auzi încă asemenea afirmări trebuie să mergem a asculta discursurile ce se țin la ocaziuni rare, bunioară la aniversarea însăși a revoluțiunii din 1848; să pîndim adică ocaziunile în care starea sufletească a auditorului permite o oarecare exagerațiune de limbaj. În condițiuni obișnuite, puțini dintre contimporanii noștri le mai repetă. Înaintea unor oameni cu judecata nepărtinitoare și matură, este chiar că ar voi să treacă drept ridicol cineva care le-ar repeta. Foarte probabil că și cu ocaziunea aniversărilor viitoare a lui 1848 asemeni afirmări vor pierde treptat din exagerațiunea lor.

Dar să nu prejudecăm asupra viitorului. Schimbările de decor venite după 1848 sînt, pentru o seamă din contimporanii noștri, o îndrumare spre ideal, dacă nu însăși idealul. Și prima întrebare la care avem să răspundem, înainte de a examina dacă ele au fost utile sau nu, este: oare aceste schimbări de decor, începute la 1848 și continuate în tot cursul jumătății de a doua a secolului trecut, pătruns-au ele în firea poporului român pentru a constitui cu acesta o unitate sufletească din care să izvorască motivele unei activități viitoare? Asimilat-a oare poporul nostru în firea sa obiceiurile, instituțiunile, cultura Apusului, pe care în aparență le imităm atît de docil? Deșteptat-au formele civilizațiunei apusene, în mijlocul cărora noi ne învîrtim, și fondul sufletesc care le susține aiurea? Sau, sub aceste forme de împrumut, trăiește mai departe fondul nostru propriu, moștenit din veacuri?

---

[89] J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation (1808).* [Vezi și infra, p. 329—330.]

[90] Discursurile rostite de C. I. Stoicescu, C. F. Robescu și D. Gianni cu ocazia aniversării de 50 de ani a revoluțiunii din 1848. *(Anul 1848 în Principatele Române. Acte și documente publicate cu ajutorul comitetului pentru ridicarea monumentului lui I. C. Brătianu,* vol. I, p. I—XI).

Să vedem. La o parte șovinismul și vanitatea personală! Privirea condusă de o minte limpede și nepărtinitoare să ne arate ea singură cum stăm și ce să răspundem.

3. — Românii cari voiajează prin țările apusene nu pot îndestul să se minuneze de regularitatea geometrică în care este împărțită suprafața cultivată a pămîntului. „Ia mi te uită, îmi zicea acum cîțiva ani un compatriot, arătîndu-mi prin fereastra vagonului ce ne ducea spre München, terenul întins pe care-l aveam înaintea ochilor, cît de măsurați sînt nemții ăștia! Ar zice cineva că ei n-au mîini și picioare, ci adevărate compasuri. Marginile holdelor sînt tăiate cu foarfecile, și drumurile dintre ele — drepte de par a fi măsurate de inginer. Ce aduce și sărăcia, domnule! La mine la moșie trebuie să știi că la capul fiecărei arături e loc de poți întoarce plugul cu șase perechi de boi; iar despre drumuri, nu mai vorbesc — cum vrea românul să mîne și vita să tragă. Noi avem pămînt din belșug și-l risipim, pe cînd nemții ăștia o duc cu economie; ei trebuie să socotească fiecare firimitură..." Dar cît de mult s-ar mai minuna românii noștri voiajori dacă, alături cu regularitate geometrică a cîmpului, ar putea ei să simtă intuitiv și regularitatea sufletească a acelor nemți. Zilele de muncă ale acestora sînt măsurate și exacte; fiecare oră își are destinația sa; acelei economii de spațiu pe care o vedem pe suprafața pămîntului, corespunde în sufletul lor o economie de timp tot atît de reală, deși nu o vedem. Zi după zi munca lor urmează un puls regulat și veșnic neîntrerupt. Ei știu prețui timpul cum știu prețui și suprafața cultivabilă a pămîntului. Pe cînd la noi, din potrivă. În zilele de muncă ale românului se întind lungi perioade de odihnă sărbătorească, momente risipite din belșug. Noi sîntem caprițioși cu timpul cum sîntem și cu suprafața pămîntului. Un moment de așteptare ne exasperează și „ne scoate din răbdări", dar ne împăcăm prea bine cu o nepăsare de cîteva luni. Sîntem totdeauna grăbiți, dar și totdeauna inexacți. Muncitorul nostru agricol se obosește îndată ce-l constrîngi la o prea riguroasă disciplină. Lui îi place ritmul neregulat, pe care-l găsim în viața omului primitiv;[91] zile cu muncă din greu, urmate apoi cu lungi pauze de sărbătoare; încordare cît de tare, numai nu continuă.[92]

---

[91] „Omul primitiv produce în total o cantitate de muncă aproape egală cu aceea a omului cult; cu deosebire numai că munca lui nu este regulată, ci oarecum discontinuă, caprițioasă... Munca încordată, disciplinată este pentru omul primitiv tot ce poate fi mai neplăcut." (Ratzel, *Völkerkunde*, III, p. 120; K. Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, p. 59 urm.)

[92] Deprinderile de muncă ale țăranului român sînt tratate de C.R.M. în chip abstract, în afara legăturii lor cu natura relațiilor de producție existente și, îndeosebi, cu cea a proprietății. Nu disciplina riguroasă obosea muncitorul agricol, ci exploatarea la care era supus. Inlăturarea relațiilor de producție

Românul la muncă dă *iureș*, întocmai ca la război. Cu *zorul* el face minuni. Țăranul sfîrșește cu *zorul*, în cîteva ceasuri de clacă, o muncă pe care, de altmintreli, el n-ar putea-o isprăvi într-o săptămînă: căci la clacă are cîntece și îndemn, pe cînd la munca obișnuită el este lăsat pe seama propriilor sale deprinderi. Unii din cei cari cunosc această însușire sufletească a țăranului nostru știu să tragă profit dintr-însa.[93] „Nu am teamă, domnule — îmi zicea vara trecută primarul din Ocina (comună lîngă Sinaia), căruia eu îi atrăsesem atenția că întîrziase cu cositul fînului —, nu am teamă; mîne dimineață pînă în prînz totul e gata." A doua zi, deși era duminică, cuvintele primarului meu se adeveriră. Vreo 150 de țărani, bărbați, femei și copii, în cîntece și chiote, deteră pînă în prînz fînul gata. L-au cosit de clacă, cu *iureș*. Deșteptul primar s-a ales cu plata a vreo cîțiva decalitri de țuică. Fă acum pe neamț să priceapă o așa muncă pe care o găsim la țăranul nostru! Și nu numai la țăran. Cum muncesc oare cei de la oraș? Un proverb popular zice: „Dă-mi, Doamne, gîndul românului, cel de pe urmă"; mai drept ar zice: „Dă-mi, Doamne, vrednicia românului din ziua din urmă". Un an de-a lungul stă românul degeaba, și în ultimele zile dă pe brînci. Așa face școlarul; așa negustorul; așa funcționarul; așa pînă și legiuitorul. Acum de curînd, un avocat însărcinat să formuleze cîteva amendamente la o lege, a trebuit să plece la Brăila, pentru a pleda într-un proces. Din această cauză legea urma să se amîne. Dar chip să se rețină vrednicia deputaților români în ajunul unei vacanțe, căci legea a fost propusă în ajunul vacanței de Crăciun (1903)! Avocatul nostru a trebuit să formuleze amendamentele prin telefon. Și cîte alte exemple ca acestea nu mai sînt încă! Cine cunoaște cît de puțin obiceiurile noastre, le poate complecta cu sute altele. „Hai mai repede, domnule". „Ci isprăvește odată", „Mînă mai repede, birjar"... niciunde mai multă agitație, mai multă zvîrcolire și mai puțină muncă disciplinată ca la noi. Dacă ai compara după agitația externă pe un înalt funcționar, pe un ministru, bunioară, cu un ministru german dintre cei energici, cum a fost un Bismarck, rămîi surprins de cît de mult se agită cel dîntîi pe lîngă cel din urmă. De dimineață pînă seara, ministrul român se învîrtește ca o giruetă. Și

---

bazate pe exploatare și instaurarea relațiilor de producție socialiste au demonstrat capacitatea țărănimii de a organiza o agricultură modernă în care ordinea și disciplina sînt trăsături esențiale (n. ed.).

[93] Ideile lui Motru despre „român" ca producător nu țin seamă de determinările social-politice. Filosoful nu a realizat un studiu economico-sociologic al muncii și organizării ei în societatea românească de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Observațiile sale sînt mai mult psihologice; ele provin din generalizarea unor aspecte superficiale, deși cazurile relatate puteau fi și reale. Atitudinea țărănimii ori a clasei muncitoare față de muncă nu este pusă în relație cu condițiile social-economice, cu sistemul producției de mărfuri bazat pe împletirea relațiilor de producție capitaliste cu cele feudale, care au generat, în cursul perioadei de referință, o serie de mișcări sociale de anvergură cum au fost răscoalele țărănești din 1888, culminînd cu marea răscoală țărănească din 1907. Desigur, C.R.M. viza necesitatea ordinei și disciplinei în muncă, a organizării raționale a producției, a introducerii progresului tehnic în agricultură și industrie, a formării unor deprinderi de muncă de înalt profesionalism. Critica făcută statului și școlii a pornit de la aceste deziderate pe care le vedea frînate însă doar de *„politicianism"*, iar nu de structura și natura relațiilor de producție. De aci și iluzia că un „stat țărănesc" ar fi soluția salvatoare la racilele politicianismului (n. ed.).

cu toate acestea, de ce lumea se plînge la noi că afacerile publice tărăgănesc ca în Orient?... Fiindcă la noi muncă este, negreșit, dar este nedisciplinată. În noi trăiește încă sufletul strămoșilor păstori și agricultori primitivi, suflet care se agită cîteva luni pe an, și hibernează în tot restul timpului. Sîntem capabili de orice virtute întru cît pentru ea nu ni se cere o persistență prea îndelungată. Pe cîmpul de război, cele mai admirabile elemente sînt țăranii noștri; ei au făcut minuni în asalturile de la Grivița și Plevna; dar acești țărani, constrînși la munca uniformă de fabrică, sunt elementele cele mai puțin rezistente. Cultura Apusului însă cere o muncă uniformă, disciplinată, iar nu întreruptă și capricioasă. Indivizii cari compun societățile culte sînt unități economice formate la disciplina muncii uniform prelungite. Pentru ei cultura este o continuare naturală a ființei lor, iar nu o povară...

4. — Așa este românul nostru ca producător. Să-l vedem acum ca vînzător și cumpărător.

„Cît ceri, bade Ghiță, să mă duci cu căruța pînă la tîrg?“ — „Apoi de, domnule, știu eu cît să-ți cer? Ia, vreo 10 lei.“ — „Dar bine, Bade Ghiță, nu e decît un ceas pînă la tîrg, și vara trecută m-ai dus cu 2 lei.“ — „Se poate, dar atunci voi fi avut nevoie de parale.“ — „Dacă este așa, o să mă rog de moș Vasile, să mă ducă el.“ — „Apoi da, moș Vasile te duce pe un leu, că are mare nevoie.“ Lucru ce s-a și întîmplat. O săptămînă după aceea, mă găsesc din nou în satul lui badea Ghiță, și acum se oferă el să mă ducă pe un leu. „Dar cum de scăzuși prețul, bade Ghiță?“ — „Apoi vezi, domnule, mîine e bîlci mare și vreau să strîng ceva părăluțe; omul face cum îi spune nevoia.“ Și badea Ghiță și înhamă caii. „Dar bine, omule — îi zic eu pe drum —, nu ar fi mai folositor să-ți faci un preț hotărît, bunioară trei lei: și atunci știe fiecare cît să-ți dea, fără tocmeală. Acum, iată, ai fi cîștigat doi lei mai mult.“ — „De prețu' hotărît nu se ține nimeni, domnule; fiecare hotărește prețul după trebuința ce are. Iată, eu, cînd mă duc la tîrg, crezi dumneata că-mi arăt păsul către negustor? Ferească Dumnezeu! Mi-ar cere prețul înzecit. Numai cel nepriceput dă năvală în prăvălie și întreabă de lucru' ce îi trebuie. Eu, cînd intru la negustor, mă prefac la început că umblu după altele, și numai pe urmă, ca la întîmplare, întreb și de ce-mi trebuie. Altfel nu m-aș ajunge cu prețu'.“ — „Dar negustorul nu te miroase, bade Ghiță?“ — „Negustorul deștept vezi bine că miroase. Dar și eu știu să-i citesc în ochi. Tocmeala merge după om.“ În deșert am încercat să aduc pe badea Ghiță să înțeleagă că prețul unui lucru nu variază după trebuințele fiecărui om în parte, ci se fixează într-un chip aproape hotărît, după valoarea pe care lucrul o capătă în schimb cu alte lucruri; judecata lui stătea neschimbată. — „Dar atunci, bade Ghiță, românul cînd are mălai de prisos trebuie să-l vîndă pe nimic, și cînd îi lipsește trebuie să-l cumpere scump.“ — „Dar cum altfel crezi că se întîmplă? Cînd mălaiul este în belșug, îl duc românii cu sacu' la tîrg, de cumpără cercei pentru neveste; iar cînd nu este, se îndatorează pînă dă și cenușa din vatră.“

Nu relatez mai departe conversația mea cu badea Ghiță. Cititorul o poate reîncepe și continua oricînd, căci un badea Ghiță se găsește pretutindeni sub șuba unui țăran...

5. — Românul consumător este încă și mai interesant. Economiștii și oamenii noștri de stat s-au oprit cu drag asupră-i: Pentru a lui îndreptare s-au scris atîtea volume și s-au rostit nesfîrșite discursuri. „Nu avem spiritul de economie." „Cheltuim și ce n-avem." „Sîntem *juisori* de azi pe mîine." Și alte mai multe calificative, din nenorocire, mai drepte unele ca altele. „Pe român îl roade banu' în pungă pînă ce-l cheltuiește", mi-au spus atîția, și m-am convins eu însumi din cele ce am văzut. Nicăieri ca la noi o risipă mai nesocotită. Sute de milioane de lei s-au ridicat de pe la diferitele credite și s-au spulberat de compatrioții noștri în mai puțin de 50 ani. Hotelierii din Nisa, modistele și grizetele din Paris păstrează încă și vor păstra multă vreme o frumoasă amintire acestor generoși consumatori. — „Este o observație pe care am făcut-o de mult — îmi destăinuia directorul unei școale comerciale — asupra felului cum românul se angajază într-o activitate comercială. Pe cînd străinul începe cu puțin și evită orice cheltuială care nu-i este indispensabilă, compatrioții noștri, din contră, au nevoie de mult și nu ezită de la orice cheltuială, mai ales cînd este vorba de fastul extern. Am avut un tînăr care, acum de curînd, a absolvit școala comercială și care a avut norocul să ia, chiar în apropiere, o moșie cu arendă pe zece ani, pe preț potrivit. La ce crezi că s-a gîndit mai întîi, intrînd în moșie? Ascultă. Și-a reparat radical casa, care era încă destul de prezentabilă; și-a instalat cai și trăsură de lux; a dat jos magaziile, cari mai puteau dura cel puțin trei ani, și și-a angajat lucrători să-i facă altele; a cheltuit o mie de lei cu reparația fîntînei din drumul ce trece pe moșie, pentru ca oamenii călători să știe că de acum nainte e un alt arendaș; și-a cumpărat mobile, și mai ales un birou care ar putea să figureze în contuarul unui milionar; apoi registre, atît de multe, că are să mai lase cîteva nescrise și celui ce va veni după dînsul la moșie. Și trebuie să știi că tînărul acesta era dintre cei mai ordonați și mai silitori din cîți aveam în școală. Nu-l mai recunosc, cum nu mai recunosc, de altfel, pe atîția alții. Cît sînt în școală, tinerii aceștia par așa de docili, că n-ai crede că vreodată să-ți iese din sfaturi; dar, după ce părăsesc școala, se schimbă. Noi, profesorii, ne uităm după ei cum se va fi uitînd cloșca rămasă pe marginea bălții după puii de rață... Sfaturile din școală rămîn nimic; ei se duc după croiala pe care le-a dat-o natura." Aceeași observație mi-au repetat-o în nenumărate rînduri și alții. Pretutindeni am întîlnit plîngerea că școala nu împlîntă destul de adînc în sufletul copilului spiritul de economie. Un bătrîn, fost profesor și deputat din Bîrlad, care n-a contenit în tot cursul vieții sale să sprijine pe tinerii români destinați comerțului, îmi spunea cu amărăciune acum cîțiva ani; „Dacă pe străini i-aș fi ajutat numai pe jumătate din cît am ajutat pe români, aș avea astăzi în Bîrlad 100 negustori făcuți de mine; pe cînd așa, am numai cinci". — „Dacă fabrica d-lui X n-ar fi avut atîtea freuri de instalațiuni, și dacă cheltuielile personale ale stăpînului ar fi fost mai limitate... fabrica ar fi mers." Nu numesc pe domnul X,

fiindcă el are un nume în București, un alt nume în Iași și altul în Ploiești... El este românul stăpîn de fabrică, în genere. Încearcă însă de întreabă pe acești cheltuitori asupra principiilor după care un comerciant trebuie să se conducă, și atunci vei avea surpriza cea mai neașteptată. Toți acești generoși consumatori sînt perfect încredințați că urmează după principiile de economie învățate în școală. Sînt ei niște prefăcuți ? Nu. Sînt oamenii ce imai sinceri din lume. Numai că pentru a înțelege această sinceritate a lor trebuie să lași la o parte vorbele, cari nu oglindesc din sufletul lor decît o mică parte, aceea de împrumut, și să te scobori în adîncul sufletului lor inconștient. Atunci surpriza dispare, și consumatorul român îți apare ca o ființă logică cu sine însăși. Atunci regăsești, sub haina românului de oraș, „om de afaceri modern", pe vechiul păstor și agricultor primitiv, pe acei strămoși cari timp de veacuri n-au înțeles averea decît în lucruri cari se văd; cari n-au știut de bani și de credit, ci de locuințe încăpătoare, de vite numeroase și de moșii întinse.[94] Atunci înțelegi pentru ce vlăstarele acelor strămoși, desrădăcinate din mediul lor natural și aruncate în vîrtejul comerțului european, se joacă cu împrumuturile la credit, se prind și se îneacă în numeroasele obligațiuni ce subscriu, cum se prinde musca în pînza de păianjen. Atunci el, consumatorul român, îți devine simpatic; el îți apare ca singurul element sincer în mijlocul atîtor instituțiuni de credit, cari față de dînsul sînt ca niște curse așezate la pîndă pentru a-i specula *nepregătirea*.

Pe umerii acestui consumator — simpatic și natural de altfel în mediul lui — au ridicat politicianii noștri din a doua jumătate a secolului trecut o constituțiune politică ultraliberală. Acest nevinovat *consumator*, care în afacerile lui personale n-a ajuns încă a stabili o distanță convenabilă între porunca instinctului organic și deliberarea voluntară, este chemat acum să-și dea părerea în afacerile cele mai complicate ale statului, să prevadă, să delibereze... El, care se joacă cu împrumuturile, cînd este vorba de sine, este chemat să argumenteze și să motiveze împrumuturile pe cari le va face statul ! El, vechiul păstor, deprins să-și evalueze din ochi bogăția, este chemat să țină de acum înainte locul burghezului oțelit în lupta aprigă a concurenței și priceput în valoarea banului și a creditului... Bietul păstor, pentru a face un așa de mare salt, a trebuit să-și lepede opincele obișnuite și să îmbrace cismele fermecate, despre cari basmul politicianilor îi spunea că ajută pe om să pășească peste nouă țări și nouă mări...

6. — Dar așezămintele liberale, pe cari politicianii noștri le-au copiat după acelea ce existau în apusul Europei, să fie ele oare potrivite numai popoarelor cari au în urma lor o întreagă dezvoltare economică și să nu poată fi înțelese și practicate cum se cuvine decît de cetățenii

---

[94] În oraș, românul face închirierea unei case nu pe termene împărțite matematic, bunioară pe trei luni, pe un an, începînd, indiferent, de la 1 și 15 ale lunii, ci pe termenile în care e deprins el din viața păstorească și agricolă. Astfel, el închiriază începînd de la sf. Dumitru sau de la sf. Gheorghe, date cáre corespund, una, cu intrarea vitelor în iernat, și alta, cu începerea pășunatului de vară. Viața *oamenilor de oraș* n-a putut să schimbe aceste date impuse exclusiv de interesele celor de la țară.

formați la munca disciplinată și prevăzătoare? În majoritatea cazurilor, da; atari așezăminte nu au o actualitate efectivă în sufletul unui popor pe cît timp ele nu sînt susținute de vechi și solide deprinderi cîștigate în lupta economică. Sînt însă și excepțiuni. Lupta economică este o bună școală pentru întărirea și disciplinarea sufletului, dar nu și unica. Alături de ea este o școală tot așa de bună și de efectivă, aceea a religiunei și a moralei. Sînt popoare cari, înainte de a avea o dezvoltare economică, au înțeles și practicat libertatea politică pe baza numai a culturei lor religioase și morale. Dezvoltarea lor economică a venit în urmă, ca o consecință a culturei religioase. Un exemplu strălucit în această privință ni-l oferă America de Nord.

Primele colonii europene stabilite la începutul secolului al XVII-lea în America de Nord au fost congregațiuni religioase.[95] Ele erau formate din persoane persecutate de biserica Angliei, din suflete pioase cari căutau, dincolo de ocean, liniștea și fericirea pe cari nu le găseau în patria mumă. Pe pămîntul virgin al Americei, acești coloniști, lipsiți în mare parte de mijloace materiale, veneau cu convingerea că vor izbuti să constituie o nouă societate, mai pură și mai frățească decît bătrîna societate pe care ei, crezînd-o conruptă, o părăseau. Evanghelia fu singura avere care-i întovărăși pe drum; ea era săpată în însăși inimele lor. Dintr-însa scoaseră ei precepte pentru conduita practică; dintr-însa, legile civile și politice. Certurile dogmatice trecură pe al doilea plan; aproape se stinseră. Cu intrarea pe noul continent, un nou spirit animă pe pioșii coloniști veniți din Europa. Ei se deprinseră a vedea în creștinism o morală pentru viața practică, iar în preoți, pe guvernatorii lor civili. Curiozitatea dogmatică făcu loc unui misticism social, cu ajutorul căruia se întări solidaritatea între membrii congregațiunilor. Ordinea socială se fundă pe baza culturei religioase, pe cuvîntul lui Dumnezeu. Cu această ordine se impuse de sine și libertatea politică, ca o consecință firească. Și astfel, pe cînd bătrîna Europă continua a fi divizată din cauza religiunii, la ei, dincolo de ocean, religiunea propaga pacea socială și pregătea formarea unui popor de viitor. Toate așezămintele civile și politice, pe cari acești coloniști le decretară în urmă și cari în parte serviră drept model și pentru vechiul continent, pentru ei fură ușor de cucerit, odată ce sufletele lor erau de mult formate la școala idealului moral-religios. Înțelesul libertății îl aveau americanii de mult; practica libertății se impunea de sine să urmeze. Chiar și în ceea ce privește propășirea lor economică, în cine au găsit americanii pe cei mai buni povățuitori dacă nu în însăși oamenii bisericii? Căci toți aceștia erau înainte de toate oameni de acțiune. Sărbătorile și ceasurile lungi de contemplațiune nu intrau în deprinderile lor și nici nu le recomandau ei altora. Din potrivă, povața lor a fost veșnic: munciți și prețuiți timpul. „Nu fiți mai religioși decît bunul Dumnezeu! zicea unul dintre dînșii. Înțeleptul creator al timpului a consacrat a șaptea zi pentru religiune, și aceasta e îndestul, dacă știe cineva să o întrebuințeze bine."[96] „Omul este un agent rațional, capabil de instrucțiune, inventiv; el este făcut pentru a fi în activitate. Religiunea nu are alt scop mai superior în afară de acela de a moraliza activitatea omului. Și întru cît reușește, are ea și o valoare. Religiunea aceea care se ridică deasupra acestui scop și, în loc să influențeze asupra activității omului, îl ridică pe acesta pînă la extaz și contemplațiune, adică anihilează voința și depășește moralitatea, acea religiune se ridică mai sus decît Dumnezeu însuși."[97] Potrivit acestor idei, înrădăcinate în tradițiunea bisericii americane, este natural ca rolul religiunii creștine să apară americanilor din ce în ce mai practic. Prezidentul Universității Cornell din New York, Jacob Gould Schurman, propagă printre compatrioții săi doctrina că biserica viitoare creștină va fi biserica în care se va reuni sufletește umanitatea întreagă; va fi biserica în care ritualul și dogma vor trece pe al doilea plan pentru a face loc spiritului pozitiv social...

---

[95] C.R.M. inversează raporturile reale dintre viața economică și cultura religioasă. Exemplul Americii de Nord nu ilustrează ideea autorului, care a absolutizat rolul religiei în transformările social-politice din S.U.A. (n. ed.).

7. — Biserica noastră, română, a fost și este departe de a fi, pe acest teren, o emulă a bisericei americane. Caracterul și originele ei sînt cu totul altele. Fiică a spiritului elino-iudeo-bizantin, înclinațiunile sale, dimpreună cu a tuturor bisericelor surori ortodoxe, merg de preferință spre practicarea ritualului. Acela ce caută în trecutul ei o școală de pregătire pentru cucerirea drepturilor politice și pentru concepțiunile individualiste moderne, acela își pierde timpul fără folos. Ortodoxismul în genere nu este o școală pentru viața practică. El nu impune conștiinței credinciosului realizarea în faptă a legilor morale, ci se mulțumește cu afirmarea credinței nețărmurite.[98] Vanitatea celorlalte biserici creștine — catolică și protestantă —, cari își fac o glorie din crearea instituțiunilor politice și sociale, este străină de el.[99] Ortodoxismul înțelege menirea sa într-un alt spirit. „Noi, ortodoxii, nici nu știm, nici nu cutezăm să facem paradă de operile noastre, alături de catolici, lutherani și anglicani, cari cutează și cari, trebuie să mărturisim, au și știut produce, în curs de secole, opere și instituțiuni puternice și bine conservate", scrie un bine cunoscător în această materie, C. P. Pobedonostev.[100] Apoi, continuă același scriitor și om de stat: „Deși protestanții sînt pînă acum în ceartă cu catolicii asupra significării dogmatice pe care o au operile în totalul religiunei, totuși unii și alții pun operile în fruntea religiunii. Deosebirea între ei consistă numai în aceea că, pe cînd catolicii consideră faptele ca o justificare și o mărturie a grației, protestanții, din contra, consideră operile, precum și

---

[96] John Wise, comp. Henry Bargy, *La religion dans la société aux Etats-Unis* (1902), p. 43; Émile Boutmy, *Eléments d'une psychologie politique du peuple américain* (1902), p. 257 și urm.

[97] H. Bargy, *Op. cit.*, p. 106—7; I. C. Bodley, *The catholic Democracy of America* (Baltimore).

[98] Faptele bune sau virtutea creștină sînt roduri ce răsar din credință ca dintr-un pom bun, după cum este scris: „Din roadele lor îi veți cunoaște", zice *Mărturisirea ortodoxă, tipărită cu aprobarea și binecuvîntarea Sfîntului Sinod al Sfintei Biserici Autocefale Ortodoxe Române* (1899), p. 148.

[99] „Domnul risipește sfaturile neamurilor și nesocotește cugetele popoarelor" (*Mărturisirea ortodoxă*, p. 78).

[100] *Questions religieuses, sociales et politiques* (Traduit du russe, Paris, 1897), p. 253.

întreaga religiune, dintr-un punct de vedere practic. Operile devin pentru unii și alții adevăratul scop al religiunii (am văzut mai ales cît de mult în biserica anglicană din America); ele constituiesc criteriul după care se judecă ideea religioasă și canonică, și tocmai acesta este punctul care deosebește mai mult decît orișice ideea noastră religioasă (a ortodoxilor) de aceea a lor." — „Acest principiu practic nu se manifestă niciunde cu mai multă claritate ca în biserica anglicană și în ideile pe care le are națiunea engleză asupra religiunei. El este în acord cu caracterul acestei națiuni, așa cum acest caracter a fost format de condițiunile sale istorice speciale, caracter care dirijează gîndirea și activitatea acestei națiuni spre un scop practic, și care urmărește succesul cu tenacitate și perseverență prin mijloacele cele mai repezi și mai sigure. Tendința naturală a acestui caracter a trebuit negreșit să-și aștearnă o bază morală și să-și creeze o teorie, așa că nu e de mirare să vedem acordîndu-se unor principii de morală practică sancțiunea religioasă".[101] Contra acestei tendințe, observă însă bine cunoscătorul în ale bisericii ortodoxe, fostul procuror imperial pe lîngă Sfîntul Sinod al Rusiei, acelaș Pobedonoștev: „Religiunea consacră desigur și principii de morală practică; ea învață cum cineva trebuie să trăiască și să se conducă în această lume; ea prescrie, negreșit, iubirea de muncă, cinstea, bunătatea. Dar pentru aceia cari privesc religiunea numai din punctul de vedere practic, se naște întrebarea: care să fie oare religiunea omului leneș, a omului necinstit și falș, a neorînduitului, a dezechilibratului care nu-și poate stăpîni patimile? Asemeni oameni nu pot fi și ei creștini? Oare creștin să fie numai acela care trăiește după legea morală și care o realizează pe aceasta în faptele sale? Așa ar fi logic să fie, după principiile celorlalte biserici. Dar în cazul acesta, cine nu simte o îndoială care pornește din adîncul inimii: ce să facem atunci în lume, și în biserică, cu pușcăriașii[102] și femeile decăzute, cu acești imorali cari totuși, după cuvintele lui Christ, întră cîteodată în împărăția Domnului înaintea celor drepți? De aceea, rușii — și toți ortodoxii — știu prea bine că trebuie să trăiască cineva după prescripțiile religioase; dar pentru ei esențialul, scopul credinței, nu stă în viața practică, ci în izbăvirea sufletului; ei îmbrățișează în aceeași iubire și milă religioasă pe toți muritorii deopotrivă, de la cel drept, care trăiește conform legii morale, pînă la cel din urmă răufăcător, care a dobîndit iertarea în ultimul ceas."[103] Și poate că în această credință mai apropiați de cuvîntul Evangeliului sînt rușii, adică ortodoxii. Aceasta reiese chiar din scrierile celor mai iluștri teologi ai Apusului. Astfel, în interpretarea pe care o dă Adolf Harnack creștinismului găsim următoarele: „Evangeliul are în vedere pe om numai ca suflet, căci acesta rămîne totdeauna acelaș, pe cînd omul corporal este sănătos sau bolnav, se găsește în fericire sau nenorocire, își agonisește viața prin muncă sau trăiește din bunuri moștenite. Evangeliul nu caută să întemeieze o ordine pe pămînt, ci ne spune limpede: împărăția Domnului este sus în ceruri. Aceste cuvinte exclud nu numai orice teocrație politică, pe care o vrea Papa, dar și orice putere lumească; încă mai mult: ele opresc orice amestec direct și legal al religiunei în raporturile pămîntești. Evangeliul ne spune în mod pozitiv: Orișicine vei fi tu, și în orice situație te vei afla, stăpîn sau slugă, bogat sau sărac, ai o singură obligație și o singură menire, care nu trebuiesc înfrînte niciodată, căci ele sînt la temelia tuturor celorlalte, anume: să te pregătești, cu credință și iubire, pentru împărăția lui Dumnezeu. Asupra orînduielii vieții pămîntești și asupra mijloacelor cum să servești pe aproapele tău rămîne să judeci tu singur cum vei crede mai bine. Așa a fost înțeles Evangeliul de apostolul Pavel și desigur că el nu l-a înțeles greșit. Prin urmare, liberi sîntem să luptăm și să ne străduim a da dreptate celor apăsați și a întocmai legile pămîntești după cum ne dictează conștiința și interesul pentru semenii noștri; dar pentru aceasta să nu așteptăm un ajutor direct de la Evangeliu, să nu-i cerem nimic și, înainte de toate, să nu uităm că lumea este trecătoare, nu numai cu toate plăcerile, ci și cu bunurile și orînduielile ei! Evangeliul stă deasupra preocupațiunilor lumești; el nu se îngrijește de lucruri, ci de sufletele oamenilor."[104] Biserica ortodoxă a rămas, în această cestiune, în spiritul adevărat al Evangeliului, cum de altfel a rămas ea în multe altele.

---

[101] C. P. Pobedonostzeff, *Questions religieuses, sociales et politiques*, p. 254.

[102] „Pentru că oricine ar fi el, și pentru orice faptă rea sau necinstită s-ar afla în închisoare, sîntem datori, pentru Christos Domnul nostru, să mergem să-l cercetăm și să-l mîngăiem spre a nu cădea în desnădăjduire", zice *Mărturisirea ortodoxă*, p. 137.

[103] *Op. cit.*, p. 255.

Pobedonoștev are deci dreptate să pună pe seama caracterului național al popoarelor din apusul Europei tendința lor de a identifica religiunea cu morala practică.[105] Religiunea poate fi înțeleasă și în afară de preocupațiunile de ordin practic, și am văzut cum. Ea poate evoca în sufletul omului, în afară de dispozițiunile pur altruiste, cari întemeiază interesul pentru aproapele nostru, membru al unei organizațiuni sociale, și dispozițiuni mai sublime, acelea cari tind a uni suflet cu suflet în armonia unei cetăți divine; acelea cari, făcînd abstracție de fericirea pămîntească, unifică genul omenesc întreg în aspirațiunea lui ideală spre un singur Dumnezeu.[106] În conținutul unui atare ideal religios, ordinea morală nu mai ocupă locul principal, ea nu mai este un scop, ci cel mult un mijloc, lăsat la voia aprecierii individului. Și un mijloc chiar periculos, pînă la un oarecare punct. Căci asupra lui oamenii necăzînd totdeauna de acord, ci fiecare națiune fiind natural să-l înțeleagă în mod diferit, conform firii sale proprii, din această cauză rezultă adeseori turburarea conștiinței religioase, dispute și războaie, cari fac să se îndepărteze realizarea unității eterne a genului omenesc. Religiunea trebuie să unifice pe oameni, iar nu să le dea motive de diviziune. Preocupațiunile practice însă divid, nu unifică. Ele constituiesc prin excelență germenul individualismului. Aceasta se și simte de la prima vedere în biserica Apusului. „Intrați într-un templu anglican, zice acelaș Pobedonoștev, și priviți adunarea. Ea este pioasă, e chiar solemnă, dar este înainte de toate o adunare de dame nobile și gentlemeni, fiecare avîndu-și locul său rezervat. Cei bogați și cu influență au loje deosebite și împodobite. Cînd privești la toate acestea nu te poți abține să gîndești că această adunare religioasă este numai reprezentațiunea unei societăți exclusiviste și închise, care nu admite în rîndurile sale decît oameni cumsecade. Cu toții urmăresc serviciul divin pe cărțile de rugăciune; dar fiecare își are cartea sa aparte, ca și cum fiecare ar dori să stea în fața lui Dumnezeu singur, cu individualitatea sa separată... Cum se vede că în toate aceste dispozițiuni să resfrînge istoria religioasă a acestei societăți feodale! *Nobility* și *gentry* sînt tot, ele dirijează tot, fiindcă ele posedă tot... Biserica noastră — cea ortodoxă —, din potrivă, a fost de cînd este dînsa, și a rămas pînă astăzi, biserica poporului întreg. Ceea ce este caracteristic la dînsa este spiritul de caritate și absența oricărei distincțiuni personale. Credința a susținut pînă acum poporul nostru în contra tuturor restriștilor și calamităților, și dacă poate ceva să-l fortifice și în viitor este tot credința și numai credința religioasă. Ni se obiectează că poporul nostru este ignorant, superstițios și cu tot soiul de deprinderi rele și vițioase; că preoțimea noastră este brutală, ignorantă, leneșă, umilită și că are prea puțină influență asupra poporului. Toate acestea sînt adevărate, dar ele nu sînt fenomene esențiale, ci accidentale și trecătoare. Aceste fenomene se vor schimba, mai curînd sau mai tîrziu, cînd condițiunile economice și politice vor fi mai bune. Ce rămîne însă esențialul și de domeniul spiritual? Rămîne legătura poporului cu biserica; rămîne conștiința unei comuniuni pline și desăvîrșite între toți membrii bisericii; rămîne concepțiunea pe care o are poporul că biserica este apanajul tuturor și că în sînul ei încetează orice distincțiune de persoană și castă. În biserica ortodoxă poporul intră în comuniune cu servitorii cultului, cari și ei sînt ieșiți din rîndurile celor de jos, și cari nu diferă de aceștia, nici prin moravuri, nici prin virtuți, nici chiar prin păcate!... Căci ceea ce importă, înainte de orice, este nu atît ameliorarea moravurilor, cît înălțarea sufletului; nu atît interesul de a avea temple puține și mari, cît grija de a veghea ca aspirațiunea religioasă să fie satisfăcută!»[107] Și potrivit acestui înalt înțeles pe care biserica ortodoxă îl dă religiunii creștine, fostul procuror imperial pe lîngă Sfîntul Sinod din St. Petersburg nu are destule cuvinte în cari să-și exprime admirațiunea sa pentru viața religioasă a poporului rus. „Ce mister și viața religioasă a unui popor ca al nostru, lăsat numai de capul lui, incult! Te întrebi unde să fie originile vieții sale religioase, și cînd crezi că ai ajuns la obîrșie, nu găsești nimic. Clerul nostru nu știe să predice, sau predică rar; el se mărginește la serviciul bisericei și la îndatoririle către membrii comunității; *Biblia* aproape nu există pentru el, fiindcă mulți din sînul lui nu știu măcar citi; chiar și serviciul religios se mărginește la cîteva rugăciuni cari se transmit din tată în fiu. Cîteodată, în unele ținuturi rătăcite, poporul nu pricepe nici cuvintele cari însoțesc ritul, nici rugăciunile, pe cari ei le repetă cu atîtea alterațiuni de text, încît aproape că nu mai au nici un sens. Și totuși în aceste spirite inculte a fost ridicat de cineva, nu se știe de cine, întocmai ca odinioară în vechea Atena, un templu *Zeului Necunoscut!* Pentru toți acești inculți este atît de incontestabilă ideea că există o providență care prezidă la toate fenomenele vieții, încît ei, cari n-au vorbit niciodată de Dumnezeu, ajunși la ceasul morții, deschid acestui Dumnezeu brațele ca la un oaspete bine cunoscut și de mult așteptat. Ei își dau, în strictul înțeles al cuvîntului, sufletele lor lui Dumnezeu." [108]

---

[104] A. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), p. 73.

[105] „Este caracteristic pentru felul cum se pune problema religioasă, în ultimul timp (la popoarele apusene), că discuțiunea privește mai mult valoarea religiunei însăși, și nu veracitatea învățăturilor religioase în parte. Aceasta din cauză că se presupune că esențial în religiune este tocmai influența practică a acesteia asupra vieții omenești." (H. Höffding, *Religionsphilosophie* Leipzig, 1901, p. 299).

[106] „Fiindcă Iisus Christos n-a întemeiat biserica sa pe oameni, ci pre sine însuși și pe dumnezeiasca lui învățătură" (*Mărturisirea ortodoxă*, p. 84).

---

[107] *Op. cit.*, p. 264 și 270.

De netăgăduit, concepția pe care o are biserica ortodoxă despre ceea ce trebuie să fie viața religioasă este sublimă. Ea se apropie în tot cazul mai mult de concepția pe care o avea și creștinismul primitiv. Este adevărat că în fapt ea se realizează foarte greu, aproape deloc. Cuvintele de laudă ale lui Pobedonoștev se explică în mare parte prin înalta situațiune politică a acestuia. Condițiunile de existență a popoarelor se împacă foarte rar cu posibilitatea ei. Din experiența istorică de pînă acum a omenirii, am putea chiar restrînge această posibilitate numai la două cazuri. Întîi, cînd asperitățile luptei economice și sociale sînt cu totul reduse, și membrii societății, liberați de grijile materiale, trăiesc într-un perfect comunism, așa cum pare a fi fost cazul în monăstirile evului mediu; și al doilea, cînd sufletele credincioșilor sînt așa de sugestionate de ideea judecății supreme, „a venirii Împărăției Domnului", încît orice alte gînduri și preocupațiuni sînt înlăturate dintr-însele ca vremelnice, așa cum a fost cazul cu primii creștini. [109] Dar nici unul din aceste două cazuri nu pare a mai fi probabil astăzi. Biserica ortodoxă a împrumutat creștinismului primitiv o concepție greu de realizat; o concepție care era potrivită unor alte timpuri, cari, din nenorocire, nu se pot repeta. Bisericile Apusului s-au depărtat de la adevărata concepție a Evangeliului, este adevărat; în schimb însă ele au făcut din creștinism un element real de cultură, din care a profitat apoi societatea. [110] Sau, mai exact vorbind, popoarele din răsăritul Europii n-au avut în sufletele lor acea tendință naturală de a se preocupa de problemele moralei practice, cum au avut-o popoarele din apusul Europii; de aceea, la ele, evoluțiunea creștnismului s-a oprit la faza în care acesta era cînd a fost întîia oară răspîndit, pe cînd la popoarele din apusul Europii el s-a transformat. Catolicii și mai ales protestanții au ajuns treptat să înlocuiască idealul creștinismului primitiv printr-un ideal de organizațiune socială, și astfel au introdus în conținutul credinței religioase preocupațiuni de ordin practic pe cari Christ nu le a avut, pe cînd ortodoxii au păstrat vechiul ideal, acela după care se conformaseră viețele de contemplațiune și ascetism ale călugărilor de odinioară. [111]

Din această cauză ortodoxismul în genere nu este o școală pentru viața practică. Potrivit altor timpuri, el n-a avut în sine fermentul acela care aiurea a pregătit în sufletul credincioșilor aspirațiunile la o soartă mai bună pe pămînt și care a dat îndemnuri pentru reforme politice sau sociale.[112] Despre el nu se poate zice — cum se zice despre protestantism, bunioară —, că a înrădăcinat în conştiinţele oamenilor intransigenţa pentru anumite opiniuni politice. El n-a ascuţit dialectica nici unui orator popular, nici n-a întărit convingerea vreunui retrograd. Ortodoxismul s-a menţinut în sfera sublimă a cuvintelor Mîntuitorului: „Împărăţia mea nu este pe acest pămînt". „Daţi cezarului ce este al cezarului şi lui Dumnezeu ce este a lui Dumnezeu"... Popoarele ortodoxe, întrucît din faptul primirei ortodoxismului se poate trage o concluzie asupra caracterului lor naţional, sînt mai transigente asupra drepturilor politice. Crucea ortodoxă luminează admirabil calea spre ceruri, dar lasă prea în umbră pe aceea de pe pămînt...

---

[108] *Op. cit.*, p. 154.

[109] H. Höffding, *Religionsphilosophie* (1901), p. 324.

[110] Zwingli și Calvin au încercat direct reforma socială pe baza reformei religioase.

[111] Asupra transformărilor prin cari a trecut creștinismul în Apus, a se vedea importanta lucrare a lui Kurt Breysig, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, II (1901).

Învederat însă că ortodoxismul în forma această ideală nu se practică de nici un popor. Căci nu există popor care să renunţe cu desăvîrşire la propriile lui tradiţii şi instincte, ieşite din legătura pe care o are cu viaţa pămîntească. Misterul vieţii religioase, despre care vorbeşte Pobedonoşţev, nu se menţine cu atîta curăţenie la poporul rus şi la nici un popor din orientul Europii; el este prea eteric pentru a fi priceput şi păstrat neatins. Biserica ortodoxă n-a putut să suprime tendinţele proprii sufleteşti ale fiecărui popor; dar ea a ştiut numai să le devieze pe acestea într-o altă direcţiune de cum ar fi făcut-o bisericile din apusul Europii. Şi în aceasta stă marea sa importanţă istorică. Cu direcţiunea dată de dînsa ea a venit în folosul popoarelor credincioase. Biserica ortodoxă a adus pace şi mîngîiere acolo unde biserica Apusului ar fi adus război şi vrajbă. Ea a fost o adevărată providenţă pentru popoarele din orientul Europii.

În adevăr, ce ar fi putut fi mai învrăjbitor pentru sufletul popoarelor din această parte a Europii decît tocmai ideea de organizaţie şi ierarhie politică pe care o cultivau prin spiritul lor bisericile din Apus? Ce ar fi putut să dezbine mai mult sufletele popoarelor din răsăritul Europii, deja atît de dezbinate ele prin origina lor etnică, decît tocmai ideile de reformă politică cari au izbutit aiurea şi cari au contribuit la constituirea reformei protestante?

Direcţiunea pe care o aduceau cu dînsele bisericile din apusul Europii, cu preocupările lor de organizare socială şi politică, era binevenită la nişte popoare cari moşteneau admirabila organizare politică a poporului roman şi cari erau constituite din elemente etnice nu prea îndepărtate; în orientul Europii însă ea ar fi fost dezastruoasă. La popoarele din această parte a Europii găsim că predomină spiritul şi cultura unui popor care n-a ştiut niciodată în trecutul său să-şi întregească o unitate politică; anume a poporului grec; iar în constituţia lor etnică, o deosebire incalculabilă de la elementele cele mai nobile ale rasei ariene, pînă la cele mai tîmpite ale rasei mongole. Ce ideal social şi politic s-ar fi putut propaga aci de către biserică? Care tip de organizaţie şi ierarhie socială n-ar fi aţîţat aci urile de rasă; n-ar fi trezit din adîncimea lor poftele şi instinctele atavice? În ţările din apusul Europii era cu totul altfel. Aci biserica găsea, pe lîngă sprijinul pe care i-l da ca moștenire cultura veche și solidă romană, dar și un element din cale afară de predispus organizării politice și sociale, pe barbarul german. Pe cînd, în orientul Europii, ce găsea oare biserica creștină? Nici cultură, nici element comparabil elementului german, ci haosul popoarelor! Pentru acest haos trebuia totuși făurită o concepție religioasă care să facă a pătrunde în sufletele popoarelor exemplul și perceptele lui Christ. Trebuia o concepție accesibilă mulțimii inculte și eterogene, o concepție simplă și totuși majestoasă pentru a întreține sentimentul religios; o concepție care să se exteriorizeze ușor și deci să se propage prin imitațiune. Și tocmai pe aceasta o dete biserica ortodoxă.

---

[112] „Sînt fericiţi aceia cari sufăr necaz de la cei mari şi puternici ai lumei, precum şi cei cari s-ar lipsi fără dreptate şi fără de nici un cuvînt de bunurile lor. Şi cei ce se află într-o asemenea stare nu trebuie să dorească răzbunare, ci în amărăciunea inimii lor şi cu lacrimi să se roage, ca să îmblînzească pe Dumnezeu, punîndu-şi toată nădejdea şi încrederea în îndurarea lui Dumnezeu." (*Mărturisirea ortodoxă*, p. 132).

8. — Din menirea ce a avut-o ea de realizat putem înțelege rostul doctrinelor sale constitutive și putem răspunde criticilor ce i s-au adus.

S-a zis că ea dă o prea mare importanță cultului extern, ritualului, și încătușează în chip prea tiranic conștiințele credincioșilor. „Să luăm aminte — spune *Mărturisirea ortodoxă* — că cel ce se pocăiește să fie creștin de credință ortodoxă și sobornicească; fiindcă pocăința fără de credința cea adevărată nu este pocăință și nici bine primită la Dumnezeu.“ Supunerea către biserică este impusă înaintea tuturor legăturilor de familie și de neam: „Iar dacă nici de biserică nu va asculta, să-ți fie ție ca un păgîn și vameș“.

Dar oare această exagerare a cultului extern și acest exclusivism al supremației bisericii nu au fost ele tocmai cele mai eficace mijloace educative pentru popoarele din orientul Europii? Cum altfel, dacă nu prin cultul extern, această școală minunat de bună pentru pregătirea sufletelor inculte, s-ar fi putut ajunge a se pune temelia unei unități religioase? Cum altfel s-ar fi recunoscut și continuat, în mijlocul celor mai înapoiate credințe păgînești, lumina înălțătoare a învățăturei lui Christ? Cum altfel dacă nu prin majestatea cultului extern s-ar fi putut prinde, dirija și apoi contopi în creștinism curentul atîtor superstiții și credințe, în care se agita sufletul acelui haos de popoare? Apoi exclusiva supremație a bisericii nu era ea oare mijlocul cel mai eficace pentru a pune capăt dușmăniei atîtor seminții cari veneau din origini diferite? Cum s-ar fi putut constitui altfel, dacă nu sub această supremație tiranică, unitățile naționale pe cari le avem astăzi în răsăritul Europii — Rusia, bunioară? Îndrumarea spre instituțiuni și drepturi politice ar fi fost dizolvantul cel mai puternic ce se putea arunca în mijlocul popoarelor ortodoxe. Căci nu este un moment mai critic pentru unitatea unui popor decît momentul în care diferitele sale elemente etnice sunt chemate să-și determine o pozițiune pe treptele ierarhiei sociale. Atunci ies la suprafață vechile instincte de dușmănie între rase; atunci se întrevăd abisurile ce despart semințiile omenești unele de altele. A fost cu adevărat mîntuitoare pentru popoarele din răsăritul Europii biserica aceea care a zis: „Iar dacă de biserică nu va asculta, să-ți fie ție ca un păgîn și vameș.“

E drept că noi, românii de astăzi, suntem întrucîtva nedreptățiți de această supremație tiranică. Foștii noștri compatrioți din Basarabia s-au rupt încetul cu încetul de noi, mîngîiați că au rămas în sînul ortodoxismului: iar conaționalii din Macedonia, fiind prea apropiați de biserica elină, nu ne-au înțeles și nu ne prea înțeleg aspirațiunile... Dar aceste neajunsuri sînt mici pe lîngă binefacerile pe care biserica ni le-a dat în trecut. Dacă astăzi sîntem într-o unitate politică — și atîți cîți sîntem —, apoi aceasta se datorește în primul rînd bisericii ortodoxe.[113] Grație ei diferitele elemente etnice cari au cutreierat această țară — și în primul rînd slavii și bulgarii — nu s-au întărit în instituțiuni și drepturi imprescriptibile, ci s-au contopit în valul din ce în ce crescînd al românismului; grație acestei biserici a fost cu putință să ieșim de sub atîtea influențe streine, fără ca sufletul nostru să fie prea profund atins. Vai, dacă monahii greci ar fi imitat pe monahii occidentali sau pe preoții protestanți! Cît de schimbată ar fi firea noastră astăzi, după influența de secole a acestui element străin!

Apoi formalismul extern și prea mecanic făcut al cultului ortodox e drept că îndepărtează pe cîteva suflete delicate de la însăși practica religiunii. Acest formalism pare unora prea covîrșitor față de emoțiunea religioasă, care ar trebui să fie păstrată cît mai în evidență. Forma acoperă prea mult fondul!

Dar cît de binefăcător este totuși acest formalism pentru imensa majoritate a poporului nostru! Cît de potrivit este el pentru sufletul acestuia! Numai cei cari îl simt în acțiune îi înțeleg rostul și îl apreciază. Căci pentru înțelegerea lui nu e nevoie de multe argumentări abstracte, cari mai adesea te rătăcesc decît te îndreaptă, ci un singur caz viu, la care să asiști și care să-ți străbată sufletul. Unul singur te convinge. Iată acela care m-a convins pe mine.

Eram acum cîțiva ani în satul meu natal, un sat din județul Mehedinți. Se culegea porumbul, și eu venisem pentru a primi partea de dijmă.Obiceiul locului este ca dijmuitul să se facă, pe cît se poate, la toți țăranii deodată, aceasta pentru ca ei să se controleze reciproc, și, indirect, din controlul lor, să aibă și proprietarul o garanție mai mult. În prima zi dar, aproape fără escepție, tot ce este țăran mai răsărit, adică tot țăranul care are car și boi, se prezintă pe cîmp. Și așa se întîmplă și atunci. Între țăranii din prima zi însă, constatai cu mirare lipsa unui vechi cunoscut al meu, muncitor robust și vrednic, și al cărui fiu îmi fusese servitor devotat și camarad de copilărie. — „Dar unde este Alexandru, oameni buni!" — „Hei, domnule, mare nenorocire pe sufletul lui! Stă să-i moară copilul." — „Pătru?" — „Pătru. Singurul copil ce-l avea la bătrînețe." — „Credinciosul meu Pătru?" — După o jumătate de oră eram lîngă casa nenorocitului țăran.

---

[113] Biserica ortodoxă a avut un rol important în păstrarea ființei poporului în condițiile expansiunii Imperiului otoman. Ea a avut, de asemenea, un rol deosebit în dezvoltarea culturii în perioada feudalismului. În secolele XV—XVI, în literatura slavo-română se intensifică, de pildă, manifestările literar-religioase datorate lui Filotei, Nicodim și Grigore Țamblac; în aceeași perioadă circulă, la noi, literatura patristică, opere ale lui Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Efrem Sirul, Teofilact de Ohrida. Din secolul al XV-lea și următoarele sînt cunoscute peste 2000 de manuscrise slave, traduceri de lucrări religioase bizantine, romane pseudo-istorice etc. În aceeași perioadă apar cronici românești în limba slavonă, de factură religioasă, majoritatea lor extrăgîndu-se din cronica lui Ștefan cel Mare. În secolul al XVI-lea apar, pe lîngă mănăstiri sau la curțile unor domnitori, primele manifestări literare în limba română; se introduce, de asemenea, tiparul. Elaborarea *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, tipărirea *Catehismului românesc* (1544), a *Tetraevanghelului slav* (1546) și a *Tetraevanghelului slavo-român* (1551—1553) (toate acestea de către Filip Moldoveanul), ori a *Liturghierului*, *Apostolului*, *Cazaniei* etc. de către Coresi au contribuit, efectiv, la formarea și dezvoltarea limbii literare ca și, în genere, la progresul culturii pe teritoriul țării noastre.

Lucrările cronicarilor, și, îndeosebi, opera lui D. Cantemir, deși nu total eliberate de ideologia religioasă, marchează începutul dislocării acesteia și al secularizării culturii noastre (n. ed.).

Bocetele cari se auzeau din depărtare îmi anunțau că sărmanul Petru se sfîrșise. Dar între aceste bocete se amesteca și un răget, așa de fioros, că la început nu-mi venea să cred că iese dintr-un piept omenesc. Cînd ajunsei în ograda casei, văzui un spectacol pe care nu-l voi uita în toată viața mea. Cinci oameni se luptau ca să țină în loc pe un bătrîn, care, avînd cămașa ruptă, ochii holbați și figura zgîriată pînă la sînge, scotea din pieptu-i răgetul fioros pe care îl auzisem, și voia să se arunce asupra cadavrului ce sta întins pe patul din tinda casei. Nefericitul tată nu voia să-și lase copilul. În tot timpul nopții îl ținuse încleștat în brațele sale pentru a-l apăra de moarte. Și acum, din zorile zilei, de cînd la țipetele femeilor veniseră vecinii, se continua această luptă disperată. Judecata bătrînului dispăruse: nici o vorbă de mîngîiere nu-l mai putea atinge. Durerea făcuse din el o fiară. Cu toate fibrele corpului încordate, el se zvîrcolea în mijlocul celor cinci oameni. Vocea lui își pierduse timbrul omenesc.

Se va prăpădi și el, nefericitul, gîndeam eu, și nu vom putea să-i fim de nici un ajutor... Dar, iată, vine popa, și acesta aduse mîngîierea trebuincioasă pe care nu i-o putuse da nimeni. În cuvinte? Doamne! Dar ce cuvinte ar fi știut să rostească el, bătrînul popă, simplu ca și toți ceilalți țărani cari steteau acum în jurul mortului?... Încrederea în persoana sa nu merge pînă într-atît încît să încerce prin cuvinte de-ale sale proprii să aducă mîngîiere nenorociților. El o invoacă numai de la cel-atotputernic. Deschise cartea de rugăciune și începu slujba divină. Și atunci văzui ca prin farmec o transformare subită operîndu-se în jurul meu. De la primele tămîieri cu cădelnița, disperata luptă încetă, și nefericitul tată, smerit ca un copil, îngenunchie lîngă trupul mortului. Fiara de adineaori se dedea învinsă. Liniștea sufletului își recăpătă cu încetul stăpînirea asupra fibrelor încordate ale corpului. Deprinderile bune se treziră și deteră tărie celui izbit de soartă. Căci slujba mortuară — o știe fiecare țăran — se cuvine a nu fi turburată. Prin ea se încheie verigile acelui lanț care leagă sufletul celui ce moare acum cu sufletele celor ce vor muri în viitor. La ea trebuie să ia parte cu dragoste tot creștinul, și cei de aproape, mai ales, să îngrijească a se săvîrși după toate obiceiurile. Fiecare gest, fiecare mișcare care se săvîrșește acum sînt repetarea gestului și a mișcării cari au însoțit slujba de înmormîntare a strămoșilor și vor însoți pe aceea a nepoților.

Ele sunt ordonate de însuși Dumnezeu, căci numai Dumnezeu poate să cuprindă în mintea sa șirul nesfîrșit de veacuri, și numai prin gesturile și mișcările ordonate de el pot intra în comuniune sufletele unui neam întreg.[114] Și, instinctiv, fiecare țăran din jurul mortului își găsi o ocupațiune. Iată și pe nenorocitul tată ridicîndu-se și asociindu-se la ceilalți. Sfintele obiceiuri au să fie păzite; căci el, nefericitul tată, va purta grijă de toate. Îl va duce pe iubitul său Pătru la mormînt, și acolo va plînge, dar durerea sa va fi îngrădită și calmată de cuviința pe care o impun obiceiurile. La o săptămînă, la două săptămîni, la trei, la șase, la un an, el se va regăsi cu aceeași cuviință și același ceremonial lîngă groapa ce a săpat, și în toate aceste ocazii el va căuta societatea oamenilor pentru a-i împărți din pomana mortului.

---

[114] Eroarea trebuie înțeleasă în contextul ei; de altfel, C.R.M. nu acordă funcții creatoare lui Dumnezeu; în viziunea sa, Dumnezeu nu este o realitate transcendentă și omnipotentă, ci o creație a omului (n. ed.).

Doamne, care alt mijloc ar fi putut să dea sărmanului meu Alexandru mîngîierea de care el avea atîta nevoie? Care alt mijloc l-ar fi putut reda lumii cu nădejdea în suflet și cu dragostea pentru semenii săi?

Din acea zi am înțeles misterul cultului ortodox. Din acea zi am alungat din mintea mea toate gîndurile sceptice pe cari le adunasem din cele văzute în țările streine, și de aci înainte am ascultat cu adînc respect slujba însoțită de atît formalism a acelei biserici din care se revarsă o influență atît de binefăcătoare asupra neamului meu întreg.[115]

9. — Dacă este adevărat că fiecare popor adoptă concepțiunea religioasă care corespunde mai just instinctelor sale profunde — afirmare care reiese din toate cercetările antropologice făcute pînă acum de către oamenii de știință —, atunci singura concluzie care se poate trage din reflecțiunile de mai sus este următoarea:

Poporul român, care a adoptat în mod liber și a luptat ca să păstreze concepția religioasă a bisericii ortodoxe, a manifestat prin aceasta că în instinctele sale profunde el diferă de popoarele din apusul Europii. El a preferat un cler care să se țină departe de organizarea politică a țării,[116] și o interpretare a Evangheliei care se apropie de interpretarea pe care o dedeau primii părinți ai bisericii creștine. El a voit ca preocupațiunile de morală practică să fie bine deosebite de preocupațiunile pur religioase, pentru ca astfel cele dintîi să nu fie propagate de pe înălțimea amvonului și să mărească discordia în societate. Poporul nostru a preferat și iubit apoi biserica ortodoxă pentru cultul său extern, fiindcă mai întîi acest cult i-a înlesnit lui trecerea de la religiunea politeistă romană la cea creștină și, al doilea, fiindcă el a corespuns mai bine stărei sale sufletești. O biserică alta, avînd un cler cu aspirațiuni de organizațiune socială și un cult mai abstract, ar fi fost pentru el o îndoită nenorocire. Clerul ar fi întreținut diviziunea politică, iară cultul cel prea abstract ar fi fost cea mai însemnată piedică pentru lățirea însăși a creștinismului. De aceea poporul român a mers din instinct înspre biserica ortodoxă.

Dar înlăuntrul poporului au fost și excepțiuni! Negreșit. Instinctul poporului nu implică o absolută identitate de judecată în conștiința tuturor indivizilor din cari este compus poporul român. Individul poate avea uneori și o tendință contrară neamului său, din cauză că judecata sa, neputînd să cuprindă infinita varietate a motivelor vieții sociale, este fatal constrînsă să se conducă după motive proprii individuale, să argumenteze altfel de cum au argumentat cei dinaintea sa. Instinctul poporului însă este rezultatul ce a rămas după ce s-au eliminat diferențele individuale din mii și milioane de acte de judecată ce s-au petrecut în mii și milioane de capete diferite. El corespunde interesului obștesc, pe cînd judecata individului corespunde interesului individual. De aceea, cu toate că biserica ortodoxă a fost neclintit conducătoarea sufletească a românilor, n-au lipsit însă indivizi români cari să judece în anumite cestiuni altfel de cum este potrivit unui ortodox să judece. S-au putut găsi indivizi cari să prefere cultul bisericei catolice înaintea celui ortodox; alții cari să prefere reducerea cu desăvîrșire a cultului extern și să le placă pentru aceea biserica reformată; în sfîrșit, alții cari să nu găsească pentru sufletul lor o deplină satisfacție în idealul cam ascet al vieții creștinilor primitivi, și pe care l-a adoptat biserica ortodoxă, și prin urmare să dorească o întrupare a puterii divine în legi și instituțiuni liberale, să facă din Dumnezeu un fel de răzvrătitor politic. În categoria acestor din urmă pare a fi fost și preotul Radu Șapcă, care a rostit — dacă nu va fi citit de pe foițe scrise de alții — rugăciunea de îmbărbătare pentru revoluționarii adunați la Islaz în 9 iunie 1848. „Dumnezeule al luminii — zicea acest preot ortodox —, tu ai înălțat stîlpul de foc care a călăuzit pe Moise în pustie. Zi, Doamne, ca îngerul sfătuitor de bine să coboare în mijlocul nostru și să ne călăuzească pe căile tale. Binecuvintează din înaltul cerului stindardele noastre încununate de crucea fiului tău preaiubit; fă-le să fîlfîie pe calea bunei orînduieli și adevăratei glorii... Tu ești același Dumnezeu: biruința și libertatea sunt în mîinile tale; izbăvește și mîntuie pe tot omul care suferă; ridică și însuflețește pe acest popor care moare ca să facă să trăiască pe apăsătorii săi. Scapă-l de abuzurile cari se fac cu așezămintele și chiar cu virtuțile sale; izbăvește-l de abuzul clăcii, de ticăloasa iobăgie pe care n-au cunoscut-o părinții noștri, de podvada drumurilor și a șoselelor." [117]

---

[115] Repudiată ca ontologie eronată, religia este admisă de C.R.M. în ipostaza ei morală (n. ed.).

[116] C.R.M. a admis rolul politic al bisericii, dar nu și al clerului. Contradicția este evidentă (n. ed.).

Negreșit, iarăși, că instinctul unui popor nu este absolut invariabil. El se poate modifica treptat, prin acumularea diferențierilor produse de indivizi. Judecata individului, în mod imperceptibil, dar totuși sigur, abate încetul cu încetul sufletul poporului din vechea sa cale, și-l îndreaptă pe o cale nouă. Nu este deci imposibil ca prin idei și tendințe noi individuale să se abată din calea sa de pînă aci și instinctul poporului român.

Dar în cazul de față această abatere pare puțin probabilă. Rugăciunea cu tendințe americane a preotului Radu Șapcă, de la Izlaz, n-a găsit imitatori în rîndurile clerului nostru, iar ea, izolată, este prea neînsemnată ca să turbure direcția urmată de biserica noastră timp de atîtea secole. Ea rămîne ca un fapt accidental, produs al unei inteligenți puțin rezistentă la sugestiunile din afară, așa cum pare a fi fost inteligențile, mai toate, a celor ce formau cortegiul politicianilor de la 1848. [118]

---

[117] *Anul 1848 în Principatele Române. Acte și documente publicate cu ajutorul comitetului pentru ridicarea monumentului lui I. C. Brătianu*, tomul I, p. 480

[118] Poziția „junimistă" a lui C.R.M. față de revoluția de la 1848 l-a împiedicat să observe conținutul social-politic al cuvîntării preotului Șapcă. „Rugăciunea" lui Radu Șapcă nu a fost, cum crede autorul, un fapt accidental,

De altfel, acești politicieni nici n-au apelat mai departe la cooperațiunea bisericei. Ei au impus legile și instituțiunile Apusului pe cale legislativă, fără a se îngriji de pregătirea serioasă a unei opiniuni publice care să le înțeleagă și să le susțină.[119]

În special rolul bisericii ei l-au neglijat cu desăvîrșire. Propaganda lor n-a alunecat niciodată pe terenul religios. Preoții noștri n-au fost solicitați să adapteze textele Evangeliei la noile întocmiri economice și politice ale timpului, cum au fost și sînt solicitați, bunioară, în Germania preoții lutherani.[120]

Ei au fost lăsați liniștiți la cărțile lor. Politicianii i-au uitat, ori s-au prefăcut că-i uită. Și pentru care rațiune? Una foarte simplă, adorabil de simplă, ca tot ce vine de la 1848!

Politicianii noștri și-au făcut studiile — adică un an, doi ani de drept sau de inginerie — la Paris, și acolo, de la 1848 mai ales, s-a vorbit și se vorbește de pericolul clericalismului! În Franța clericalismul e socotit ca un pericol; atîta le-a fost și lor deajuns. Judecata lor a mers drept și repede la concluzia: în orice timp și în orice țară, fie la Răsărit sau la Apus, clericalismul este un pericol! Fără a mai cumpăni motivele cari au adus această situațiune în Franța și fără a mai cerceta dacă este vreo analogie între poporul francez după 1848 și între poporul român, programul politicianilor era fixat. La o parte cu religiunea, căci ea întunecă conștiința poporului! Nu ridicați clerul, căci el este dușmanul înnăscut al libertăților publice și cu deosebire al socialismului și al republicanismului, cari — după judecata cea *matură a pruncului român din 1848* — erau negreșit cele două cerințe imediate ale societății românești!

Potrivit acestui program nu se întreprinse nimic pentru a ameliora pozițiunea materială și sufletească a preotului. Acesta fu dat uitării. În România — țara cea dulce a libertăților — nu se putea găsi guvernul care să cuteze a încălzi la sînul său șarpele clericalismului. Lăsați-l pe preot să înghețe — sau, în cuvintele cari i se atribuie lui I. C. Brătianu: Lăsați-l desculț și în sărăcie, căci sărăcia lui ne garantează nouă emanciparea poporului!...[121] Negreșit, aceste adînci

---

sau cu tendințe americane, ci a exprimat, în formă religioasă, protestul maselor împotriva exploatării feudale și dorința lor de dreptate și egalitate socială. Fenomenul nu a fost defel izolat în istoria României. Bogomilii, încă din secolul al IX-lea, au contestat exploatarea feudală prin recursul la forma religioasă; husitismul, la rîndul său, a îmbrăcat în veșmînt religios aspirații sociale ale maselor populare. În secolele XV, XVI, XVII și chiar în secolele XVIII și XIX numeroși preoți au avut o contribuție de seamă la dezvoltarea culturii, iar unii dintre ei, cum a fost, de pildă, episcopul Inochentie Micu Clain, s-au situat pe poziții politice progresiste, înaintate (n. ed.).

[119] Motru nu a înțeles semnificația emancipării politice (n. ed.).

[120] În congresul evangelic-social ținut în Kiev, la 25 mai 1899, dr. Maurenbrecher, după o cuvîntare în care recomandă ca pastorii lutherani, în predicele lor, să țină seamă de transformările pe cari le-a primit societatea modernă pe terenul economic, și după ele să schimbe înțelesul cuvintelor lui Christ, face următoarea propunere care s-a primit cu enormă majoritate: „Congresul adresează tuturor teoreticienilor teologi rugăciunea să-și îndrepte atențiunea asupra cestiunilor sociale pentru a le pune în acord cu morala protestantă". Între cestiunile sociale, dr. Maurenbrecher înțelegea pentru atunci: repausul duminical, igiena locuinței lucrătorului și libertatea de coalițiune. (*Die Verhandlungen des zehnten evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Kiel*, p. 39).

[121] Un corolar al acestui program mai era încă și acesta: arhiereii preaînvățați și conștienți de rolul lor să fie cu desăvîrșire înlăturați de la treptele

cuvinte fură ascultate, ca toate de altmintreli cari veneau de la un așa genial și mare bărbat de stat!

10. — Nepregătit pe terenul economic și refractar pe terenul religios, este oare în armonie sufletul poporului nostru cu împrumuturile făcute culturii apusene pe terenul vreunei activități oarecare morale, intelectuale și artistice?

Și aci încă o dată repet rezerva făcută mai sus. Nu este vorba de indivizi luați în parte, ci de dispozițiunile sufletești ale întregii societăți. Nu ne preocupăm de dezvoltarea morală, intelectuală și artistică a cîtorva exemplare, ci de deprinderile morale, intelectuale și artistice pe cari le găsim la baza culturii române de astăzi. Indivizii izolați pot ajunge uneori la o dezvoltare sufletească remarcabilă, și, cu toate aceste, mediul în care ei trăiesc să nu se resimtă de dezvoltarea lor, ci să-și urmeze legile sale firești. Un român poate ajunge prea bine, și unul îmi pare că și este, membru al Academiei Franceze, dar aceasta nu implică și ridicarea științei în România la rolul pe care-l are știința în Franța.[122] Tot asemeni și diplomele pe cari universitățile streine le eliberează compatrioților noștri sînt diplome cari privesc pe aceștia ca indivizi, iar nu societatea din care ei vor face parte. Deprinderile sociale, singurele cari trebuiesc ținute în seamă cînd este să înțelegem cultura unui popor, se dezvoltă după alte norme de cum se dezvoltă deprinderile individuale. Cîteodată se întîmplă chiar și cazul ca ele să trăiască nesupărate unele lîngă altele. Și atunci constatăm următorul ciudat fenomen. Indivizi cu o dezvoltare morală și intelectuală superioară, pe care ei o și manifestă în viața lor individuală, și cari, întrucît iau parte la viața publică, devin caractere morale maleabile și cercetători înclinați spre părtinire în ale științei. Deprinderile lor individuale, în loc să se continue în toată sfera activității lor, sînt, in viața publică, covîrșite de cele sociale. Aceste fenomene le constatăm cu deosebire în societățile ce se găsesc în starea de pseudocultură.

Această rezervă făcută, să ne întrebăm acum: cari sînt deprinderile morale, intelectuale și artistice cari în societățile din apusul Europii sprijinesc formele de cultură împrumutate și țării noastre de către politiciani? Deșteptat-au aceste forme de împrumut aceleași deprinderi sufletești și la noi?

Să comparăm. În apusul Europii găsim că toate, aproape toate manifestările cari se produc în morală, în știință și în artă corespund unui scop social — s-ar putea zice: unui postulat —, anume, acela de a deștepta în conștiința membrilor societății valori sufletești cu un înțeles identic pentru fiecare dintr-înșii. Și acest postulat se explică, atît rațional cît și istoricește, din însăși rolul social pe care morala, știința și arta erau chemate să-l îndeplinească.

În adevăr, popoarele din apusul Europii au început, ca toate popoarele, prin a fi guvernate de tradițiuni și obiceiuri, înainte de a fi guvernate de conștiința reprezentanților pe cari și-i aleg astăzi

---

cele mai înalte bisericești. Răposatul episcop de Roman, Melchisedec, a fost tot timpul vieții lui spionat de către politicianii din școala „48-istă".

[122] Asupra acestor chestiuni cf. capitolul *Probleme de filosofie a culturii din* studiul introductiv (n. ed.).

cetățenii lor. Perioada de liberă discuțiune în care-i găsim acum, a fost precedată de o lungă perioadă de constrîngere, în care activitatea conștientă a individului avea puțină înrîurire asupra legilor și instituțiunilor publice; perioada în care viața politică și socială era condusă de tendințele instinctive ale societății. În această lungă perioadă de constrîngere, atît morala, cît și știința și arta, ca activități liber desfășurate de creierul omenesc, nu se ridicaseră încă la rangul în care le găsim astăzi; ele nu-și asumaseră rolul de a dirija, prin mijlocirea opiniunii publice, cursul fenomenelor sociale, ci erau restrînse mai mult la rolul de a îmbunătăți traiul material și moral al individului izolat. În această sferă restrînsă, ele se supuneau totuși postulatului pe care logica l-a recunoscut de la constituirea sa însăși: postulatului identității. Ce cere acest postulat? Următoarea elementară îndatorire: individul care voiește să aibă un rezultat de pe urma muncii creierului său este dator să păstreze noțiunilor pe cari el și le formează un înțeles totdeauna identic. Noțiunea *a* să nu fie astăzi *a*, și mîine *b*; căci, altfel, ceea ce ai clădit astăzi, dărîmi mîine; și dacă și alți indivizi vor face tot astfel, nici o înțelegere omenească nu mai este posibilă. Acest postulat se mai numește în logică și postulatul evitării contradicțiunii: adică noțiunea *a* nu poate fi și *a* și *b* în acelaș timp, căci altfel nici o sistematizare de cunoștințe nu mai este posibilă. Lucru evident, mi se pare, pentru toată lumea.

Răspîndirea mai departe și aplicarea cunoștințelor dobîndite prin activitatea conștientă a creierului omenesc au fost condiționate de răspîndirea și aplicarea acestui postulat al identității. Din momentul ce în conștiința mai multor indivizi fu stabilit acordul asupra înțelesului unei serii de noțiuni, din acel moment apăru colaborarea interindividuală, o activitate cu mult mai rodnică decît cea individuală de pînă aci; din acel moment conștiința omenească făcu un pas înainte în cucerirea terenului dominat pînă aci de tradițiuni și obiceiuri. Istoria culturii omenești ne păstrează amintirea multiplelor greutăți cari fură de învins. Cît de refractare erau, bunioară, inteligențele elinilor din anticitate la primirea postulatului identității în domeniul valorilor morale ne spune îndestul condamnarea și moartea lui Socrate. Acest filosof voia să învețe pe contimporanii săi că ceea ce trebuie numit *bun* și *rău* urmează să păstreze un înțeles identic pentru toată lumea; dar contimporanii săi, cele mai frumoase exemplare ale genului omenesc de atunci, vedeau în aceste învățături, și cu drept cuvînt, o știrbire adusă puterii zeilor! Este cu neputință, ziceau dînșii, ca mintea omenească să fixeze eternul, cînd lumea e guvernată de voința zeilor! Omul care aduse învățături contrare trebui să moară. Și cîți alți mulți martiri, pînă ce raporturile omului cu natura și cu semenii săi fură scoase de sub puterea tradițiunilor, obiceiurilor și superstițiilor, pentru a fi lăsate pe seama activității conștiente! Cîte suferințe morale și materiale pînă ce, în special, să-și facă drum convingerea, că guvernarea raporturilor sociale poate fi lăsată și ea pe seama aceleiași activități. Tradițiunile, obiceiurile și toate deprinderile instinctive de pînă aci fuseseră totdauna legate în mintea omenească cu credința că ele sînt opera statornică a unei voințe divine care le-a impus pentru a da o ordine mersului lumii. Iar înlăturarea lor, cu teama de a vedea societatea căzînd în dezordine și anarhie.

Popoarele din apusul Europii suiră însă și această din urmă treaptă a evoluțiunii. Raporturile sociale, regulate pînă aci de obiceiuri și tradițiuni, fură supuse controlului conștiinții. Aceste popoare deliberează astăzi asupra legilor și instituțiunilor ce voiesc să-și deie; ele sînt intrate, cum ar zice W. Bagehot, în etatea cea matură a discuțiunii.[123] Activitatea conștientă tinde să cucerească și să dirijeze tot.[124] Și cu întinderea acestei cuceriri, în loc ca teama de a vedea societatea căzînd în dezordine și anarhie să crească, din contră, ea scade din ce în ce mai mult; lumea s-a deprins cu guvernarea bazată pe libera discuțiune. Încrederea în stabilitatea raționamentului omenesc, atît de nesocotită în trecut, astăzi sporește și tinde să înlocuiască cu desăvîrșire încrederea de pînă aci în statornicia voinței divine.

Procesul psihologic al acestui succes îl cunoaștem științificește îndestul. Dacă activitatea conștientă a reușit să înlocuiască într-o măsură așa de largă activitatea instinctivă, aceasta se datorește proprietății pe care o are sufletul omenesc de a-și fixa în deprinderi constante ceea ce se asociază sporadic în lumina conștiinței sale. Toate operațiunile prin cari omul obține o concluziune raționamentelor sale; toate asocierile între stările sale de conștiință, cînd sînt des repetate, rămîn cu dispozițiunea de a fi efectuate cu mai multă ușurință pe viitor și astfel să se transforme într-un fel de instincte secundare. Ele constituiesc tocmai aceea ce numirăm deprinderile constante sufletești. Prin mijlocirea acestor deprinderi — ieșite din repetițiunea actelor conștiente —, influența conștiinței omenești se întinde asupra instinctului. „Așa ajungem iarăși la constatarea făcută mai înainte, că ceea ce deosebește popoarele culte de popoarele sălbatice și omenirea în genere de lumea animală nu consistă numai în civilizațiunea externă, în tradițiunea orală și scrisă, ci mai ales în dispozițiunile sufletești. Acum ne devine încă și mai înțeleasă firea culturii: anume, o vedem că ea tinde a înlocui activitatea inconștientă, care se baza pe instinct, prin o activitate conștientă, bazată pe înțelegerea rațională a cauzelor și a scopului; și că această înlocuire ea nu [o] poate face decît transformind cele dobîndite prin conștiință în deprinderi automatice cari se aseamănă cu instinctele. Deosebirea între instincte și deprinderi rămîne totuși următoarea: pe cînd instinctele rămîn afară de controlul conștiinței, asupra deprinderilor formate în urmă, aceasta păstrează posibilitatea de a le controla mersul și, la trebuință, de a le schimba direcțiunea. Deprinderile formate din repețirea actelor conștiente sînt așadar cea mai scumpă comoară pe care au moștenit-o popoarele culte de astăzi de la strămoșii lor, căci fără ele orice altă avuție ar fi ca o literă moartă."[125]

Și între aceste deprinderi, cea mai adîncă și mai fundamentală este, după cum am văzut, aceea care rezultă din aplicarea însăși a postulatului identității. Nici cooperațiunea între diferiții membrii ai societății, nici viața socială însăși nu ar fi cu putință înainte ca o asemenea deprindere să fie fixată. Ea este, dintre toate deprinderile cîștigate pe urma activității conștiente, cea mai apropiată de natura instinctului. Cu zdruncinarea ei se zdruncină întreg edificiul clădit de cultura societății.

---

[123] *Lois scientifiques du développement des nations* (1885), p. 171.

[124] A se vedea interesantul studiu al compatriotului nostru D. Drăghicescu, *Le problème du déterminisme social* (1903).

[125] H. Schurtz, *Urgeschichte der Kultur*, p. 940; Leopold Ziegler, *Das Wesen der Kultur*, p. 15.

Pentru clarificarea acestui adevăr, să ne fie permis a face o ipoteză. Să ne închipuim că în sufletul unui popor din apusul Europii — a celui francez, bunioară —, o cauză extranaturală ar veni să zdruncine această deprindere bazată pe postulatul identității. Valorile elaborate, sau o parte din valorile elaborate de conștiința acestui popor, să nu se regăsească avînd acelaș înțeles în capetele membrilor lui. Și să luăm două cazuri. Întîi un caz din domeniul științei exacte. Să presupunem că înțelesul unui semn matematic, al lui *minus* (—) bunioară, ar suferi de pe urma zdruncinării acelei deprinderi, și în loc ca el să fie înțeles de toți, sau aproape de toți francezii în acelaș fel, ar fi cu un înțeles deosebit pentru fiecare din ei. Cine nu simte că într-un asemenea caz întrega viață economică și socială a Franții ar stagna? Siguranța activității ei industriale ar dispare: nici un inginer mecanic n-ar mai fi capabil să dirijeze o mașină cît de simplă, nici o prevedere matematică n-ar fi cu putință; formele energiei naturale ar ieși de sub stăpînirea omului etc. Și dacă deprinderea bazată pe principiul identității nu s-ar restabili, poporul francez sau ar pieri, sau s-ar reîntoarce la vechea viață instinctivă a popoarelor sălbatice.

Al doilea caz, să-l luăm din domeniul moralei sociale. „Dreptatea“, bunioară, ori „dignitatea omenească“, ori „cinstea“ etc., să fie pentru fiecare membru al poporului francez cu un înțeles deosebit. Ceea ce unul laudă, să critice cellalt; ceva mai mult încă: ceea ce unul a lăudat ieri, să critice tot el astăzi. Cine nu simte că și în cazul acesta o mare perturbare s-ar produce în viața socială a poporului francez? Ea n-ar fi poate așa de profundă cum a fost aceea în cazul precedent, căci viața economică a individului izolat ar putea să se continue mai departe, susținută de alte valori, rămase constante, dar ceea ce n-ar putea să mai existe ar fi propriu-zis viața publică, cooperațiunea conștientă a indivizilor pentru a dirija fenomenele sociale. Discuția din regimul reprezentativ, care se fundează pe ea, ar fi cu neputință, și, în cazul acesta, cel mai bun serviciu pe care cineva l-ar putea aduce poporului francez ar fi să-i înapoieze vechile tradițiuni și obiceiuri după cari el a fost guvernat cu cîteva secole în urmă. El ar găsi în acestea stabilitatea pe care nu i-ar putea-o da activitatea conștiinței sale.

În aceste două cazuri, nu atît schimbarea înțelesului cîtorva noțiuni sau valori sufletești este fenomenul care atrage după sine niște consecințe așa de însemnate; înțelesul lor s-ar restabili dacă deprinderea intelectuală pe care o lasă după sine aplicarea postulatului identității ar fi rămas intactă; fenomenul important consistă în zdruncinarea deprinderii sufletești însăși. În fapt, nici la poporul francez, nici la celalalte popoare din apusul Europii, noi nu găsim valori morale și sociale cari să deștepte un înțeles totdauna identic în *unanimitatea* capetelor omenești. Aceasta, dacă s-ar întîmpla, ar însemna că valorile morale și sociale au ajuns la exactitatea valorilor pe cari ni le dau științele exacte — și încă și la acestea nu poate fi vorba de o absolută unanimitate, fiindcă sînt și aci de exceptat exemplarele capetelor patologice. O absolută unanimitate este un ideal care nu poate fi atins și care nici nu este de nevoie să fie atins. E suficient ca valorile moralo-sociale să se păstreze identice ca înțeles în majoritatea capetelor cugetătoare, să formeze, cu un cuvînt, un curent al opiniunii publice. Chiar dacă ele sînt la început împărtășite numai de o minoritate a societății, este încă îndeajuns; ele de la sine își vor face cu timpul drum. Căci esențialul cooperațiunii sociale nu stă atît în conținutul acestor valori, cît în deprinderea sufletească pe baza căreia aceste valori se formează. Cînd această deprindere este identică în capetele majorității, curînd are să urmeze și identitatea de conținut a valorilor. Și aceasta se întîmplă tocmai la popoarele din apusul Europii.

Aceste popoare, dacă au reușit să introducă lumina discuțiunii în guvernarea vieții lor publice, apoi această reușită nu o datoresc unei prealabile înțelegeri asupra termenilor cari vor servi în discuțiune, adică adoptării unui fel de dicționar portativ pentru fiecare cetățean, ci reușita o datoresc, în primul rînd, metodei lor de cugetare; metodă care, transformată în deprindere, a înlocuit vechile credințe instinctive. Termenii, fie ei cît de bine definiți, nu servesc la nimic, dacă lipsește metoda de cugetare care să-i fructifice. Dicționare portative pentru explicarea terminilor de „libertate“, „constituție“, „democrație“ etc. se pot răspîndi cît de multe printre cetățenii unui popor neformat, ele nu vor aduce nici un folos; precum nu aduc nici un folos și miile și milioanele de Evanghelii răspîndite printre sălbaticii din centrul Africei. Cooperațiunea socială se bazează pe o identitate de deprinderi, iar nu pe o identitate de termini.[126]

O asemenea cooperațiune socială bazată pe o identitate de deprinderi sufletești găsim noi la fiecare popor din apusul Europii. De aceea la aceste popoare viața politică și morală, activitatea științifică și creațiunile artistice urmează un fir de continuitate. De aceea, mai presus de toate, sentimentul responsabilității pe care îl găsim înrădăcinat în sufletul fiecărui cetățean. Acest sentiment asigură respectarea lucrului public și transformă multiplele forme externe ale civilizațiunii acestor popoare în tot atîtea realități sufletești. Viața politică se îmbracă în haina care-i este comodă ei: cetățeanul deliberează asupra afacerilor de stat fiindcă deliberațiunea acolo e posibilă și e rodnică. În mintea majorității cetățenilor domnind aproape aceleași deprinderi, opinia publică este aci o realitate care se impune. Ea influențează întreaga viață publică a acestor popoare. Ea dă și un prestigiu regimului parlamentar. Înlăuntrul acestui regim formele acopăr mai totdauna un fond real. Reprezentantul pe care și-l alege cetățeanul pentru parlament este cu drept cuvînt mandatarul acestuia, fiindcă între el, cetățeanul alegător, și reprezentantul pentru parlament există o comunitate de idei. Reprezentantul continuă modul de a vedea al cetățeanului, așa că legile pe care el le votează sînt indirect cerute de către cetățean. În genere, întreaga viață politică a reprezentantului în parlament este desfășurarea logică a unor principii impuse de partid sau, în orice caz, de opinia publică. Cetățeanul, prin mijlocirea presei, are putința de a o controla, urmărind-o. În cel mai dese cazuri el o și prevede. Fiecare cuvînt, fiecare vot al reprezentantului este reflexul natural al înrădăcinatelor deprinderi pe cari le găsim în corpul electoral care l-a ales. Excepțiile sînt și aci, dar în adevăr ca excepții. Cetățeanul le suportă, dar nu le aprobă. Ce ar zice, bunioară, un socialist francez din zilele noastre cînd i s-ar insinua că mandatarul său a părăsit partidul socialist în urma unei întrevederi ce a avut cu șeful statului? Ce ar zice el cînd i s-ar insinua că mandatarul și-a schimbat modul de a vedea, chiar într-o cestiune mai secundară? Ce ar zice este poate greu de prevăzut, dar ce ar face la o viitoare alegere cu acest mandatar-caricatură, cînd insinuarea s-ar adeveri, este lucru sigur.

---

[126] Cooperarea socială nu este posibilă fără deprinderi comune. De aci nu rezultă însă caracterul determinant al deprinderilor (n. ed.).

Apoi, la aceleași popoare, criteriul de a judeca între ceea ce este drept și nedrept, moral și imoral, util și păgubitor etc. este așa de intrat în deprinderile intelectuale și morale ale cetățenilor, încît el formează ca un fel de etalon obiectiv, înțeles de toți. Din această cauză la dînsele justiția se distribuie prea puțin după noroc... În bilanțul întreprinderilor industriale, eventualitatea unui proces judiciar nu contează ca un risc de 100% care să facă indispensabilă influența bine recompensată a unui domn avocat.

Instituțiunile de stat a acelor popoare, de asemeni, sînt nepărtinitoare față de interesele cetățenilor.[127] Ele au rezultat, ce e drept, și acolo, din lungi și grele sforțări; s-au întocmit cu prețul a multor sacrificii individuale; dar odată ce sînt ridicate la rangul de instituțiuni de stat, ele încetează de a mai fi prigonitoare sau favorabile pentru unele interese individuale. Aceasta o știe și o simte fiecare cetățean din apusul Europii. Încearcă de spune, bunioară, unui negustor francez care calcă peste pragul unei instituțiuni de credit că n-are ce căuta aci fiindcă opiniunile sale politice sînt deosebite de ale directorului acelei instituțiuni, și ai să vezi cu ce exuberanță de veselie are să-ți răspundă francezul... Dar desigur că n-ai să fii așa de ridicol să te adresezi negustorului francez, ci ai să păstrezi cuvintele tale pentru negustorii altor țări! Cunosc eu unii cari n-au să rîdă deloc...

În distribuirea justiții, în funcționarea instituțiunilor publice, vechile deprinderi înrădăcinate în sufletul cetățenilor garantează pe fiecare individ în contra abuzului și a nedreptății. Cu cît aceste deprinderi sînt mai puternice, cu atît ele produc o mai strînsă solidaritate în jurul individului. În asemenea condițiuni, un caz de abuz sau nedreptate nu mai izbește pe individ izolat, ci pe toți aceia cari împărtășesc aceleași deprinderi sufletești. Persoana nedreptățitului dispare chiar înaintea principiului de solidaritate socială. Așa se explică emoțiunea pe care a produs-o în Franța sentința nedreaptă dată de justiția militară în contra căpitanului Dreyfus și perseverența cu care opinia publică a cerut reabilitarea acestuia. Un oriental ar fi dispus să exclame în asemenea cazuri: „Ce atîta zarvă pentru un individ!“ — „Mai bine un individ nedreptățit, decît să se turbure ordinea societății.“ — „Nu o să schimbăm noi acum lumea!“ — Și, din punctul său de vedere, orientalul are dreptate; fiindcă pentru dînsul ordinea societății e un ce deosebit de dreptatea ce se dă individului. În mintea și chiar în realitatea vieții lui, aceste două subzistă una fără cealaltă. La occidental este însă o altă înțelegere, și prin urmare și o altă purtare. Pentru dînsul ordinea societății consistă tocmai în respectarea drepturilor individului. Cînd aceste sînt nesocotite, se zdruncină însăşi baza edificiului social.

---

[127] În tendința de a prezenta cît mai accentuat diferența dintre cultura occidentală și cea română, Motru exagerează viabilitatea mecanismelor politice ale statelor burgheze, făcînd abstracție de limitele istorice și de clasă ale acestora (n. ed.).

Dar caracterul culturei pe care o au popoarele din apusul Europii din nimic nu iese mai bine la lumină ca din examinarea ştiinţei şi artei acestor popoare. Nimic nu caracterizează mai bine pe aceste popoare ca deprinderile şi tendinţele sufleteşti pe care le găsim la baza activităţii lor ştiinţifice şi artistice!

Dar cari deprinderi şi tendinţe în materie de ştiinţă? Ştiinţa este una şi aceeaş, fie la Paris, fie la Peking! Prin urmare aceleaşi trebuiesc să fie şi deprinderile sau tendinţele sufleteşti a celor ce o cultivă. Poate fi vreun raport între voinţa individului şi adevărurile universale ale ştiinţei? Se poate pune şi cîştigarea adevărurilor ştiinţifice pe seama încordării sufleteşti a individului? Orientalul are şi în această privinţă punctul său de vedere. Ştiinţa, pentru dînsul, este un lucru dăruit de pronia cerească. Omul o primeşte pasiv, precum primeşte din mîna vrăjitorului toate băuturile miraculoase. O închide apoi în butelii, o sigilează cu pecetia autorităţii şi o distribuie. Ea este un talisman care ajută la nevoie. „Ai carte, ai parte." Distribuirea ei se face după anumite reguli, cîteodată şi din motive creştineşti. Boala unei mame văduve sau a unui tată bătrîn şi orb, ori sărăcia, ori serviciul militar care ameninţă să fie prea lung, şi altele multe sînt motive suficiente cari să determine pe cel ce distribuie buteliile sigilate să împărtăşească cu darul cărţii şi pe unul a cărui inteligenţă este curată întocmai ca a mielului nevinovat. Noul împărtăşit distribuie şi el mai departe, cu aceeaşi milă creştinească, din băutura miraculoasă. Deprinderi şi tendinţe sufleteşti? La ce nevoie, cînd cel de sus distribuie?!

Occidentalul gîndeşte însă şi aci altfel.[128] Pentru el ştiinţa nu este un talisman căzut din ceruri, ci o cucerire a minţii sale proprii. În timp de secole a dăinuit în conştiinţa strămoşilor săi lupta între adevăr şi ignoranţă; şi încă ce luptă! Fiecare adevăr ştiinţific a fost cucerit şi apărat cu sacrificii şi suferinţe; fiecare afirmare a conştiinţei a fost consfinţită prin sînge de martir. Aceste suferinţe şi sacrificii au săpat adînci şi neşterse brazde în sufletul lui strămoşesc. Dar de sub asemeni brazde, sămînţa adevărului a răsărit în urmă mai puternică şi mai roditoare. Occidentalul de astăzi culege ceea ce strămoşii săi, cu preţul atîtor suferinţe, au sădit în sufletele lor! Asemenea lucruri însă orientalul nu le simte şi nu le înţelege.

În activitatea ştiinţifică a popoarelor din apusul Europii se păstrează mai departe tendinţele şi deprinderile cîştigate prin o muncă de veacuri; ele constituiesc cel mai puternic îndemn spre progres. În entuziasmul filosofilor cari propagă o direcţie spiritualistă sau materialistă, teistă sau ateistă, optimistă sau pesimistă etc.; în entuziasmul fiecărui om de ştiinţă care apără un ideal; în puterea de sacrificiu a savantului care, pentru descoperirea unui adevăr, îşi petrece viaţa întreagă în laborator, uitîndu-se cu desăvîrşire pe sine; în curajul publicistului care se devotează binelui public; în respectul pe care mulţimea îl arată omului de ştiinţă...; în toate aceste manifestări, principiul care dă viaţă şi susţine curentul este pornit din trecut. Sacrificiile și suferințele de altădată vibrează mai departe în sufletul urmașilor. Astăzi sămînța de odinioară a crescut și dă rod; dar ea e tot sămînța care s-a sădit odată în brazdele durerii și sacrificiului. De aceea locul însemnat pe care îl ocupă știința în mijlocul culturii popoarelor din Apus. Ea este simbolul culturii lor întregi. Munca oamenilor de știință — munca cooperativă în cel mai înalt înțeles al cuvîntului — designează idealul organizațiunii sociale prin excelență.

---

[128] Opoziţia radicală între cele două mentalităţi — orientală şi occidentală — nu se explică, primordial, prin opoziţia dintre deprinderile sufleteşti, ele fiind determinate de nivelul general al dezvoltării, iar aceasta de dialectica forţelor şi relaţiilor de producţie (n. ed.).

Știința mijlocește, în primul rînd, cucerirea naturii și adaptarea ei la scopurile conștiente ale omului. Ea luminează și raporturile între om și om. Adevărurile ei abstracte sugerează aplicațiunile practice prin mijlocirea cărora traiul material al societății se ameliorează. În sfîrșit, în munca oamenilor de știință se întrevede icoana pe care va sfîrși să o realizeze munca socială în viitor. Spiritul de sacrificiu; respectul pentru adevăr și dreptate; și, mai presus de toate, entuziasmul pentru ideal și iubirea aproapelui, în sufletul omului de știință își găsesc ele cea mai deplină actualitate!

O singură emulă are știința în această din urmă privință, anume, arta. Interesul popoarelor occidentale pentru artă este tot așa de vechi ca și cel pentru știință. Luptele sufletești de odinioară s-au resfrînt și asupra formelor artistice, asociindu-le în mod permanent deprinderilor cîștigate. Fiecare epocă de înaintare în dezvoltarea sufletească a acelor popoare se poate citi din manifestările lor artistice. Stilul arhitecturii în care se clădea altădată, și stilul în care se clădește astăzi; picturile cari delectau ochii odinioară, și picturile cari delectează ochii astăzi; muzica, literatura din trecut, și muzica, literatura de astăzi etc., toate aceste manifestări ale artei stau într-o legătură strînsă cu cultura pe care au avut-o aceste popoare în fiecare moment al istoriei lor. Arta, cu deosebire, este, între elementele culturii, aceea care a pregătit în modul cel mai eficace bazele cooperațiunii sociale. Ea a lărgit cercul de simpatie al omului, deschizînd orizonturi noi emoțiunii sale. Ea a făcut interesantă, și prin urmare simpatică, viața altuia, viața tuturor. Ea a realizat, sub punctul de vedere al sentimentului, ceea ce știința a realizat sub punctul de vedere al rațiunii abstracte: deprinderea ca individul să se asocieze la munca semenului său, una și aceeași fiind logica sentimentului, întocmai cum una și aceeași este logica rațiunii abstracte.

11. — Așa se desfășură viața popoarelor din apusul Europii; acestea sînt deprinderile lor; înspre acest ideal se îndreaptă ele.

Dar la noi?

Postulatul identității în logica raționamentului și a sentimentului?

Cooperațiunea socială bazată pe un fond identic de deprinderi?

Priviți la viața politică. Aci găsim realizat cazul al doilea din ipoteza ce făceam mai sus. Noțiunile de morală socială variază de la individ la individ.[129] Cetățeanul alegător gîndește una, reprezentantul său, alta. Apoi acest reprezentant nici el nu este obligat să gîndească toată viața în acelaș chip. Logica lui nu este internă, în creierul său, ci externă, în împrejurări. Astăzi noțiunea despre patriotism, bunioară, îi dictează sprijinirea directă a românilor din Ungaria; mîine însă, aceeași noțiune îi dictează contrariul. Astăzi, noțiunea de „luptă legală politică" se împacă cu noțiunea de „agitație legală pe stradă"; mîine, aceste două noțiuni se resping. Astăzi, noțiunea de imoralitate și noțiunea de demnitate bisericească se resping, mîine, se împacă. Astăzi, noțiunea de fals patriotic și de moralitate se resping; mîine, poate, se vor împăca... Ce mînă demonică vine să zdruncine continuitatea înrădăcinatei identități de judecată? Nici o mînă, fiindcă nici o așa deprindere nu există. S-au schimbat pur și simplu împrejurările externe. Dar în viața politică a țării nu survine o perturbare în urma acestei zdruncinări? Deloc. Perturbarea survine acolo unde este o viață politică reală, bazată pe asemeni deprinderi, dar nu acolo unde nu există. Viața politică a țării în care asemenea zdruncinări de logică se pot comite fără pericol, stă mai jos, mult mai jos decît nivelul pe care-l indică aceste noțiuni de morală socială. Gradul de perturbare pe care o pot aduce în genere schimbările de înțeles ale unei noțiuni este direct proporțional cu gradul de actualitate pe care o are înțelesul noțiunii în sufletul societății. Așa dacă, bunioară, în Franța, o mînă demonică ar veni să schimbe înțelesul noțiunii de infinit matematic, ar rezulta, bineînțeles, o oarecare perturbare în viața economică a poporului francez, dar nu prea mare, căci industria mică, agricultura, comerțul, ar merge aproape neatinse înainte. Aceeași schimbare, în Turcia însă, n-ar produce absolut nici o perturbare. Poate nici la noi. De asemenea și cu noțiunile morale. Pentru ca să ajungi a produce o perturbare morală în Turcia, trebuie să alegi o noțiune fundamentală de morală practică, căreia să-i schimbi înțelesul; căci cu schimbarea înțelesului la noțiunile pe cari le întrebuințează popoarele din Apus, în viața lor politică, nu aduci nici o perturbare. Noțiunile cari n-au viață, adică n-au actualitate în sufletul unui popor, schimbîndu-li-se înțelesul, nu produc nici o comoțiune; ele sînt lucruri moarte, vorbe goale, pe cari le poți arunca cum vrei, fără să rănești moralmente pe nimeni.

---

[129] Un asemenea relativism moral este o imposibilitate practică. Tabloul prezentat în continuare este tributar unei perspective ideologice conservatoare, dar numeroase aspecte criticate de C.R.M. au fost reale. Exagerarea constă în faptul că se atribuie tuturor claselor și grupurilor sociale ceea ce era propriu numai unora dintre ele (n. ed.).

Așa este cazul la noi. Vorbele de „parlament", „alegător", „reprezentant", „democrație", „libertate", „egalitate" etc., întru cît considerăm în ele înțelesul pe care-l au aceste noțiuni la popoarele de unde le-am împrumutat, sînt vorbe goale, scoase dintr-un dicționar de ocazie. Dar ele totuși trăiesc în mintea societății noastre! Se întrebuințează zilnic! Negreșit; însă ele nu trăiesc viața lor proprie, ci o viață de împrumut; ele sînt masca altor deprinderi — acelea în adevăr reale! —, străine de acelea cu cari se leagă dînsele în țările din Apus. Aceste alte deprinderi — în adevăr reale — le vom vedea mai tîrziu.[130] Ele sînt reale, negreșit; masca lor însă nu. De aceea ele sînt stabile, pe cînd fizionomia pe care o ia masca variază după împrejurările externe.

Justiția! Instituțiunile publice!... „Ai pe *cineva* la Tribunal?" — „Ai pe *cineva* la Prefectură?" — „Ai pe *cineva* la Primărie?" — „Ai pe *cineva* la Bancă?" —„Ai pe *cineva* la Credit?" — O! mai ales la Credit! — „Ai pe *cineva* la Ministerul de Instrucție, de Finanțe, de Interne?...“ Acest veșnic *cineva*! El face și desface toate! El este realul, actualul. — „Nu pot, iubitule, se opune legea.“ — „Dar cînd vrea *cineva*! Fă-mi, te rog, hatîrul...“ Instituțiunea însăși — o formă! Dacă ai pe acest *cineva*, atunci ai dreptate, ai credit, ai libertate, ai autoritate, ești cetățean suveran... Dacă ai pe acest *cineva*, mai ai strade curate, ai gaz de luminat, ai loc rezervat pentru copilul tău în școală, ai pe comisar amabil și pe judecător complezant, ai în jurul tău, în sfîrșit, o sumă de oameni bine-crescuți... Și puterea lui acest *cineva* nu s-a sfîrșit.

---

[130] În capitolul următor.

Acest *cineva* te sacrează om de știință, și chiar artist. El are jurnalul său, în care scribii te latră, sau te slăvesc. El are cenaclu și academia sa. El are cu dînsul opinia publică, și de sub mîna lui nu scapi niciodată. Numai cîțiva mai șireți reușesc să i se strecoare printre degete. Anume aceia cari să duc în străinătate și vin de acolo cu o brumă de reputație și cu ceva cărți tipărite.[131] Omnipotentul *cineva* se dă atunci puțin la o parte și zice: „Poftim, treci“. Dar acum în urmă, din ce în ce mai rar...

Așa ajungi om de știință, așa ajungi artist. Spiritul de sacrificiu? Respectul pentru adevăr și dreptate? Și, mai presus de toate, entuziasmul pentru ideal și iubirea aproapelui?... Mila ta, Doamne! Scoate-ne din visul urît în care ne zbatem!

„Domnul A a scris un volum asupra higienii țăranului român!“ — „E interesant?“ — „Mai mult decît interesant. Are să aducă o adevărată revoluție în serviciul sanitar. Mi-e teamă că o să se schimbe chiar ministrul!“ — „L-ai citit?“ — „Nu. Mi-a spus domnul B.“

„Așadar domnul A a scris un volum important?“ — „Dar de unde, domnule! O plagiare după rapoartele medicilor de plasă! O inepție!“ — „L-ai citit?“ — „Nu. Mi-a spus domnul C...“

„Auzit-ai că domnul D a scris un volum asupra lui Cuza-Vodă? O adevărată capodoperă.“ — „L-ai citit?“ — „Nu. Mi-a spus domnul E...“

„Așadar cunoaștem, în sfîrșit, meritele lui Cuza-Vodă. A apărut volumul domnului D.“ — „Volumul domnului D? Dar e un volum de comandă! Mi-a spus mie domnul F că volumul e ridicol...“

Și astfel cu tot ce se publică. Este interesant; este capodoperă; este o excepție; este o scriere ridiculă... fiindcă așa a spus domnul B, sau domnul C, sau domnul E... Toată lumea este cu urechea gata la ce se spune, și nimeni nu deschide publicația să se convingă de cuprinsul ei adevărat... Așa se petrec lucrurile de altmintreli și în satul... cutare dinspre munte, locuit de compatrioții noștri analfabeți.

„Auzit-ai, vere Ioane, de ce spune lumea?“ — „Nu. Ia spune-mi, vere!“ — Și vărul Ghiță începe să istorisească ceea ce a auzit și el de la alții...

Cine ar pretinde lui văru' Ghiță să-și claseze ideile și să-și controleze afirmațiunile?... Ce pretenție! Așa nu e de mirare că minciunile cele mai sfruntate se plimbă liber prin cele ce spune domnul B, C, E...

---

[131] Prima condiție pe care trebuie să o îndeplinească aceste cărți tipărite pentru a-și face efectul dorit este să fie voluminoase și pe cît se poate mai multe. Omnipotentul *cineva* judecă prin senzațiunile sale de pipăit. Să fie volumul mare, cu hîrtie groasă, greu la cîntar; de conținut el nu se preocupă. Aviz celor interesați!

Sînt acești domni iubitori de minciună? Ei nu atît, cît sînt cei cari îi ascultă. Înregistrînd toate zgomotele cari se produc — zgomote cari se multiplică îndată ce omul părăseşte mediul sătesc — urechea acestora constituie o perpetuă tentațiune pentru cei mincinoși.

O! dacă iubirea de adevăr ar cădea din ceruri, ca mana despre care ne vorbește *Biblia!*

Din nenorocire ea trebuie cucerită — prin forțele noastre proprii. Va veni și vremea ei odată.

. . . .

De asemenea va fi și cu arta.

Sărmane artist român! Trista ta odisée o cunoaștem de mult.

„Sînt un tînăr poet, domnule, rătăcit într-o lume pe care nu o înțeleg și nu mă înțelege. Dascălii mei din școală mă deprinseseră cu iluziunea că aș avea un talent ce ar fi de folos țării. În cărțile mele citisem că literatura și arta înalță și dă prestigiu popoarelor. M-am încrezut lor și astfel s-a înrădăcinat în sufletul meu dorul de a munci pentru literatură. Eram încredințat că am găsit ținta care să-mi călăuzească viața întreagă! Doamne! cine ar fi bănuit că idealul ce mi-l alesesem mă va condamna mai tîrziu să pierd întru atîta stima concetățenilor mei!

«Leneșule, îmi zicea unul, care-mi voia de altfel binele, ești destul de sănătos și inteligent ca să-ți cîștigi viața. Ce umbli cu versuri și cu cerșetorii? Te sfătuiesc să te apuci de o muncă cumsecade, serioasă...»

Am plecat de la dînsul mîhnit, văzînd că nu ne vom putea înțelege.

Am apelat la mintea și patriotismul tuturor românilor pe cari eram obișnuit a-i vedea reprezentînd puterea statului.

«Sîntem în criză, domnule, mi se răspundea pretutindeni, nu avem vreme să ne gîndim și la trîntorii cari visează. Țara are nevoie de economii urgente!»

«Dar și criza literară e o înjosire pe care trebuie să o evităm.»

«Criza literară! Cine se ocupă de criza literară? La Berlin nimeni nu întreabă de ea. La Berlin, important este să se știe dacă avem recoltă sau nu. De o fi lipsă de poeți, n-are să ne vină controlul european, dar de o lipsă de bani, desigur.»

«Dar o țară fără cultură proprie, fără aspirațiuni sufletești întrupate în forma eternă a frumosului este o țară barbară, este o zestre pregătită altor neamuri, un simplu grînar la dispoziția străinătății. Apoi literatura nu este nici ea fără o utilitate imediată! Ați uitat oare serviciile aduse de literații noștri din trecut?»

«Au fost timpuri de poezie acelea, acum nu mai sîntem în ele.»

Și am plecat mai departe: pretutindeni am găsit pe români ocupați. Unii cu politica, alții cu alte mici daraveri... Pretutindeni am fost un inoportun.

«Cultul pentru artă», «mîndria națională», «unitatea de aspirațiuni»... toate aceste cuvinte, cari în sufletul meu erau legate de emoțiuni adînci și mă mișcau pînă la lacrămi, în ei nu deșteptau nici un ecou. Pe cînd eu le vorbeam, vedeam pe unii încrețindu-și fruntea, pe alții clipind din ochi și făcînd grimasuri; unii își netezeau părul, alții se frecau pe pîntece..., nicăieri însă o înțelegere simpatică. Eram mai mult decît un inoportun.

În toate casele prin cari am intrat am auzit vorbindu-se o limbă străină și am simțit că ceea ce interesează pe vorbitori nu are nici o legătură cu cultura națională. Bibliotecile asupra cărora mi-am aruncat ochii erau pline de romane franțuzești și de toate produsele unei imaginațiuni ațîțate de senzațiuni erotice. În puține saloane am găsit vreo carte sau revistă română ; în schimb însă am găsit în foarte multe : *Fin de siècle, L'Indiscret, L'Amour, Le Chic, Le Frou-Frou, Le Vieux Marcheur, Le Pêle-Mêle...,* și toate picanteriile sensibilității pariziene. Pentru adevărata artă, nici un loc. Românul nu arată nici un interes pentru dînsa.

«Noi gustăm numai literatura amoroasă, și încă și pe aceasta sub forma aceea care dă mai multe plăceri suculente... În orașe, românul civilizat găsește această literatură în romanele și jurnalele franceze, iar românul de la țară, în glumele și anecdotele piperate cari fac ocolul satului. Și în această preferință, noi, românii de astăzi, sîntem consecinți cu gusturile strămoșilor noștri. Căci, să nu uităm : aceștia au fost în primul rînd *procreatori,* și numai arareori *creatori*»... — îmi zicea, jumătate în glumă, jumătate în serios, un bun cunoscător al firii poporului nostru.

Și dînsul va fi avînd poate dreptate. Literatura adevărată să mai aștepte pînă ce simțurile românilor se vor mai potoli sub disciplina școalei și bisericei...

În așteptarea acestui moment, un gînd îmi străfulgeră prin minte. Dacă românii sînt prea ocupați de alte interese, de ce n-aș încerca apelul meu pe lîngă străinii împămînteniți? Poate că recunoștința pentru noua patrie să-i facă pe aceștia mai primitori.

Și am bătut la ușa acestora. Un armean bogat, reputat ca un Mecena în cercurile politice și cu o pozițiune socială excepțională, mi s-a părut a fi cel mai indicat. M-am dus la dînsul.

Armeanul era în cele mai bune dispoziții.

«Literații sînt foarte folositori țării, și de aceea eu i-am încurajat întotdeauna, începu dînsul ; ei sînt singurii chemați ca să scrie pentru poporul de jos istorioare morale și să tipărească cărți religioase pentru a întreține printre țărani gustul cititului.» — «Dar, nobile domn, îndrăznii eu, un asemenea rol nu se potrivește pentru literații noștri. Aș înțelege acest rol atunci cînd neamul nostru ar fi periclitat în existența limbii și naționalității sale ; aș înțelege atunci cînd ne-am găsi în Asia Mică, între ruși și turci, dar așa cum, din fericire, ne aflăm, sub scutul civilizațiunii europene, socot că literații noștri pot avea un rol mai prețios. Ei ar putea să creeze din originalitatea lor o plăsmuire nouă pentru cultura națională...» — «Patriotismul meu nu-mi dictează să fac decît ceea ce fac ; și sînt mulțumit cu atît. Am ajutat să se tipărească istorioare morale pentru săteni, și acum mă preocup să înființez un teatru sătesc...» — «Dar ce valoare artistică poate avea un așa teatru ?» — «Nici una, se poate. Dar așa cred eu că este mai bine.»

Toate stăruințele mele de a deschide în mintea nobilului armean alte orizonturi au fost de prisos. Am înțeles atunci că un ideal comun nu se poate altoi în mentalitatea a doi oameni de rase diferite, şi m-am retras.[132]

Alături era vila unui german îmbogăţit... dar bunul-simţ îmi spunea să renunţ a apela mai departe. De ce străinii să se preocupe ei mai mult de arta şi literatura naţională decît românii ei înşişi?

La Berlin nimeni nu întreabă de aşa ceva! La Berlin important este să se ştie cît grîu şi porumb avem... Şi de ce patrioţii români să-şi impună ei o datorie pe care nu o cere Berlinul?"

Sărmane poet, odiseea ta e tristă, e foarte tristă. Dar iţi rămîne totuşi o cale care să-i pună un sfîrşit: este calea pe care ţi-o deschide politicianismul! Cîntă gloria acestuia!

Calea a fost bătătorită de mulţi alţii. Ea este totuşi singura care te va duce pe sub arcuri de triumf.

12. — Poporul nostru n-a putut cîştiga, ce e drept, în trecutul său, nici deprinderile unei munci disciplinate, cari fac înflorirea activităţii industriale de aiurea; nici deprinderile comerciale şi spiritul de prevedere cu cari sînt înzestrate alte popoare; nici ajutorul pe care religiunea, ştiinţa şi arta l-ar fi putut da destoiniciei sale sufleteşti; nici una din acele deprinderi superioare cari dau o actualitate culturii desăvîrşite, aşa cum s-ar înţelege o asemenea cultură în apusul Europii! Dar lipsa acestor deprinderi nu a fost împlinită cu deprinderile pe cari le vedem la dînsul astăzi. În viaţa lui artistică era naivitatea, dar nu grotescul; în viaţa sa intelectuală, limitarea, dar nu minciuna; în viaţa sa morală, simplitatea, dar nu totala pervertire a caracterului! Deprinderile sale din trecut erau deprinderile ieşite în mod natural din viaţa unui popor pastoral şi de mică agricultură; obişnuit să conteze mai mult pe liberalitatea naturii, decît pe disciplina muncii sale; restrîns în obiceiurile micului grup de familie; stîngaci, deşi cu simţul răspunderii, în actele vieţii publice. Cu aceste modeste deprinderi totuşi, ce popor războinic;[133] ce popor patriot! Activitatea sa de pe toate terenurile era cîrmuită de motive modeste, dar în schimb motive ieşite din propriul său fond sufletesc. Cultura lui era mică, foarte mică, dar era o prelungire a propriei sale fiinţe, iar nu caricatura unui gigant. Conştiinţa lui nu se ridicase pînă la ideea de naţionalitate, pe care o găsim cu mult înainte la popoarele culte. Conştiinţa poporului nostru proceda mai intuitiv, dar şi mai convingător. Ea întrupase în ideea de „moşie", de „vatră strămoşească" o energie sufletească tot atît de nobilă ca şi cea cuprinsă în ideile străine. Pentru apărarea ei curgea sîngele în şiroaie.

Toate aceste începuturi de cultură naţională, privite însă de departe de ochiul unui străin european, aveau negreşit să apară ca prea localnice şi prea închise marilor interese ale civilizaţiunii apusene... Străinul care se găsea în mijlocul lor nu se simţea ca la dînsul acasă. Ele formau tot atîtea îngrădiri cari limitau confortul vieții internaționale. În schimb însă ele dădeau celor obișnuiți cu dînsele o călăuză sigură și un reazîm practic. Ele își aveau rostul lor.

---

[132] Istoria socială, ca şi istoria culturii, demonstrează că idealul comun nu este dependent de rasă, ci, primordial, de poziţia de clasă a oamenilor. Idealul este, de asemenea, determinat de concepţia filozofică, de gradul de cultură, de condiţiile specifice ale unui moment sau ale unei perioade istorice etc. Oameni de rase diferite pot avea şi au, cum evidenţiază istoria, aceleaşi idealuri de dreptate, egalitate, libertate, ceea ce infirmă, desigur, afirmaţia categorică a lui Motru (n. ed.).

[133] Motru înţelegea prin „popor războinic", popor viteaz (n. ed.).

Un istoric din anticitate ne povestește despre o țară al cărei climat avea curioasa proprietate de a întrupa din jocul luminei și din umbrele de nouri tot felul de forme a unor animale fictive, care, proiectate apoi în zare, făceau groaza străinilor cari vizitau țara. Dar locuitorii indigeni să obișnuiseră așa de mult cu aceste forme de animale, încît după ele ei se călăuzeau în viața lor practică.[134]

Așa și formele culturei noastre rudimentare. Sufletul poporului nostru se regăsea în mijlocul lor ca într-un vestmînt croit pentru dînsul. Ele ocroteau fondul strămoșesc al vieții noastre naționale.

Și tot acest fond strămoșesc a fost părăsit și uitat prin influența politicianismului...

Prin cari mijloace au izbutit ei, politicianii, să transforme într-un timp așa de scurt sufletul poporului nostru? Prin ce farmec au izbutit ei să momească și să robească atîtea capete cari s-au alipit lor și ne-au adus astfel pseudocultura de astăzi?

CAPITOLUL V

1. — O sofismă ingenioasă. Politicianii cer ca reformele introduse de dînșii să nu fie judecate după realitatea lor însăși, ci după valoarea unui pretins ideal pe care l-ar indica pentru viitorul țării. 2. — Explicarea psihologică a succesului pe care l-a avut politicianismul la noi. Starea sufletească a popoarelor ce trăiesc din păstorie și agricultură primitivă. Legătura între această stare sufletească și promisiunile revoluționarilor politiciani. 3. — Felul de studii pe cari le făcură primii tineri români duși în străinătate. Instituția bursierilor. Carte bună pentru orice. Știința prin care se improvizează fericirea țării. Raționalizarea legilor și instituțiunilor.

1. — Dar înainte de a răspunde la această întrebare, este mai nimerit a elucida o nedumerire — care, susținută prin o ingenioasă sofismă de judecată, a reușit să se comunice unui mare număr din inteligențele publicului nostru —, nedumerirea următoare: Foarte bine, vor fi gîndind mulți din cititorii noștri, formele externe, pe cari politicianii noștri le-au împrumutat culturii apusene, n-au fost cerute și n-au deșteptat un fond sufletesc corespunzător în viața poporului; ele au rămas la suprafață; dar totuși nu pot ele servi, de azi înainte, ca un ideal pentru dezvoltarea poporului român? Nu pot ele forma albia — astăzi poate nesigură, dar mîine din ce în ce mai stabilă — care să determine cursul vieții poporului nostru? Și atunci — dacă astfel —, critica ce ai

---

[134] Citat de E. Lytton Bulwer, *England and the English*, p. 4.

făcut nu se îndreaptă ea, la urma urmelor, contra poporului român însuşi? Cum, nu-l crezi pe el capabil să se adapteze culturii apusene? N-ai încredere în puterea lui de viaţă? Urmezi exemplul fanarioţilor de odinioară, cari se îndoiau că românii pot avea un stat şi chiar o limbă?

Sofisma este ingenioasă, recunosc, şi ea poate servi ca tip altor sofisme pe cari le găsim prin tratatele de logică.

Adică ce susţine, în aparenţă, sofisma? Că idealul este necesar pentru dezvoltarea unui popor. Poate fi tăgăduit adevărul cuprins în această afirmare? Nu, negreşit. A-l contrazice, ar fi să contrazici toate învăţămintele istoriei şi întreaga direcţie a ştiinţei sociale de astăzi. Nimeni nu s-a gîndit la aceasta. Acum însă, care este fondul pe care sofisma îl ascunde? Iată-l. Anume forme — pe cari le găsim la popoarele culte din apusul Europii şi cari, luîndu-se drept ideal de alte popoare, ar putea fi, negreşit, utile, fiindcă ar deştepta în conştiinţa acestora străduinţa spre mai bine — se găsesc astăzi, din anumite împrejurări, nu ca ideal, ci ca o realitate în trup şi oase pe pămîntul ţării româneşti; ca realitate, ele sînt detestabile; dar noi să nu le judecăm după realitatea lor, ci după ceea ce ar fi ele ca ideal! Adorabil. Adică cum oare?

Formele culturii apusene, cari s-au întrupat la noi în anumite instituţiuni, din cari anumiţi oameni, sau anumite coterii politice, trag profite personale în paguba ţării întregi[135], să nu influenţeze viaţa politică a poporului nostru prin realitatea lor, ci prin idealul pe care ele l-ar putea constitui? Asupra moralului nostru să nu influenţeze exemplele detestabile, singurele reale, pe cari le avem din partea politicianilor, ci exemplele ideale pe care ei le scriu prin gazete? Asupra dezvoltării economice a ţării noastre să nu influenţeze practica reală a institutelor noastre de credit, ci practica ideală pe care ele ar putea să o aibă? În sfîrşit, nu ceea ce se vede şi se petrece în fapt, ci ceea ce ar trebui să se vadă sau să se petreacă are o influenţă hotărîtoare asupra noastră? Iar peste cîteva zecimi de ani să nu ne aşteptăm la tristele rezultate pe cari le aduce realitatea lucrurilor, ci la nişte rezultate ideale pe care le va aduce cu sine, el, din sfera lui senină, idealul?

Foarte ingenios, nu este aşa?

Ai un copil de şcoală şi vrei să-i dai o bună educaţiune. Dar, din diferite împrejurări, nu găseşti omul căruia să-l încredinţezi. Atunci te gîndeşti la următoarea combinaţie: laşi copilul pe mîna primului venit şi te mulţumeşti să scrii pe păreţii camerii sale de studiu toate preceptele pedagogice. După puţin timp constaţi la copilul tău cele mai urîcioase deprinderi. Te alarmezi. Improvizatul pedagog însă îţi dă curaj, zicîndu-ţi: N-avea grijă, preceptele pedagogice stau încă scrise pe perete!

Sau alt exemplu — acela chiar luat prin analogie după un fapt real.

A fost o bună idee că s-a constituit un Domeniu al Coroanei, care, pe lîngă alte scopuri, prin agricultura sistematică ce se va face pe dînsul, va avea să servească drept model cultivatorilor învecinaţi. Munca organizată pe dînsul, dirijată după ultimele cerințe ale științei, să fie ca un ideal pentru fiecare agricultor român. Excelent. Coroana a și înțeles acest scop și s-a grăbit să-l realizeze pe cît i-a fost cu putință. Să presupunem însă că în locul celui care poartă coroana regală română ar fi fost un altul, un oarecare Milan Obrenovici, bunioară, care s-ar fi grăbit să arendeze toate terenurile sub orișice condiții, numai bani să iasă, mulțumindu-se cu semnarea legii de înființare a Domeniului și publicarea ei peste tot locul, adică cu afirmarea idealului... Tot aceslaș lucru ar fi fost? [136]

---

[135] Ca un exemplu tipic de cum procedează politicianii noştri pentru favorizarea unor anumite instituţiuni la cari ei sînt direct interesaţi ne poate servi legea de prelungire a privilegiului Băncii Naţionale, votată în 1901. Politicianii au acordat Băncii avantagii de cîteva zeci de milioane în paguba ţării, şi aceasta fără ca banca să le fi cerut măcar!

Nu vi se pare că această sofismă reamintește judecata unor funcționari europeni de prin coloniile africane, cari spoliază și jefuiesc bietele populațiuni indigene în numele principiilor democratice?

Și cel puțin aceștia au o scuză — tristă scuză! — pentru urîtele lor fapte, pe aceea de a fi reprezentanții unei rase superioare, cu drepturi acordate de civilizație de a trăi din munca unei rase inferioare. [137]

Dar politicianii noștri? Care le este origina? Cari le sînt drepturile?

Sporit-au ei cu ceva puterea de muncă a acestui popor? Nu; ei sînt de preferință consumatori, iar nu producători de muncă. Atunci ce înțeles să aibă cuvintele lor de a avea încredere în puterea de viață a poporului român? Lăsînd la o parte ingenioasa sofismă, nici un înțeles altul decît următorul: țara este bogată și poporul blajin, iar noi, politicianii, putem duce încă multă vreme viața de paraziți de pînă acum. A suportat el, bietul român, alte multe poveri pe umerii lui în trecut. Credeți că n-are să suporte el și pe acelea pe cari i le impunem noi cu pseudocivilizațiunea de azi? Nu-l cunoașteți bine, domnilor! N-ați voit niciodată să vă scoborîți pînă la el și să vă convingeți de puterea lui, nemărginita lui putere de... răbdare!

A! fără îndoială, dacă din rîndurile acestor politiciani s-ar recruta oamenii cari să dea exemplul corectitudinei în conducerea afacerilor publice! Dacă frumoasele lor cuvinte ar începe să aibă o actualitate în însăși faptele lor! O! atunci s-ar putea vorbi de ideal și de binefacerile lui!...

Dar acest ideal, care de altmintreli întreține în toate cazurile viața societăților, nu întreține, din nenorocire, totdeauna și fericirea indivizilor în parte. El cere mai adesea sacrificii decît dă avantagii acestora din urmă! De aceea el este greu de cultivat, mai ales de către politiciani!

---

[136] Reverența față de regalitate a dobîndit adeseori un ton apologetic, C.R.M. afirmîndu-se ca unul dintre apărătorii monarhiei și al principiului monarhic (vezi, de pildă, *A 70-a aniversare a Majestății sale Regelui*, în *Noua revistă română*, nr. 26, din 5 aprilie, 1909; *Regele Carol și politica externă*, în *Noua revistă română* nr. 17, din 13 octombrie 1913; *Regele Carol și politica internă*, în *Noua revistă română*, nr. 19, din 27 octombrie, 1913; *Educația unui prinț*, în *Ideea europeană*, nr. 182, din 15 ianuarie 1925 etc.). Elogiind modul de organizare a activității pe domeniile „coroanei", pe care-l dorește adoptat de toți „agricultorii", el ignora profundele discrepanțe economice implicate în structura socială, care făceau caducă propunerea (n. ed.).

[137] Asertiunea lui Motru cu privire la existența raselor superioare și inferioare, lipsită de temeiuri științifice, are drept corolar acceptarea tezei conservatoare de legitimare a exploatării colonialiste. Așa cum rezultă din acest pasaj, ca și din alte considerații, el nu rămîne însă indiferent la consecințele nefaste ale spolierii capitaliste (n. ed.).

Oare găsit-au politicianii noștri mijlocul de a alege un ideal care să înceapă prin a da avantagii personale înainte de a se simți binefacerile lui pentru societate?

2. — Prin ce mijloace au izbutit politicianii noștri să robească într-un timp așa de scurt sufletul poporului român? Prin ce farmec au știut ei să momească atîtea capete cari s-au alipit lor și ne-au adus astfel în starea de pseudocultură în care ne găsim astăzi?

Răspunsul la asemenea întrebări mi se pare a fi numai unul; acela care, în teză generală, s-a adeverit a fi o lege urmată în dezvoltarea tuturor popoarelor cari s-au aflat în condițiunile în cari ne-am aflat și noi. Adevărul anume că orice popor — și deci cu foarte multă probabilitate și al nostru inclusiv — se robește cu ușurință unui gen nou de viață, de cîte ori în acest gen nou de viață se exaltă vițiile sau relele sale deprinderi din trecut. Virtuțile sau deprinderile bune sînt ca zidurile de apărare ale individualității unui popor; ele sînt uneori greu de dărîmat, și în toate cazurile greu de reconstituit; vițiile sau deprinderile rele însă sînt totdeauna ca niște porți deschise oricărei inovațiuni venite din afară. Alegi mijlocirea celor dintîi, atunci ai nevoie de timp pînă să schimbi genul de viață al unui popor; căci virtuțile sau deprinderile bune cer totdeauna sacrificii, și poporul nu e dispus să le acorde într-un timp prea scurt; alegi însă mijlocirea vițiilor sau relelor deprinderi, atunci calea ți-e scurtă; momeala reușește. Poporul te primește chiar cu entuziasm. Noul gen de viață pe care tu-l aduci este un simplu decor, care vine să poleiască sau să rafineze o veche slăbiciune.

Așa se explică și izbînda politicianismului nostru. El a intrat în viața poporului român pe poarta cea larg deschisă a unei vechi, nenorocite deprinderi... Am amintit această deprindere de cîteva ori în cursul acestor pagini; ea este de altfel destul de răspîndită în mijlocul omenirii. Această deprindere este comună mai tuturor popoarelor cari trăiesc cum a trăit pînă acum de curînd și poporul nostru, din păstorie și munca agricolă primitivă. Ea poate fi descrisă astfel: În organizația popoarelor cari trăiesc din păstorie și muncă agricolă primitivă, individul găsește un mediu puțin prielnic pentru dezvoltarea energiei sale economice. Tehnica producțiunii obișnuiește pe individul acestor popoare cu o inexactă prețuire a timpului și cu o prea slabă responsabilitate personală. Ca membru al unui popor de păstori și de agricultori primitivi, individul găsește în comunitatea familială, precum și în ușurința cu care se pot dobîndi cele necesare vieții, niște sprijine cari îl scutesc de o prea mare încordare; el e mai curînd înclinat să pună pe seama liberalității naturii, decît a muncii sale proprii, rodul pe care-l culege. Și pînă la un oarecare punct, cu multă dreptate. În faza în care se găsește tehnica producțiunii lui, influența naturei este în adevăr covîrșitoare. O ploaie venită la timp, sau o primăvară fără îngheț, prețuiesc mai mult decît orice muncă depusă de om. În asemenea condițiuni, cum n-ar fi înclinat individul să creadă că natura face totul, și omul nimic? Belșugul ca și sărăcia vin de sus, ca ploaia și înghețul; individul le suportă fără să li se poată împotrivi. De fapt el nici nu riscă pe secoteala sa proprie să braveze pe una sau pe alta, ci de regulă se încorporează unor comunități strîns unite, cari îl adăpostesc în timpurile grele.[138]

Această lipsă de energie în cîștigarea vieții nu exclude însă orice fel de alte calități. Poporul constituit din păstori sau din agricultori primitivi poate fi, din punctul de vedere al moravurilor de familie, al obiceiurilor și al patriotismului, un popor foarte ridicat; și așa a și fost poporul nostru. Indolența cu care el aștepta culegerea fructelor sau creșterea vitelor nu atrăgea după sine aceeași indolență în întîmpinarea vrăjmașilor cari călcau hotarele țării! De asemenea nici zilele de muncă pe care el le abătea de la scopuri economice nu erau puse la dispoziția desfătărilor corporale. Poporul nostru, fără îndoială, n-a dus viața pe care a dus-o cetatea Sybaris!

Dar deprinderea lui nenorocită de a-și înfățișa producțiunea economică întocmai ca o mană cerească venită de sus era pentru el o poartă deschisă care avea să-l expună la multe ademeniri nenorocite în viitor. Cel dintîi care s-ar fi ridicat să-i zică: „Fraților, am găsit mijlocul să fim cu toții fericiți. Ascultați de mine, căci povețele mele sînt spre folosul tuturor și spre paguba nimenui“..., el, blîndul popor român, avea să-l privească încrezător și să-l asculte pînă la sfîrșit. Iar acesta ar fi continuat, exaltîndu-i nenorocita sa deprindere, astfel: „Fraților, voi n-ați cunoscut pînă acum decît o parte din fericire, căci partea cea mai mare v-a fost ascunsă de răuvoitorii voștri! Dacă ați cunoaște-o însă și pe aceasta! Ea este așa de nemărginită, că poate mulțumi pe toți românii deopotrivă: sătean, meseriaș, preot, negutător, soldat, student, boier, Domn... Ea vine de la Dumnezeu, ca soarele, ca aerul, ca apa; ea este proprietatea universală. Dacă voi ați putea-o atinge și gusta!“ — „Dar cum? Dar, cum? Vorbește, Făt-Frumos, și dă-ne această fericire nemărginită.“ — „Nimic mai ușor, fraților! Decretăm egalitatea tuturor la drepturile politice! Raționalizăm instituțiunile publice. Decretăm pe popor suveran, și atunci el cîștigă și dreptul la fericire! Se poate ceva mai ușor? Nu vă cerem, cum vedeți, nici vreo osteneală, nici vreo obligație... De bună voie, frățește! Toți sîntem fiii lui Dumnezeu! Toți avem acelaș nume de român! De ce unii să sufere, și alții să aibă prea mult, cînd eu am mijlocul să-i fac pe toți fericiți?...“

Sărmane blînd popor, cum erai tu să nu fii fermecat de aceste dulci cuvinte? Acel care le rostea era conducătorul tău natural: un *Făt-Frumos* din poveste, care venea să-ți deschidă o grădină cu poame încă neculese!...

Această învechită a ta deprindere de a aștepta îmbunătățirea traiului de la bunăvoința Celui-de-sus, de la ploaie, aer și soare a fost poarta cea larg deschisă prin care a intrat în mijlocul tău primul politician periculos. Lui îi urmară în curînd alții, apoi alții, din ce în ce mai nesinceri, mai speculatori, pînă ce, în cîțiva ani, ei ajunseră să pună stăpînire pe destinele tale. Acum tu ești robul acestor politiciani. Nemărginita fericire promisă n-a venit; tu ai rămas tot la bunăvoința naturii; la ce-ți aduce o ploaie și o primăvară fără îngheț; în schimb însă ei, politicianii, culeg roade dulci din raționalizarea instituțiunilor create de dînșii, atît pe timp de secetă, cît și pe timp de îngheț!

---

[138] O ilustrare a acestui adevăr prin fapte este dată de către Ed. Démolins, *Les français d'aujourd'hui, les types sociaux du midi et du centre*, p. 1—265.

Ei, paraziții ranei tale, umează să te adoarmă cu vechiul cîntec care te-a fermecat timp de o jumătate de veac. Și tu-i asculți și le faci pe voie, fiindcă în cîntecul lor recunoști urmele slăbiciunii tale sufletești...

Să fi venit oare vremea, dragul meu popor român, să înțelegi, în sfîrșit, de acum înainte, ce primejdioasă amăgire pentru viitorul tău se ascunde la cîntecul lor ?...

3. — Iată pe primii pioni ai acelui lung convoi de emigrare spre școlile Apusului, pe care îl începe tinerimea română încă înainte de 1848 ! Să încercăm a ne apropia de felul lor de judecată, să intrăm în sufletul lor. Ce cereau acești tineri români de la școlile și cultura Apusului ? Ce gol sufletesc aveau ei de împlinit ? Ce dorinți de realizat ?

Interesantă problemă și nu îndestul de studiată de istoricii noștri !

Ce cereau într-adevăr acești tineri ? O armă de luptă pentru a apăra libertatea conștiinței în contra unor tradițiuni susținute de dogmele bisericești ? Deloc. Certe sau persecuțiuni religioase ei nu cunoscuseră în țara lor, și prin urmare nu aveau nevoie de toată această armătură pe care știința Apusului o punea la dispoziția liberei cugetări !

Cereau ei de la știința Apusului o călăuză pentru întreprinderile industriale și comerciale ? Și mai puțin. Tinerii noștri mergeau în Apus fără gîndul de a începe, reîntorși în țară, o întreprindere industrială sau comercială !

Atunci, erau ei reprezentanții unor curente sociale bine definite și cereau de la școlile Apusului o inițiare pentru înțelegerea și susținerea mai departe a drepturilor lor politice și sociale ? Nici aceasta. Tinerii români, ieșiți din pătura săracă a țării noastre, ajunși în străinătate, nu întîrziau să se înfrățească cu fiii celor mai cunoscuți boieri. Străinătatea îi înfrățea pe toți. Bogați și săraci, nobili și plebei, ei făceau deopotrivă parte din aceeași societate ; contribuiau cu toții pentru întîmpinarea cheltuielilor la studii a compatrioților lipsiți de mijloace materiale [139]. Și numărul acestor lipsiți de mijloace creștea necontenit... Să fi fost între ei în adevăr atîtea talente cari, fără acest ajutor de a vedea străinătatea, erau să fie pierdute pentru țară ? Aceasta nu ne preocupă. Faptul important pe care trebuie să-l reținem este că dreptul la un ajutor sau la o bursă fu acordat încă de atunci de către cei bogați cu multă ușurință ; iar mai pe urmă, aruncat acest drept asupra statului, el deveni o instituțiune. Așa fiind realitatea lucrurilor, nu vedem cum să fi fost cu putință o serioasă întărire a revendicărilor sau a curentelor sociale de pe urma cunoștințelor pe cari avea să le aducă cu dînșii acești tineri bursieri trimiși în străinătate pentru studii ?!

Nu, desigur. Nici apărarea libertății de conștiință ; nici avîntul întreprinderilor industriale potrivite țării noastre ; nici vreo revendicare precisă pe terenul politic și economic ; nimic din toate acestea nu stă în sufletul acelor tineri cari mergeau în Apus. Scopul lor era mult mai înalt și mai vag. Ei mergeau în străinătate ca să învețe *carte*: adică *carte bună pentru orice*. Ei cereau ca școlile Apusului să le dea o formulă prin care se poate improviza fericirea țării lor! Ei voiau — după tipica expresiune a unuia dintre ei [140] — ca „învățătura să le plouă în cap", ca pe urmă, întorși în țară, să o reverse și ei asupra iubiților compatrioți! Ce ploaie mănoasă, în adevăr! Ea este mai mănoasă și decît aceea pe care o trimete bunul Dumnezeu ca să rodească holdele; căci aceea pe care o trimete bunul Dumnezeu nu poate să profite decît aceluia care are un pămînt în posesie, pe cînd ploaia venită din învățătură profită tuturor; ea cade, în adevăr, spre binele tuturor și spre paguba nimenui!

---

[139] A se vedea Regulamentul și Statutele Societății Studenților Români din Paris, precum și mersul acestei societăți pe anii 1846—1847. În *Anul 1848 în Principatele române. Acte și documente*, I, p. 10 și urm., de asemenea I. Bianu, *Întîii bursieri români în străinătate*, în *Revista nouă*, I, 421—431.

Cu o asemenea învățătură erau siguri ei, tinerii plecați la studii, că la înapoiarea lor în țară au să fie primiți cu brațele deschise! Ei aveau să facă pe compatrioții lor să-și vadă visul cu ochii!

Dar unde aveau să găsească ei o asemenea învățătură miraculoasă? Și dacă se găsea undeva, cine să povățuiască pe tinerii români să se îndrepte spre ea și să nu rătăcească pe căi lăturalnice?

Cine altul dacă nu povățuitorul nedeslipit de lîngă fiecare om, instinctul?

Primii pioni ai acestui lung convoi de emigrare nu stătură mult timp la îndoială; în majoritate, ei ascultară de instinct și merseră la școala de *drept*.

Colegii le călcară pe urme.

Mănoasa ploaie nu întîrzie să se arate. După puțini ani, țara fu plină de politiciani și de avocați.

Acum visul se văzu cu ochii.

Ce este tehnica de producțiune a păstorului și a agricultorului primitiv față de tehnica pe care și-a aprop[r]iat-o avocatul și politicianul?!

În tehnica de producțiune a păstorului și a agricultorului primitiv, improvizația naturii joacă, negreșit, un rol destul de mare, dar munca omului totuși are și ea un oarecare rol, în orice caz acela de a se repeta cîteva luni în fiecare an; pe cînd în tehnica de producțiune a avocatului și politicianului, improvizația naturii e tot, și munca aproape nimic. Cîțiva ani — 3—4 — pînă la luarea diplomei, pînă ce s-a umplut rezervorul cerebral — și de aci înainte mănoasa ploaie începe să rodească. Cunoștința cîtorva termini juridici este de ajuns pentru a asigura fericitului posesor un cîștig convenabil fără multă muncă: ai carte, ai parte.

Alte popoare, vai! cît de nenorocite sînt ele în această privință! Niciunde cartea nu revarsă atîta fericire asupra oamenilor. Pretutindeni luptă și muncă încordată, cu tot ajutorul cărții... Niciunde cartea nu improvizează fericirea omenească!

Dar la noi?! La noi, cartea pe care o aduceau cu dînșii avocații și politicianii avea o putere miraculoasă. Ea era de altă natură sau, mai bine zis, era altoită pe alte deprinderi sufletești ca în Apus.

Efectele ei fură în adevăr uimitoare.

Întemeiați pe dînsa, politicianii și avocații noștri începură a raționaliza obiceiurile și instituțiunile țării; negreșit, spre folosul tuturor și spre paguba nimănui!

---

[140] Scarlat V. Vîrnav, *Biblioteca Română din Paris fundată în anul 1846*, Paris, 1846, Ed. Bautruche; republicată în *Anul 1848... Acte și documente*, I, p. 24.

Raporturile juridice ale țării erau guvernate de legi defectuoase. Aceste legi nu conveneau unui popor cult și bogat — cum trebuia să fie poporul român. Ele fură înlocuite cu legile franceze, fiindcă aceste legi erau potrivite unui popor cult și bogat. Avocații și politicianii își făcură astfel cartea lor indispensabilă și traseră mari beneficii de pe urma acestei înlocuiri[141]. Dar, negreșit, direct ei nu păgubeau pe nimeni : beneficiile lor fură spre folosul tuturor și paguba nimănui.

Țara era lipsită de instituțiuni raționale ! Avocații și politicianii se însărcinară să le creeze. Ei deteră mai întîi poporului român o constituție politică pe baza căreia românul își asigura suveranitatea sa de cetățean, iar ei, politicianii, își asigurară un mod de cîștig fără prea multă muncă. În curînd însă baza constituției deveni neîndestulătoare pentru numărul lor tot crescînd. Atunci politicianii, conduși tot de rațiune, creară și alte instituțiuni economice, pe care le îmbogățiră cu privilegii acordate gratis de stat — adică tot de ei — și își măriră sfera beneficiilor personale. Direct, ei nu păgubiră, negreșit, pe nimeni. Raționalizarea instituțiunilor era spre folosul tuturor și paguba nimănui.

Cînd și instituțiunile economice ajunseră insuficiente — numărul celor cu carte creștea necontenit ! —, atunci politicianii și avocații își aduseră aminte că rațiunea cere, ba chiar impune, să se solicite aducerea în țară a capitalurilor străine pentru întemeiarea unei industrii naționale ! Și ei se grăbiră a invita capitalurile străine să vină, oferindu-le scutiri de vamă și prime mai mari decît în țara lor. Pentru aceste servicii ei se mulțumiră cu beneficiile ce se cuvin de drept unor samsari cinstiți. Astfel, în modul cel mai cinstit din lume, ei încasară tantieme convenabile în calitate de membri ai consiliilor de administrație de pe lîngă diferite fabrici, societăți de asigurare, întreprinderi petrolifere etc. Păgubesc ei pe cineva direct ? Negreșit că nu. Beneficiile industriei lor sînt spre folosul și paguba nimănui !

Dumnezeule, ce carte miraculoasă adus-au cu ei tinerii veniți din școlile Apusului ! Ce misterioasă tehnică descoperit-au ei ca să-și creeze rente fără să depună muncă și capital, și totuși spre folosul tuturor și paguba nimănui...

Cum s-ar fi putut oare ca acești vrăjitori ai cărții să nu momească ei sufletul poporului român ? Se poate cineva opune unui om care improvizează fericirea și bogăția ?

Și fiecare politician putea să fie un asemenea om !

În lunga sa viață de atîtea secole, poporul român a trecut prin multe momente grele, dar a trecut și prin momente de belșug. Natura a fost adeseori miloasă cu dînsul. În nenumărați ani ea acoperea munții și văile țării cu o mîndrețe de iarbă, pe care turmele, păscînd-o, creșteau și se înmulțeau, spre fericirea și bogăția a zeci de mii de români. Și tot natura înzecea și însutea sămînțele aruncate mai mult la voia întîmplării de mîna agricultorilor încă neinstruiți... Dar niciodată n-a fost natura așa de miloasă pentru poporul român ca din momentul ce în sînul lui s-a arătat politicianismul!

---

[141] „Ce au făcut acești, nu voi zice avocați, dar oameni special devotați la legiferare ?... Ce au făcut acești oameni ? Au răsturnat, în țara noastră, deodată toate formele de stat ale vieții publice, toate legile sale, și au înființat faimoasa — iertați-mi expresia — fabrică de legi, care numai în decursul unui an de zile, de la 1864 la 1865, ne-a inundat cu codul civil, cu procedura civilă, cu codul penal, cu procedura penală și cu o sumă de alte legi. A schimbat totul deodată ; a făcut a se schimba toți termenii obișnuiți din legile noastre, a făcut ca nimic din acest nomol de legi să nu mai fie înțeles de poporul nostru... După ce i-am luat legile vechi și le-am înlocuit cu cele nouă și i-am silit să se adreseze la noi pentru a i le explica, i-am pus și condiții grele de plată pentru această explicare, un bir meșteșugit, cu care ne-am îmbogățit noi și l-am sărăcit pe el." (Titu Maiorescu, *Discursuri parlamentare*, I, p. 434—444).

În mai puțin de o jumătate de veac, natura îl copleși de toate bunătățile pe cari atîtea secole de-a rîndul i le refuzase pînă aci. Astăzi, „cînd vorbim de niște vremuri de cari nu ne desparte decît o jumătate de veac, de niște vremuri despre cari sînt încă în mijlocul nostru cetățeni cari ne pot vorbi, căci le-au apucat și făcut, facem istoria contimporană. Și totuși tinerii, cari n-au apucat acele vremuri, abia ar putea să și le închipuiască, iar bătrînii, cari s-au obișnuit cu libertățile de cari ne bucurăm astăzi, găsesc atîta deosebire între ce era atunci și ce este astăzi, încît starea politică a țării și a poporului român de atunci par a fi niște amintiri depărtate din istoria veacurilor."

„Țara era îngenunchiată, umilită și supusă capriciului puterilor vecine; masa poporului, asuprită, lipsită de drepturi, lipsită de libertăți, birnică și muncită numai ca să îmbogățească pe cîte un fanariot și pe o clasă privilegiată care-și însușise drepturi fără să-și impună și datorii..."

Astăzi, „opera gigantică, făcută de bărbații de atunci, neîntrecuți în patriotism și iubire de țară, s-a desăvîrșit cu încetul, încît *toate punctele cari în proclamațiunea din iunie 1848 erau enunțate ca niște legitime aspirațiuni, sînt toate realizate, ba încă unele au depășit chiar aspirațiunile de atunci*".

„Proclamațiunea de la 1848 stabilea egalitatea și frăția...

Tot atunci s-a ridicat ideea de a avea toate stratele societății reprezentanți în Adunarea Generală; și astăzi vedeți în reprezentațiunea națională, Cameră și Senat, strălucind fiii poporului mai mult decît urmașii vechilor clase privilegiate...

Proclamațiunea a dorit, pentru prosperitatea noastră economică, să avem o Bancă Națională, și astăzi această instituțiune înflorește... pentru binele și prosperitatea comerciului și creditului nostru...

Mișcarea de la 1848 fu generoasă și iubitoare cu toți românii, ea ne luă de mînă, ne călăuzi mintea, ne încălzi inima, ne deschise ochii și ne făcu să vedem că, precum Dumnezeu făcuse pe toți oamenii deopotrivă, tot astfel e drept, e bine, e folositor tuturor ca deopotrivă înaintea legilor, înaintea drepturilor și sarcinilor să fie și românii toți.

Comerciantul cetățean este rodul cugetării și iubirii oamenilor de la 1848...

. . . .

Astăzi *în epoca de progres și civilizațiune la care am ajuns, în mijlocul libertăților largi de care ne folosim, întoarceți-vă privirea numai cu 50 ani înapoi și, lăudînd pe Dumnezeu, aduceți prinosul vostru de admirațiune și recunoștință giganților redeșteptării naționale...*" [142]

---

[142] Din discursurile pronunțate la serbarea din 11 iunie 1898 pentru aniversarea a 50 ani a revoluțiunii din 1848.

Mărire vouă, politicianilor români! Voi ne-ați dat un nume și o patrie! Voi ne-ați dat bogăție și fericire! Voi ați creat România de astăzi!...

Și toate aceste mărețe fapte, numai prin puterea concepțiunilor voastre, cu un singur gest. Nici un om care să se împotrivească; nici o vărsare de sînge! Ați zis și s-a făcut, întocmai după cuvîntul Evangeliei!

De aceea nu e de mirare că, în urma minunilor săvîrșite de voi, s-a înrădăcinat în mintea poporului nostru credința că la Dumnezeu și în țara românească toate sînt cu putință!

CAPITOLUL VI

1. — Creșterea de bogăție de pe urma reformelor introduse de politiciani. Martirii de la 1848. Suferință pasivă și sacrificiu. Numai sacrificiul contribuie la binele public. 2. — Creșterea de bogăție explicată prin împrumuturile făcute de stat în străinătate. Statele puternice sînt state tentaculare. Reformele introduse de politiciani sînt spre paguba reală a generațiunilor viitoare.

1. — A necesitat o vreme îndelungată pînă cînd în inteligențele de elită ale omenirii să prindă și să se întemeieze adevărul că din nimic nu poate să rezulte ceva. *Ex nihilo nihil!* Chiar astăzi imensa majoritate a omenirii — și o bună parte din populațiunea europeană, deși compusă din popoarele cele mai culte — păstrează încă credința că fenomenele naturii se pot improviza prin voința unor ființe supranaturale. Dar cu toate acestea, adevărul, întrevăzut de inteligențele de elită, a pătruns și reformat întreaga știință omenească; și prin mijlocirea acesteia el își are răspîndirea asigurată. Fiecare școală nouă este pusă în serviciul lui ca o fortăreață care-i asigură înaintarea. Unul după altul se desprind din masa compactă a celor inculți capetele acelor cari rup cu credința de pînă aci și primesc adevărul fundamental al științei moderne: din nimic nu poate să rezulte ceva. Fenomenele naturii, deși vecinic sub înfățișări variate, în fond ele nu adaogă și nici nu ridică nimic din suma constantă a energiei universale. Legea conservării energiei stă la baza tuturor explicărilor pe care ni le dă știința asupra fenomenelor naturii. *Ex nihilo nihil.*

Numai faptele politicianilor români au pretențiunea de a face excepție de la această lege a determinismului universal. Ele rămîn în afară din cadrul fenomenelor asupra cărora se poate da o explicare științifică. Ele sînt adevărate minuni...

O țară săracă, fără burghezie, fără comerț, se transformă deodată într-o țară avînd în frunte o burghezie care sconteează pe piața financiară un portofoliu de milioane! O țară căreia nu i s-a adăogat nici teritoriu nou, nici colonii; și în care nu s-a schimbat aproape deloc tehnica producțiunii, omul producător rămînînd la aceleași deprinderi; o asemenea țară se trezește deodată cu un buget de sute de milioane și cu instituțiuni financiare cari dau, în comparație cu celelalte instituțiuni similare din Europa, cele mai ridicate beneficii!

De unde această creștere de bogăție? De unde această *plusvaloare* care a umplut lăzile burghezilor, ale instituțiunilor financiare și ale visteriei statului?

Misterul acesta îl explică politicianii noștri, cu toată candoarea inocenții care se cuvine pentru asemenea ocazii, în chipul următor:

Am raționalizat instituțiunile statului; și cu această raționalizare s-a improvizat și bogăția! Am ridicat de pe grumajii națiunii lanțurile de sclavie, și cu aceste lanțuri am ridicat deodată și sărăcia! Națiunea, de îndată ce a putut respira aerul libertății, a dobîndit și credit și fericire. În aceste stă misterul îmbogățirii noastre. Ne-am culcat săraci, și ne-am sculat a doua zi bogați, fiindcă noi cei dintîi am respirat a doua zi din aerul cel dulce al libertății... Dar este destul aer ca să respire tot românul!

Aceasta este explicarea pentru cei detot naivi.

Mai este și alta, ceva mai șireată.

Am suferit, domnilor, noi (sau părinții noștri), cei de la '48, pentru libertățile și instituțiunile de care ne bucurăm astăzi! Nu vă mirați de bogățiile improvizate! Ele au fost rescumpărate de noi cu exiluri și suferințe de tot felul! Ele sînt rodul atitor fapte de martiri! Dacă ați fi fost atunci în rîndurile noastre, nu ne-ați mai critica astăzi. Ați fi văzut cîte aveam de îndurat. Dar nu, voi (sau părinții voștri) să găseau în rîndurile vrăjmașilor, a acelor cari n-aveau încredere în vitalitatea poporului român! Și așa cum ați fost atunci, ați rămas pînă acum: neîncrezători și dușmani ai prosperității poporului!... Ne întrebați de origina bogățiilor noastre? Noi vă răspundem: am avut destui martiri!...

Să ne înțelegem, domnilor politiciani! Martirologia voastră nu v-o contestă nimeni, dar nu vedem ce legătură poate fi între ea și improvizarea unor bogătași dintr-o zi pe alta. Suferințele voastre, sau ale părinților voștri, la '48, au putut fi reale, admitem, dar realitatea lor nu implică și necesitatea consecințelor de prosperitate pe cari le-ați dobîndit; ele au putut fi suferințe curat individuale, fără efecte sociale; așa cum sînt de altmintreli multe pe suprafața pămîntului. Este o diferență fundamentală între suferința impusă de împrejurări, suferința pasivă, și suferința pe care și-o dă omul singur, cu voință, aceea pe care o numim de obicei *sacrificiu*. Suferința pasivă este lipsită de consecințe sociale. Ea este ecoul unui suflet individual; fenomen interesant de cunoscut din punct de vedere psihologic, dar foarte indiferent pentru binele altuia. Numai sacrificiul făcut cu voință este dătător de roade; numai el contează în viața socială. Acest adevăr n-are nevoie de multe comentarii; el se impune judecății oricărui cugetător. Este drept că, din nenorocire, acest adevăr nu este de natură să întărească optimismul omenesc. Ar fi fost mai bine ca din orișice suferință, fie cît de pasivă, să rezulte un bine oarecare social... Dar realitatea este odată dată, și nimeni nu o poate schimba.

Omul care suferе, bunioară, de lipsă, din cauza neprevederii sale, sufere real (cine se îndoiește?), dar din suferința sa nu rezultă nici un sprijin pentru prosperitatea publică. Altfel, ce fericite ar fi popoarele constituite din cetăţeni cari ar suferi de pe urma neprevederii! Numai suferinţa pe care şi-o impune omul singur, prin sacrificiul voluntar, numai aceea e spornică. Bunioară, sacrificiul de a renunţa la o plăcere imediată, în vederea unui bun îndepărtat, folositor nu numai ţie, ci şi celor din jurul tău.

Tot aşa este cazul şi cu suferinţele din viaţa politică. Suferinţele pasive sînt şi aci reale (cine se îndoieşte?), dar tot aşa de indiferente binelui public. Drepturile şi instituţiunile politice nu se consfinţesc prin suferinţele acelora cari n-au nimic de pierdut şi totul de primit, ci prin sacrificiile acelora cari au ceva de pierdut; a acelora cari nu numai suferă, ci se sacrifică. Altfel lupta politică s-ar asemăna prea mult cu aventurile haiduceşti. În adevăr, să judecăm puţin asupra acestei asemănări. Răstorni o alcătuire socială care nu corespunde interesului şi ambiţiunii tale, pentru a aduce o alta mai corespunzătoare. Îţi expui viaţa, este drept; duci o luptă grea pe riscul şi pericolul tău. Treci prin multe primejdii, negreşit; dar prin aceleaşi primejdii trece şi haiducul. Ai învins. Ce-ţi rămîne ţie acum de făcut pentru a te deosebi de haiducul aventurier? Să-ţi impui sacrificii. Stăpîn pe noile instituţiuni, să dai exemplul de supunere şi moralitate. Să subordonezi interesele tale interesului public, în vederea căruia acele instituţiuni au fost create. Să fii tu primul care să crezi în realitatea acestor instituţiuni. Să consolidezi prin fapta ta rolul lor social. Să faci din funcţionarea lor o binefacere pentru popor. Aşa ceva nu va face haiducul, se înţelege. Acesta tolerează mai departe crime şi asasinate; tu însă nu. Ai putea şi tu să abuzezi de instituţiunile pe cari le-ai creat; ai putea să-ţi organizezi un mare partid din bugetul statului, în fruntea căruia tu stai; ai putea să-ţi votezi recompense naţionale ţie şi prietenilor tăi... dar tu nu faci nimic din toate acestea. Tu lucrezi pentru prosperitatea publică, ştiind că prin aceasta, indirect, lucrezi şi pentru prosperitatea ta personală. Tu eşti un om politic, iar nu un haiduc!

Aşa procedat-aţi însă, domnilor politiciani?

Să lăsăm la o parte martirologia voastră politică. Ea explică multe, dar numai ceea ce voiţi voi — nu!

2. — Explicarea fenomenului ce cercetăm nu trebuie cerută de la politiciani, căci ar fi să nu o avem niciodată. Să ne adresăm, pentru aflarea ei, judecăţii dezinteresate din care decurg în genere toate explicările ştiinţifice.

De unde această creştere de bogăţie, pe care, deodată cu introducerea civilizaţiunii apusene, o constatăm la o parte din publicul nostru şi chiar la stat? Care este cauza căreia i se poate atribui *supravaloarea* de care dispune astăzi o minoritate a poporului românesc? Cine a produs mai mult decît producea înainte pentru ca să înlesnească, în urmă, unei minorităţi să consume mai mult decît se consuma înainte?

Şi în răspunsul la aceste întrebări facem abstracţiune de modalitatea distribuirei acestei *supravalori*. În orice mod s-ar fi făcut ea, cinstit sau necinstit, enigma rămîne aceeaşi: înainte de a fi distribuită, de unde a venit această creştere de bogăţie?

Din însăși faptul introducerii legilor și instituțiunilor apusene? Nu. Legile și instituțiunile, oricît de bine concepute ar fi ele, prin ele însăși nu sînt un izvor de bogăție. Ele pot să devină însă, întru cît se adaptează lor deprinderile sufletești ale unei societăți: întru cît, adică, legii scrise pe hîrtie corespunde o lege de conduită a omului, singura lege creatoare de bogăție. Dar aceasta nu s-a întîmplat la noi. Legile și instituțiunile apusene, este drept, s-au votat și tipărit în *Monitorul oficial* al regatului, dar de viața practică a românului ele au rămas încă departe. Nici o deprindere, din cîte ni le-a consolidat trecutul în sufletul nostru, nu s-a resimțit prea adînc de publicarea lor. Legile și instituțiunile apusene sunt încă într-o sferă de ideațiune transcendentă pentru practica de toate zilele a poporului nostru. Creșterea de bogăție, în tot cazul, nu provine din faptul introducerii lor.

Să provină ea din spoliațiunea pe care minoritatea, purtătoarea așa-zisei civilizațiuni, o exercită asupra majorității poporului român? Pînă la un oarecare punct, da; aceasta ar fi o explicare. Totuși nu o explicare suficientă.

Este drept că minoritatea purtătoare a civilizațiunei reține pentru dînsa din bugetul statului un beneficiu prea mare, disproporționat de mare în comparație cu valoarea serviciilor pe cari ea le aduce poporului român. Ea formează clasa stăpînitoare în toată puterea cuvîntului. În consecință, ea-și plătește din punga contribuabilului un confort material relativ destul de bun. Are strade curățele; teatre în cari se distrează; școli cari eliberează diplome pentru generațiunile menite a o continua; se îngrijește de igiena orașelor în care ea trăiește; de funcție; de pensie și de poliție; iar în schimb dă foarte puțin. Minoritatea purtătoare de civilizațiune își permite chiar caprițiі și gusturi de milionar american. Își construiește pentru uzul său personal vagoane de dormit cu dușuri scoțiene, poduri de piatră de Boemia, gări și palate impunătoare... și toate din punga contribuabilului. Acesta din urmă — adică imensa majoritate a poporului român — trăiește la țară, în bordeie, fără igienă și fără poliție, decimat de mizerie. Disproporția între beneficiul reținut și serviciul adus este mare, extraordinar de mare. Minoritatea mai apropiată de buget împarte și-și face, netăgăduit, o parte prea mare.

Cu toate acestea, spoliațiunea esercitată asupra imensei majorităţi a poporului nostru nu explică creșterea învederată a bogăției publice. Ea ar explica-o numai într-un singur caz, anume: cînd elementele minorității stăpînitoare ar găsi în calitățile lor înnăscute mijloacele de a multiplica beneficiurile spoliate; cînd aceste elemente ar aparține unei rase cu mult superioare rasei poporului spoliat, cum sunt, de pildă, englezii față de indigenii Indiei![143] Dar acesta nu este cazul de la noi... Elementele minorității noastre sînt mai mult forțe de consumațiune decît de producțiune.[144]

---

[143] A se vedea supra notele 7, 12, 65, 76, 83 privind atitudinea lui Motru față de teoria divizării raselor în superioare și inferioare și politica de dominație colonială (n.ed.).

[144] Marele nostru poet Mihail Eminescu admite chiar că aceste elemente din minoritate — *păturile superpuse*, cum le zicea dînsul — sînt cu mult inferioare rasei poporului român. Reproduc dintr-un remarcabil articol al său, publicat în ziarul *Timpul* din 8 aprilie 1882, cîteva pasagii foarte interesante în această privință. Mihail Eminescu nu-și întemeia părerile sale pe cercetări științ-

Rămîne o singură explicare. Ea nu e nouă; a fost mai ales în timpul din urmă chiar prea des repetată. Nou la ea este doar conştiinţa gravităţii ei, pe care nu toţi românii o au.

Creşterea bogăţiei noastre a venit de undeva evident: *ex nihilo nihil*. Ea a venit din economiile străinilor; din împrumuturi. Acestea s-au revărsat cu belşug asupra noastră, cum se revărsa odinioară Nilul asupra cîmpiilor egiptene. Ele ne-au ameliorat confortul material în oraşe şi ne-au ridicat cifrele bugetului. Eram săraci pînă mai ieri, şi nimic nu făcea să se întrevadă bogăţia de astăzi. Dar cu introducerea civilizaţiunii apusene, ni se întinse deodată şi o mînă binevoitoare; poftiţi, luaţi ce vă lipseşte!

Ce armonie divină în lumea aceasta! Un rîu care îşi adună apele din ţări depărtate, trece întîmplător prin cîmpii expuse a fi năpădite de nisipurile deşertului, şi el se revarsă asupra lor, prefăcîndu-le în cîmpii fertile, în paradis de viaţă pentru om! Economii adunate cu atîta amar de sacrificii de către locuitorii unor ţări vechi şi puternice se revarsă deodată, ca o mană cerească, asupra unei ţări mici, aproape necunoscute! Ce armonie divină!

Ce uşoară ar fi viaţa... dacă ar fi aşa.

Din nenorocire, acel care a creat lumea n-a creat-o după concepţiunea politicianismului român.

ţifice conduse în mod sistematic, ele erau însă izvorîte dintr-o intuiţiune bogată, de poet, care de multe ori, în studiile antropologice, înlocuieşte cu succes judecata analitică. Iată acele pasagii: „Am avut neplăcuta datorie de a constata un adevăr despre care mă mir că nu-l formulaseră alţii înaintea mea, de vreme ce plutea în aer şi se impunea de sine însuşi, de-a constata adecă că tocmai în România poporul românesc n-a ajuns — decît cu rare excepţii, — *de a da expresie fiinţei sale proprii*. În viaţa publică, în şcoli, în literatură chiar, s-a superpus o promiscuitate etnică, din părinţi ce nu vorbeau în casa lor româneşte, şi această pătură superpusă e cuprinsă de un fel de daltonism intelectual faţă cu calităţile unuia din cele mai inteligente şi din cele mai drepte popoare, *poporul românesc*. Întîmplarea m-a făcut ca, din copilărie încă, să cunosc poporul românesc din apele Nistrului începînd, în curmeziş şi în curmeziş, pînă la Tisa şi la Dunăre, şi am observat că modul de a fi, caracterul poporului este cu totul altul, absolut altul decît acela al populaţiunilor din oraşe, din care se recrutează guvernele, gazetarii, deputaţii ş.a.m.d. Am văzut că românul, nu seamănă nicăieri cu aceştia, că acest popor este, întîi fizic, cu mult superior celor numiţi mai sus, intelectual asemenea, căci are o inteligenţă caldă şi deschisă adevărului, iar în privirea onestităţii cugetării şi înclinărilor e incomparabil superior acestor oameni. Am observat şi mai mult; că clasa veche superioară, rea, bună cum o fi fost, seamănă în toate cu mult mai mult poporului; că are mai multă francheţă de caracter şi incomparabil mai multă onestitate, că sînt în ea rămăşiţe de vrednicie dintr-o vreme anterioară epocei fanarioţilor. Din cîteva izvoare istorice m-am convins că în decursul evului mediu, care pentru noi a încetat cu venirea fanarioţilor, n-am avut clasă de mijloc decît cu slabe începuturi, şi că această clasă — excepţie făcînd de olteni şi ardeleni — e cea mai mare parte de origine străină. De aci abia am putut să-mi explic revoluţia socială petrecută în zilele lui Cuza-Vodă, al cărei apogeu este sub domnia regelui Carol-Îngăduitorul. Este, în realitate, nimic mai mult, nimic mai puţin, decît proclamarea perpetuă a predominării elementelor străine asupra poporului istoric, compus pînă astăzi din ţărani mici şi mari. Odată ajuns la această convingere, totul era hotărît pentru mine; era o datorie de a fi şi de a rămîne în partea poporului istoric din care însumi fac parte, şi în contra păturii superpuse, de venetici. M-am convins că acea ură în contra trecutului, acea aruncare în apă a tuturor tradiţiilor, acel abis creat între trecutul de ieri şi prezentul de azi nu este un rezultat organic şi necesar al istoriei române, ci ceva factice şi artificial."

Cîmpiile egiptene au devenit fertile nu prin simpla revărsare a Nilului, ci prin munca omului care a știut să canalizeze darul naturii în profitul său. În momentul cînd această muncă a dispărut, a dispărut și fertilitatea de pe cîmpiile egiptene. Astăzi Nilul este același, și totuși Egiptul este o țară săracă.

Economiile adunate de locuitorii țărilor mari și puternice nu se revarsă asupra țărilor mici cu scopul de a veni în ajutorul acestora, ci pentru a-și întregi ele procesul lor de dezvoltare. Ele sînt ca niște uriașe ființe tentaculare cari caută peste tot locul hrană și adăpost. Ele vin împinse de legea lor de creștere, iar nu de hatîrul celor săraci...

„În starea actuală a dezvoltării noastre economice și a vieței noastre sociale, nu este adevăr care să fie mai adînc intrat în carnea și sîngele generațiunii de astăzi ca adevărul că un capital moare dacă nu este întrebuințat: el nu este destul să fie, ci trebuie să aducă procente. Teritoriul german nu este însă suficient pentru sporul capitalului german. Poporul german înaintează și dincolo, peste hotare. Așa fiind, este de datoria conducătorilor săi să știe plasa, conștient și sistematic, în țările streine, prisosul de capital și munca ce trebuie să rămînă în favoarea germanismului; aceasta pe lîngă datoria încă și mai înaltă, pe care o au aceiași conducători, de a proteja în țările străine și toate interesele ideale ale Germaniei" — scrie cel mai însemnat istoric contimporan al poporului de la care am împrumutat, germanul Karl Lamprecht.[145]

Și tot dînsul ne mai lămurește cu următoarele: „Imperiul german nu sfîrșește, ca organism politic, la hotarele sale. Francezii au denumit în mod poetic Parisul *la ville tentaculaire*, orașul care, întocmai ca un polip, întinde asupra țării tentaculele sale, îmbrățișînd-o și sugînd-o. În înțelesul cel bun al cuvîntului, se poate denumi și imperiul german *un Etat tentaculaire*".[146] „Chiar astăzi, dreptul politic german deosebește, în afară de organismul propriu-zis al statului german, ca niște prelungiri ale acestuia: *coloniile*, cari sînt cu totul supuse suveranității sale; *teritoriile protejate; sferele de influență* etc. La aceasta se mai adaogă controlul politic asupra țărilor independente străine, control care decurge ca o consecință din fructificarea capitalului pus în linii ferate și alte «*Investitionen*» conduse de germani etc.; în sfîrșit, toate acele alcătuiri și teritorii în care germanul își poate spune cuvîntul său; adică tot locul unde se poate influența prin legăturile de comunicație, prin privilegii stabilite în convenții comerciale, prin *drepturile de creditor*..."[147]

Economiile adunate de locuitorii marelui imperiu trebuiau să se reverse în mod inexorabil asupra noastră. Eram, de altmintreli, indicați atențiunii lor încă de mult. Învățatul istoric german ne-o spune precis: „Dacă a înțeles cineva forma cea nouă a statului și mai ales imperioasa necesitate a națiunii de a trăi și în afară de strîmtele hotare teritoriale ale germanismului, atunci va înțelege ușor că în prima linie nu atît țările din Extremul Orient, cît țările intermediare între Orient și centrul Europei sînt cele mai potrivite pentru întinderea neamului german... Aceasta ne-o arată și curentul emigrărilor de pînă acum, care, cu toată atracțiunea pe care o exercită Apusul, totuși a întins influența și expansiunea germanismului peste tot în Răsărit: în țările balcanice, în România, în Galiția, în Rusia, și mai ales în Polonia."[148]

---

[145] *Zur jüngsten deutschen Vergangenheit*, II, 2, p. 595.
[146] *Op. cit.*, p. 593.
[147] *Op. cit.*, p. 603.

Pe la anul 1880, în special — zece ani după victoriosul război purtat contra francezilor —, poporul german, în plină creștere a forțelor sale politice și financiare, era în căutarea unor noi debușeuri. Capitalurile lui trebuiau să fructifice, industria sa să se dezvolte. Nilul căuta o gură să se verse. El o găsi în apetiturile născînde ale tînărului popor român atras pe drumul civilizațiunii. Și acesta înghiți:

48 milioane lei în 1881.
400 milioane lei în 1881—1888.
32 milioane lei în 1889.
50 milioane lei în 1889.
274 milioane lei în 1890.
45 milioane lei în 1891.
75 milioane lei în 1892.
50 milioane lei în 189[3].
120 milioane lei în 1894.

Mai bine de un miliard în 13 ani!

Ce ploaie mănoasă pentru politiciani!

Împrumuturile au continuat și după 1894, și ele ar mai fi continuat încă și astăzi, dacă financiarii germani, ca niște inteligenți creditori ce sînt, nu ar fi pus o stavilă.

Ce uriaș instrument de producțiune ar fi reprezintat însă aceste capitaluri dacă ele ar fi fost puse la dispozițiunea unor brațe deprinse cu munca disciplinată și conduse de o minte prevăzătoare! Din nenorocire ele au fost puse la dispoziția politicianilor.

Hazardul îngăduitor, care i-a ajutat pe aceștia să dispună de destinele politice ale țării, le-a permis să facă tot ei și distribuirea milioanelor... Politicianii au operat cum știm. Nenorocit hazard îngăduitor!

Iată dar izvorul bogăției aparente în care se găsește o minoritate a poporului nostru...

Stràdele bine pavate, cu iluminatul lor electric; palatele administrative; teatrele și școlile; gările luxoase și vagoanele cu dușuri scoțiene etc., etc.; tot confortul material de care se bucură astăzi o parte a orășenilor noștri și la vederea căruia se extaziază toate capetele superficiale; toate acestea sunt rezultatele împrumuturilor: un fel de zgură rămasă de pe urma focului mistuitor de milioane...

În tot acest interval, cultura română a rămas aceeași.[149] Sub aparența sclipitoare a civilizațiunii externe trăiește mai departe în poporul nostru acelaș suflet din trecut, numai că acum este mai deschis la toate solicitările simțurilor și la toate hatîrurile!

---

[148] *Op. cit.*, p. 537.

[149] O atestare a acestui adevăr se poate deduce și din faptul că mîna care a scris *Memoriile M. S. Regelui Carol I (Aus dem Leben König's Karl von Rumänien)* și care pare a fi aceea a unei conștiințe foarte minuțioase și sincere, nu a găsit niciodată ocaziunea să se exprime asupra așa-numitei culturi române. În schimb „memoriile" sînt foarte amănunțite asupra drumurilor de fier, podurilor, împrumuturilor, publicațiunilor din *Monitor*, corespondențelor etc.

Dar împrumuturile vor trebui odată plătite. Cine le va plăti? Politicianii cari le-au cheltuit? Aceasta ar fi drept, dar prea riscat pentru creditori. Şi aci e momentul să intervină civilizaţia.

Legile şi instituţiunile pe cari politicianii noştri le-au imitat după legile şi instituţiunile apusene şi le-au impus apoi ţării, dacă n-au avut vreo influenţă asupra culturii române, ele au totuşi un mare efect politic: ele obligă legalmente generaţiunile viitoare de români să suporte consecinţele greşelilor de pînă acum. Ele asigură îndeplinirea procedurei cu acoperirea creanţelor. Civilizaţia are în adevăr un mare rol: ea este unul din multiplele braţe *tentaculare* a statelor puternice.

Politicianii noştri, din punctul de vedere al intereselor lor, sunt îndreptăţiţi să zică: reformele noastre sînt *spre folosul tuturor şi paguba nimănui,* căci ei se gîndesc la prezent. Adevărul istoric complect este însă acesta:

Reformele săvîrşite în România de către politiciani sînt, unele, spre folosul aparent al generaţiunilor de astăzi; şi toate, spre paguba reală a generaţiunilor de mîine.

CAPITOLUL VII

1. — Procesul de disoluţie a individualităţii poporului român sub influenţa politicianismului. Ştergerea distincţiunilor de clasă şi rasă. Sufragiul universal. 2. — Rolul proprietăţii mari. Proiectata ei dizolvare prin Casa Rurală. 3. — Proclamaţia de la 1848 şi electivitatea Domnului. Încercarea politicianilor de a sili pe suveran să abdice în 1871. Nădejdea într-o reacţiune sănătoasă care să ne salveze viitorul de sub influenţa politicianismului parazitar.

1. — Cînd un individ se lasă a fi tîrît de plăcerea ce întovărăşeşte practica unei rele deprinderi, atunci acest individ este plecat pe povîrnişul pieirii sale. Ceea ce forma pînă aci tăria sa personală intră de aci înainte în disoluţiune. Reaua deprindere are de efect să slăbească stăpînirea de sine; să coboare simţul responsabilităţii şi, cu acesta, pe acela al individualităţii. Caracterul individului se macină, după ce mai întîi se destrunchiază.

Tot acelaş efect îl are şi practica unei rele deprinderi asupra organismului social. Poporul captivat ei se desmembrează şi se pierde ca individualitate.

Un exemplu îl avem în opera desăvîrşită de politicianismul român.

Această plantă parazitară, răsărită din deprinderea „unei munci uşoare“, a distrus, într-un timp relativ scurt, elementele cele mai sănătoase din sufletul poporului nostru. Ea se întinde şi înăbuşe tot ce e bun şi nobil românesc.

Pentru a avea monopolul dreptului de a reprezinta politicește pe oamenii de jos, politicianismul a sămănat în mijlocul acestora apetituri și speranțe nerealizabile. El a făcut din țăranul român, cunoscut pînă aci ca un om de „bună cuviință", o ființă slugarnică și falșă. La sate, peste tot locul unde a pătruns nenorocita lui influență: vrajbă și ură. Bisericile s-au golit, și s-au umplut cîrciumile. Aci vine și preotul, transformat în agent electoral, ca să țină rătăciților predica botezului politic. Politicianii au stîrpit toate sentimentele bune din sufletul acestor asupriți de soartă. Nici o încredere, nici o mîngîiere pentru dînșii. Cultul familiei chiar, întemeiat pe vechi obiceiuri strămoșești și în practica căruia găsea și cel mai nenorocit o clipă de mulțumire și liniște, acum s-a distrus; vocabularul politicianismului a înlocuit rugăciunile și formulele prietinești cu vorbe veninoase cari amintesc nenorocitului, în toată vremea, că este și trebuie să persiste a fi un animal invidios. Legăturile pe cari le crease obiceiul și le consfințise biserica ortodoxă, și cari, pînă acum de curînd, asigurau săracului, într-o măsură destul de largă, protecțiunea celui puternic și bogat, politicianismul le-a transformat astăzi în legături de clientelă politică, și prin urmare le-a ridicat toate efectele bune pe cari le aveau ele odinioară. Protecțiunea patriarcală creată de biserică în favoarea săracului, și care se împrospăta în decursul anului la fiecare sărbătoare mare, astăzi se împrospătează numai la fiecare 3—4 ani, cu ocaziunea alegerilor politice, și atunci nu în favoarea săracului, ci a patronului, candidat de deputat. Din deplorabilele urme de astăzi abia se mai recunosc folositoarele instituțiuni de odinioară...

În lumea de sus, a orașelor, încă mai trist. Politicianii sînt aci la ei acasă. În jurul lor crește pustiul răutății și josniciei!

Vechile tradițiuni și deprinderi, cari individualizau clasele noastre sociale de pînă acum, s-au degradat, dispar. Negustorii, funcționarii, boierii se strivesc astăzi cu toții laolaltă în dorința de a parveni cu orice preț la un rol politic. Pentru atingerea acestei ținte ei își uită, unii de *cinste*, alții de *datorie*, alții *pînă și de omenie*. Toți își mortifică sufletul pentru a se scobori la nivelul noroiului de prin cluburile politice. Ne apropiem, probabil, de epoca în care amenințarea afișată la 1848 de proclamațiunea revoluționară — *Biblia politicianismului român* — nu mai este departe de a se realiza. În adevăr, astăzi ne vedem siliți să repetăm după dînsa: „Vorbele nobil, nobilitate sînt necunoscute între poporul român. Fapta asemenea și mai necunoscută."[150]

Pretutindeni degradare și disoluție în individualitatea poporului nostru.

Și opera politicianismului nu este încă sfîrșită.

Mai sînt și alte amenințări pe cari *Biblia* lui le cuprinde și la a căror realizare trebuie să ne așteptăm.

Am pierdut sentimentul distincțiunii de clasă, sentiment ieșit din legea naturală a selecțiunii sociale și care în trecut constituia una din forțele de coesiune a neamului nostru, și am primit în schimb să ne întoarcem la obiceiul populațiunii balcanice, acela de a merge cu toți *otova*; totuși ne mai rămînea încă sentimentul distincțiunii de rasă.

---

[150] *Din scrierile și cuvîntările lui Ion C. Brătianu*, p. 5.

Poporul nostru a avut totdeauna acest sentiment. El a fost tolerant față de streini, dar numai întru cît aceștia s-au mărginit strict în domeniul activității economice. Românul a tolerat pe grec, bulgar, sîrb, ovrei etc., în meseria lor de cultivatori de pămînt sau de negustori; căci țara era bogată, și brațele lipseau. Dar toleranța lui n-a mers mai departe.[151] Obiceiul de a suferi pe străini în rolul de conducători politici el nu l-a practicat niciodată de bună voie. Și era natural să fie așa. Rolul politic era în mintea poporului nostru strîns legat de rolul comandantului în războaie. Așa cunoscuse el pe boierii lui Ștefan-Vodă și pe ai lui Mihai Viteazu; pe ai tuturor Domnilor mari din trecut. Mai în urmă, este drept, împrejurările s-au schimbat. În locul boierilor adevărați au venit întîi fanarioții, și acum, tîrziu, descendenții acestora, politicianii. Dar în judecata poporului a rămas totuși vechea înrudire de înțeles: *rolul politic este exclusiv un drept al elementului nobil*[152], și el este cu totul deosebit de rolul economic, pe care îl pot avea și celelalte elemente străine. Pentru a avea drepturi politice nu este destul să muncești pămîntul țării, ci trebuie să și aparții prin origină la aceia cari și-au vărsat sîngele pentru apărarea neamului românesc. Judecata poporului nostru nu se conformează teoriei socialiste care confundă calitatea de cetățean cu calitatea de muncitor în genere, ci ea admite o distincțiune între aceste calități; o erezie care va dispărea odată cu întinderea industrialismului, se poate, dar deocamdată ea este așa cum au făcut-o împrejurările, și nici noi nu o putem schimba de pe o zi pe alta.

Biblia politicianismului, negreșit, fiind concepută pentru un viitor îndepărtat, nu recunoaște o asemenea distincțiune. Ea proclama la 1848: „Cetățeni în general, preoți, boieri, ostași, negustori, meseriași de orice treaptă, *de orice națiune*, de orice religiune, ce vă aflați în capitală și prin orașe, greci, sîrbi, bulgari, germani, armeni, israiliți, armați-vă spre a ține bună orînduială și a ajuta la fapta cea mare. *Patria este a noastră și a voastră.* Vouă vă place a ședea într-însa, și ea vă primește. Sistema cea veche nu v-a chemat și pe voi la masa de obște. De azi înainte o masă vom avea cu toții, un ospăț de frăție ni se întinde, *aceleași drepturi vom avea cu toții!*“[153]

Dispară dar și sentimentul distincțiunii de rasă, cum a dispărut și acela de deosebire între clasele sociale! Preoți, boieri, ostași, negutători, meseriași de orice treaptă, de orice națiune, de orice religiune... mergeți la ospățul comun al patriei române[154], votați în aceeași urnă

---

[151] Poporul nostru a fost și este tolerant. În continuare, C.R.M. confundă însă poporul cu grupările politicianiste, caracterizate prin poziții exclusiviste, nedemocratice, generate de interese economice (n.ed.).

[152] Concepția lui C.R.M. despre dreptul nobiliar este anacronică; de altfel el însuși a insistat, în teoria despre cultură, și asupra rolului muncii în producerea culturii. Invocarea dreptului nobiliar și asocierea acestuia cu ideea răsplății politice după principiul vărsării sîngelui atestă voința practică a gînditorului de a apăra interesele moșierimii, „distincțiile de clasă“, cum zicea el însuși, deși țara a fost apărată nu atît și nu în primul rînd de boierime, care *nu o dată* a trădat interesele țării, ci de masele populare (n.ed.).

[153] *Din scrierile și cuvîntările lui Ion C. Brătianu*, p. 9.

[154] E caracteristic cît de des se repetă cuvîntul de *ospăț* în proclamațiunile de la 1848. Drepturile politice par să fi fost în gîndul revoluționarilor ca un fel de invitațiune la ospăț. După psihologia populară, s-ar putea deduce că acești revoluționari erau foarte flămînzi.

ACADEMIA

pentru politicianul reformator și socialist! Credeți în idealul „sufragiului universal“, căci în el stă mîntuirea patriei.

Sfărîmă-se orice instituțiune care ar putea să deie o alcătuire coerentă vieții politice a poporului român! Cu cît drepturile vor fi mai egale, mai pulverizate, cu atît ele vor fi mai ușor de călcat în picioare. La o parte cu orice distincție de clasă și de sînge! Înaintea mesei de ospăț, să proclamăm egalitatea apetiturilor...

Paraziții nu pot să prospere decît în corpurile intrate în descompunere.

2. — O neclintită forță de coeziune în alcătuirea noastră socială a fost în toată vremea marea proprietate rurală[155]. În secolele trecute, ea a făcut cu putință rolul clasei boierești, și mult-puțina cultură română ce am avut, prin mijlocirea ei s-a dobîndit. Dar mai ales însemnătatea ei este și mai mare pentru viitor. În marea proprietate rurală stă virtualitatea unei mari industrii agricole, singurul izvor din care țara noastră ar putea deveni o țară bogată. Ea este instrumentul cel mai potrivit pentru expansiunea noastră economică și, prin urmare, instrumentul care ne-ar grăbi emanciparea de sub robia în care ne găsim față de creditorii țării! Ea poate fi în viitor și pîrghia selecțiunei noastre sociale; cetatea care ne-ar apăra în contra utopiilor socialismului agrar, din nenorocire atît de ademenitoare pentru imaginațiunea poporului nostru, care a cunoscut în parte instituțiunile comunitare ale lumei slave...

Pe această mare proprietate rurală politicianul o urăște din instinct. El ar prefera, în locul ei, incoerențele asociațiunii sătești, în mijlocul cărora el s-ar face indispensabil, și ar putea pescui ca într-o apă turbure. Împrumuturile la credit, cu insistențele și hatîrurile indispensabile, cestiunile de procedură etc., sînt destule mijloace prin cari politicianul ar putea să domine politicește și economicește masa incoerentă a asociaților.

Ah! dacă s-ar raționaliza și raporturile proprietății rurale precum s-au raționalizat și celelalte raporturi economice ale țării! Sus, la oraș, instituțiunile de credit dînd sinecure și dividende, pe urma privilegiilor acordate în mod gratuit de stat; jos, la țară, *Casa Rurală* cu o armată întreagă de funcționari, avocați și samsari de tot felul... Un mare ospăț de la Severin pînă la Dorohoi! Fericite timpuri îți sînt rezervate ție, politicianule, apostol al *Bibliei* de la 1848!

Casa Rurală și *Sufragiul universal* sînt încoronarea pe care o așteaptă de mult opera ta așa de bine condusă.

Izbuti-vei și cu acestea?

3. — Organismul poporului nostru are încă destulă vigoare, și în această vigoare stă nădejdea noastră, a acelora cari privim cu durere la progresele politicianismului. Cînd organismul social e viguros, atunci îndreptare mai este cu putință. Boala poate fi alungată prin una din acele reacțiuni de sănătate cari survin brusc ca să deschidă un drum vieții înăbușite. În urma reacțiunei, forțele se reculeg și întregesc din

---

[155] Apărarea ferventă a marii proprietăți rurale dezvăluie aspectele conservatoare ale doctrinei social-politice a lui Motru (n.ed.).

nou individualitatea amenințată să se descompună. De așa ceva avem noi, românii, atîta nevoie!

O puternică reacțiune de sănătate, și individualitatea neamului nostru s-ar întregi iarăși. Treziți din visul urît al pseudoculturii de astăzi, am reîncepe firul de continuitate al vieții noastre normale. Ne-am aminti cu groază de timpurile în care politicianii de la 1848 se ridicară, vorbiră și ne orbiră cu fantaziile lor de improvizatori de ospețe! Am renaște iarăși în rîndul popoarelor cinstite și harnice.

O puternică reacțiune de sănătate!

Avem credința că ea se va arăta! Un semn vestitor despre dînsa ne-a fost dat să-l avem încă din anul 1871.

În anul acesta politicianii încercară să realizeze un alt punct principal din programul lor revoluționar — amenințarea de căpetenie a *Bibliei de la 1848:* — electivitatea domnitorului suveran. Politicianii doreau să raționalizeze și această instituție supremă. Monarhia constituțională, avînd de suveran un principe străin, nu le convenea. Interesele lor cereau să se îndeplinească întocmai cuvintele din *Biblie*: „Poporul român leapădă de la sine orice titlu ce i s-a introdus, prin corupție, de la străini, împotriva vechilor sale datine. Domnul este ales unul dintre cetățeni, și după domnie rămîne iar cetățean, fiu al patriei. Domnul nici nu a fost, nici nu este prinț; Domn e tot cetățeanul, Domn e și capul țării. Acesta e titlul cunoscut de toți românii. Vorba de prinț e cunoscută numai de cei ce-o știu din limbile Europei.“ [156]

Încercarea însă nu izbuti. Prințul Carol, șovăitor un moment în fața dificultăților ce-i fuseseră create de către politicianii republicani, reveni în ziua de 11 marte 1871 asupra hotărîrii sale de a abdica și de a părăsi țara. Devotamentul pe care i-l asigurară bărbații din jurul lui Lascar Catargi, îl determină să primească a continua mai departe nobila misiune ce-i fusese încredințată de poporul român [157]. Din acea zi politicianii pierdură un teren mănos de exploatare. Vîntul unei reacțiuni sănătoase le răci pentru totdeauna aspirațiunile de a mai năzui la treptele tronului...

Ei continuară, din nenorocire, să realizeze aspirațiunile lor alături, prea alături.

Dar Dumnezeu va avea, în cele din urmă, milă și de noi. [158]

El a sădit în sufletul poporului nostru, ca în sufletul atîtor alte popoare, o rază din atotputernicia sa: rațiunea!

Toate reacțiunile mari și sănătoase au pornit aiurea din imboldirea acestei rațiuni.

Să avem încredere că așa va fi și la noi.

Va veni momentul cînd cetățeanul român își va pune odată în forul conștiinței sale chinuitoarele întrebări: Pentru ce trăiesc? Care este menirea existenței mele? Pentru ce o patrie română, cînd sufletele acelor ce o compun nu se aseamănă între dînsele prin nimic ideal, ci numai prin apetituri josnice? Cînd religia strămoșească e batjocorită de primul politician reformator? Cînd școala este un cîmp deschis în care se experimentează toate elucubrațiile citite prin cărți? Cînd limba maternă, sau nu e vorbită, sau, cînd e vorbită, e pocită de primul venit? Cînd arta națională e disprețuită sau scoborîtă la rolul de excitant pentru erotici? Cînd viața politică este un imens turn a lui Babel, unde fiecare își vorbește limba pasiunilor și intereselor sale? Cînd singura unitate a poporului român rezidă în formele externe ale unei civilizațiuni de împrumut?...

---

[156] *Din scrierile și cuvîntările lui Ion C. Brătianu*. p. 5.

[157] Titu Maiorescu, *Discursuri parlamentare*, I, p. 34.

[158] Expresia nu are un conținut religios; este o formulă mai mult propagandistică, urmărind efecte retorice.

Va veni momentul cînd cetățeanul român se va întreba: de ce român, și nu francez, neamț sau englez? În numele cărui interes superior mi se cere mie, ca cetățean român, sacrificii și obligațiuni? La realizarea cărui ideal contribuiesc eu cu activitatea mea stoarsă și chinuită de minciunile convenționale ale unui politicianism parazitar?

Și în acel moment raza atotputerniciei divine, rațiunea, va tresări în sufletul cetățeanului român. Poporul nostru va avea din nou un gînd și o voință. Vîntul unei puternice reacțiuni de sănătate va goni de pe cerul culturii române nourii cei groși ai pseudoculturii de astăzi.

Să avem încredere.

PUTEREA SUFLETEASCĂ

„Nu uitați că, mai mult decît talentele, caracterele hotărăsc soarta popoarelor și că forța morală numai le poate apăra de învingere și nimicire.“

(Din cuvintele prin cari a răspuns M.S. Regele Carol I, la omagiile și felicitările ce i-a prezentat rectorul Universității din București, în numele corpului profesoral, în ziua de 13 mai 1906, cu ocaziunea serbării jubileului de 40 ani de domnie.)

PREFAȚĂ LA EDIȚIA I-A

Scrierile cu un cuprins filosofic sunt mai expuse criticei decît celelalte scrieri științifice, din cauza sistematizărilor preconcepute pe care ele le găsesc în mintea celor cari le judecă. Adeseori, din această cauză, ele sunt cu totul rău înțelese. Cititorul citește printre rînduri mai mult decît pe rîndurile cărții, și are totdeauna gata sistemul cu care să complecteze, cîteodată chiar cu care să înlocuiască, ideile autorului...

Dar de această situațiune defavorabilă nu sunt de vină decît tot scrierile filosofice, fiindcă ele au deprins pe cititor să caute în filosofie asemeni sistematizări. Cititorul nu face decît să aplice criteriul pe care autorii de scrieri filosofice, în cea mai mare parte, îl aplică față de ideile timpului pe care le împrumută; adică cititorul sacrifică, după exemplul acestora, fondul gîndirii pentru a păstra, sau a face posibilă, închegarea măiestrită a unei sistematizări. Cînd ideea exprimată într-o scriere amintește foarte de departe sistematizarea cu care de obicei ea este legată în alte scrieri cunoscute, atunci mintea cititorului suplinește această lipsă, fără a mai aștepta argumentarea autorului care a înaintat ideea; ideea cheamă de la sine pe cele asociate ei din alte scrieri, formează împreună cu ele sistemul, și de multe ori pe baza acestui sistem închipuit se judecă întreaga scriere. În cazurile acestea, și acestea sunt cele mai dese, nu este de mirare ca autorul să nu corespundă așteptărilor pe cari și le face cititorul. Autorul unei scrieri filosofice se găsește astfel în delicata situațiune de a fi în fața unor cititori cari, de pe la jumătatea scrierii înainte, se cred a fi tot așa de bine informați asupra scopului pe care dînsul îl urmărește, ca și el, autorul însuși, adeseori chiar și mai bine decît acesta. Asemeni cititori sunt, natural, și cei mai îndîrjiți critici.

Vina, cum am zis, este în primul rînd a autorilor de scrieri filosofice. Acești autori, în cea mai mare parte, vor să fie, sau să pară originali — și, pînă la un punct, cu drept cuvînt, fiindcă unul din caracterele mai importante ale filosofiei este originalitatea; — dar cum originalitatea este greu de dobîndit asupra fondului, autorii noștri se abat, spre a-și salva situația, asupra formei. Forma, adică modul de sistematizare a celor afirmate, fiind mai ușor de variat, apoi fiind și mai ușor de pus în legătură cu dispozițiunile subiective ale individului, este mai bogată în motive de pseudooriginalitate de cum este fondul afirmațiunilor. Prin o variațiune nouă și bine susținută în modul de expunere a unor idei vechi se poate produce iluzia originalității; și mulți autori în ale filosofiei se și mulțumesc cu atîta. Asupra fondului, *variațiunea este mai greu de încercat, și chiar cînd se încearcă, valoarea ei este lesne de controlat. Din această cauză, tendința spre paradoxalitate pe care o întîlnim în cele mai multe scrieri cu cuprins filosofic din zilele noastre; căci paradoxalitatea este, în definitiv, un expedient inteligent, prin care un autor, uzînd de variațiunea formei, își ascunde lipsa de originalitate în ceea ce privește fondul afirmațiunilor sale. Fiecare autor vrea să aibă nota sa originală, punctul său de vedere, în care să nu se întîlnească cu nimeni altul care a scris înaintea sa. De aceea, de multe ori, din cauza aceasta, autorul se preocupă întîi să-și stabilească diferențiarea sa față de alții — adică, cum să spună lucrurile cunoscute de toți, dar așa cum n-au fost spuse de alții —, și numai pe urmă se gîndește la materialul cu care-și va susține originalitatea dorită. Se trece cu ușurință asupra conținutului ideilor și, ceea ce este mai grav, se schimbă și cîte ceva din acest conținut, pentru ca să reușească, în cele din urmă, punctul de vedere adoptat; adoptat în mod subiectiv și fără nici o cercetare serioasă. În chipul acesta nu este de mirare că scrierile filosofilor apar oamenilor de bun-simț ca niște clădiri de carton, asupra cărora este destul să sufli pentru ca să cadă.*

Cititorul, formîndu-și criteriul de a judeca scrierile filosofice după chipul cu care cele mai multe dintre acestea sunt alcătuite, caută, înainte de toate, să găsească în cuvintele autorului sistemul pe care acesta îl urmărește, potrivirea sau nepotrivirea acestui sistem cu altele pe care el le cunoaște, și numai în al doilea rînd, aproape excepțional, se gîndește să caute și ideile noi cu cari autorul se prezintă. Acest criteriu este păgubitor, îndeosebi, scrierilor de filosofie cu conținut științific. Cititorul neglijează din aceste scrieri tocmai partea mai principală, pentru a se opri asupra părților secundare; trece cu vederea noile idei și probleme, cari se găsesc în scriere, pentru a reține argumentele pro *sau* contra *în susținerea unui oarecare sistem filosofic la modă. În loc de a căuta un îndemn pentru o mai adîncă reflectare, el caută pledoaria care să justifice o convingere stabilită cu anticipație.*

Acest criteriu se explică, negreșit, din punct de vedere istoric. Filosofia — și avem în considerare, bineînțeles, dezvoltarea filosofiei din țările apusene, care procură și țării noastre cărțile filosofice ce se citesc — a avut, cîteva decenii de-a rîndul în secolul trecut, rolul de a face pe avocatul diferitelor cauze; mai ales a cauzelor pierdute, după cum zic detractorii săi. Ea a servit cînd pentru justificarea concepțiunilor teologice, cînd pentru justificarea conservării instituțiunilor sociale, cînd pentru transformarea acestora; s-a arătat cînd în tovărășia științei, cînd în dușmănie cu știința; așa că, pentru mulți, înțelesul cuvîntului de filosofie ajunsese tot ce putea fi mai nedeterminat. A fost și un timp, cam pe la jumătatea secolului al XIX-lea, cînd epitetul de filosof era, întrucîtva, compromițător.

Noi, contimporanii, asistăm acum la o mișcare în favoarea filosofiei. Din rîndul filosofilor n-au dispărut încă, e drept, toți advocații cauzelor pierdute, dar în schimb au intrat mulți oameni de știință cari se bucură de o autoritate recunoscută. Este destul a cita din numărul acestora pe Wilhelm Wundt, Wilhelm Ostwald, Ernst Mach, William James, Henri Poincaré, Ernst Haeckel etc., cari sunt în fruntea oamenilor de *știință din toate țările, pentru a înțelege importanța acestei mișcări. Prin munca acestora înțelesul cuvîntului de filosofie a revenit din nou la înțelesul precis și onorabil pe care l-a avut odinioară în scrierile unui Aristotel, Platon, Descartes, Leibniz, Kant etc.*

Filosofia, alături cu celelalte științe, are de scop să contribuie la înmulțirea cunoștințelor omenești. Singura deosebire între ea și celelalte științe este că, pe cînd științele celelalte țin seamă de avantagiile pe cari le aduce specializarea muncii, și, în consecință, se mărginesc la anumite grupe de fapte sau obiecte, pe cari le studiază cu de-amănuntul și pe baza unor metode speciale, filosofia se ridică deasupra acestei specializări și caută tocmai prin această ridicare să contribuie la cunoștința acelor obiecte și fapte cari nu-și dobîndesc o studiare deplină pe baza metodelor aplicate de științele speciale.

Între filosofie și știința specială nu există dar o altă barieră decît cea voită: știința se oprește dinaintea problemelor pe care ea nu le poate rezolva prin ajutorul metodelor sale obișnuite, metode controlate și verificate cu toată exactitatea pentru domeniul său special, și lasă aceste probleme filosofiei; sau mai bine zis, omul de știință, de bunăvoie își impune barieră cercetărilor sale; dacă continuă însă rezolvarea problemelor mai departe, punînd la contribuție și alte metode în afară de cele obișnuite lui, atunci el devine filosof. De asemenea, filosoful devine om de știință, din momentul ce-și alege probleme speciale, pentru a căror rezolvare sunt suficiente metodele cunoscute într-o știință specială. Această trecere de la științe la filosofie, și de la filosofie la științe se poate urmări chiar de fapt. Multe probleme au început prin a fi probleme filosofice, pînă ce s-au putut fixa într-un grup special, cu metode de cercetare definite, și atunci au devenit probleme științifice. Astfel, problemele psihologiei au fost multă vreme probleme filosofice; din momentul ce însă ele au putut fi cercetate prin ajutorul unor metode speciale, bazate pe experiență și observațiune, din momentul acela ele au devenit probleme științifice. Tot astfel pot deveni cu timpul și problemele de morală și cele de estetică. Pentru filosofie, ca și pentru știință în genere, nu există dar decît un singur scop, acela de a lărgi orizontul cunoștinței omenești.

Dar atunci filosofia e amenințată ca, odată cu progresul cunoștințelor, să nu rămînă cu nici o problemă pe seama sa proprie, toate problemele sale putînd să treacă în domeniul special al științei? Așa ar fi, în adevăr, dacă principiul specializării ar avea o valoare absolută în sine, dacă ar avea, adică, posibilitatea să fie aplicat pînă la extrema limită. Din fericire pentru iubitorii de filosofie, acest principiu nu este absolut, ci depinde de condițiunile cari l-au creat, adică de condițiunile cari determină însăși dezvoltarea științei omenești, și prin urmare și specializarea acesteia. Vor rămîne totdeauna, din această cauză, probleme ce nu vor putea fi vreodată repartizate în domeniile științei speciale, ele fiind prea intim legate de funcțiunea din care izvorăște știința însăși. Așa că filosofia, chiar dacă va fi sărăcită de multe din cestiunile cari formează obiectul ei astăzi, totuși va rămînea pe seama sa cu problemele cari privesc funcțiunea cunoștinței însăși. Și aceste probleme, spre fericirea iubitorilor de filosofie, vor fi cu atît mai importante, cu cît cunoștința omenească va lua o dezvoltare mai mare; adică, cu cît științele speciale vor fi mai numeroase și mai bogate în rezultate, cu atît și interesul de a pătrunde mai adînc în rostul funcțiunii *din care ele izvorăsc va fi mai mare. Filosofia nu poate avea un sprijin mai sigur ca în dezvoltarea însăşi a ştiinţelor speciale; şi faptul chiar al acestei dezvoltări este o problemă care intră în domeniul filosofiei, şi nu cea mai puţin importantă.*

Puterea sufletească — cestiunea de care se ocupă scrierea de faţă — a fost considerată multă vreme ca aparţinînd exclusiv filosofiei, cum de altfel erau considerate toate cestiunile cari se refereau cît de departe la sufletul omenesc. Astăzi însă ea este cercetată nu numai de filosofie, ci şi de psihologie şi sociologie. Filosofia îşi rezervă pentru sine, ca un obiect al său special, dintre problemele pe cari le ridică cestiunea puterii sufleteşti, pe acele ce sunt în legătură cu teoria cunoştinţei şi cu determinările culturii omeneşti produse prin influenţa idealului moral; adică pe acele ce se ridică deasupra generalizărilor pe cari le poate funda metodele psihologiei şi ale sociologiei. În rîndul acestor probleme speciale filosofiei intră, în prima linie: raportul între tendinţa ştiinţei moderne şi idealul moral al religiunii creştine, din care raport apoi decurge caracterizarea culturii moderne faţă de alte culturi cari au precedat-o; stabilirea unui postulat pentru fenomenele sufleteşti, pe care să se sprijine cauzalitatea acestora, întocmai cum cauzalitatea fenomenelor mecanice se sprijină pe postulatul sumei constante de energie; valoarea legilor cauzale psihice şi, în genere, a determinismului sufletesc faţă de legile cauzale ale naturii externe. Citeşitrele aceste probleme, deşi au nevoie de adevărurile psihologiei şi sociologiei pentru a ajunge să fie rezolvate, totuşi, din cauza generalităţii lor, depăşesc cadrul acestor ştiinţe speciale şi formează astfel un obiect de cercetare filosofică.

Tot atît de importante însă — şi din punct de vedere practic, încă şi mai importante — sunt şi celelalte probleme pe cari le ridică cestiunea puterii sufleteşti: problemele cari intră în domeniul special al psihologiei şi al sociologiei. Aşa, între acele rezervate psihologiei, avem problema caracterului personal: în ce consistă şi cum se formează puterea sufletească a individului în viaţa sa practică; iar între acele rezervate sociologiei, problema energiei sociale şi îndeosebi a puterii sufleteşti pe care se sprijină cultura diferitelor popoare.

Greutăţile pe cari o activitate filosofică le întîmpină în mediul societăţii româneşti sunt, negreşit, numeroase, mai numeroase ca aiurea, fiindcă aci sistematizările preconcepute, de cari vorbeam la început, nu urmează măcar unei tradiţiuni stabilite, ci sunt ieşite din influenţele cele mai variate şi ca timp şi ca loc. În Germania, bunioară, nu se mai poate reveni la Christian Wolff după ce a fost cunoscut Im. Kant, sau să se revină la influenţa filosofiei franceze, ori a celei engleze, cînd există o filosofie germană; precum şi în Franţa, sau Anglia, şi în toate ţările cu o tradiţie formată în dezvoltarea filosofiei, nu este cu putinţă să se adopte, după moda timpului, cînd un sistem filosofic, cînd altul; în mediul societăţii noastre însă, aceste lucruri sunt cu putinţă. La noi, conştiinţa unei direcţiuni proprii lipsind încă, publicul este tentat să o înlocuiască cu înclinaţiuni adeseori străine filosofiei, şi în tot cazul străine de filosofia serioasă. Nu rareori întîlnim, în mediul nostru, publicişti cari separă pe filosofi după etichetele cunoscute politicei de partid, în conservatori, liberali, socialişti etc., judecîndu-i, sau, *mai bine, condamnîndu-i, în urmă, pe unii sau pe alții, după preferințele lor politice. După aceștia urmează, în mare parte, și ceilalți cititori.*

Dar aceste greutăți sunt trecătoare, și ele nu trebuie să împiedice activitatea filosofică a cuiva. Din potrivă, tocmai aceste greutăți, odată ce sunt înțelese ca provenind din o scădere vremelnică a culturii noastre, trebuie să constituie un îndemn la muncă.

Unui asemenea îndemn urmează și autorul acestei scrieri.

26 octombrie, 1907

PREFAȚĂ LA EDIȚIA DEFINITIVĂ

Ediția de față este retipărirea, fără nici o schimbare, a ediției din 1907[1]*, din care de mulți ani nu se mai afla un exemplar în librărie.*

Am crezut necesar să mă abțin de la orișice adăogire sau suprimare de text, pentru două motive. Primul privește în genere orișice scriere de filosofie. În deosebire de scrierile științifice de specialitate, scrierile filosofice nu-și pot prelucra conținutul lor primitiv, pentru a fi pus în curent cu rezultatele cercetărilor mai noi, fără ca prin aceasta să se producă inconveniente serioase în înțelegerea unității lor de concepție, unitate care constituie un element esențial al rațiunii lor de a fi. Un cît de mic adaos poate fi în discordanță cu cele scrise cîțiva ani mai înainte, și poate astfel pune în mare încurcătură pe cititor. Scrierile de filosofie, odată concepute și publicate, trebuie, în genere, lăsate destinului lor, în forma lor primitivă.

Al doilea motiv pentru care m-am abținut de la orișice schimbare privește în special scrierea de față. Puterea sufletească *(din 1907) n-a fost scrisă cu gîndul anume de a servi pregătirea scrierilor de mai tîrziu :* Elemente de metafizică *(din 1912) și* Personalismul energetic *(din 1927). Dar după ce aceste două scrieri au apărut,* Puterea sufletească *a fost dovedită că are de fapt acest rol. Ea a servit gestațiunei „personalismului energetic".*[2] *În aceste condiții, orișice schimbare în textul ediției ei originale ar fi fost în detrimentul înlănțuirei naturale dintre cele trei scrieri, și ca atare am socotit că trebuie evitată.*

Cu editarea de față a Puterii sufletești *se întrunesc cîteșitrei scrierile privitoare la „personalismul energetic" în biblioteca de popularizare a Casei Școalelor. Cititorilor români le este astfel înlesnită ocaziunea de a cunoaște și în cultura românească o încercare de sistematizare filosofică susținută pe o muncă de douăzeci de ani. Dacă durata muncii nu adaogă la valoarea însăși a operei filosofice, ea adaogă totuși la încrederea pe care tînăra filosofie românească ambiționează să o obțină de la publicul cititor român.*

14 aprilie 1930

---

[1] Lucrarea a fost scrisă, într-adevăr, în 1907. Prefața la prima ediție este datată 26 octombrie 1907 ; ea a *apărut* însă în 1908 (n.ed.).

[2] *Puterea sufletească* are, tocmai pentru că a servit „gestațiunii personalismului energetic", o importanță aparte. Prin teoria despre conștiință, persoană, raportul persoană-natură, puterile sociale și cultură ea deschide calea personalismului energetic (n.ed.).

INTRODUCERE

Este un fapt, pe care mulţi l-au putut observa prin experienţă proprie, iar cei cunoscători în ale trecutului l-au putut constata ivindu-se adeseori în decursul vieţii popoarelor, faptul că în momentele de criză socială, de scădere sau de turburare a activităţii unei societăţi, se face totdeauna apel la formarea caracterelor şi se îndeamnă membrii societăţii, mai ales cei tineri, să-şi cucerească o „putere sufletească". În faţa duşmănoaselor împrejurări, care în cumpăna vremii ameninţă să iasă biruitoare, omul caută un refugiu în întăririle firii sale proprii. „Caracterul" şi „puterea sufletească" trebuie să lupte, în momentele acestea dificile, în contra cauzelor cari aduc decăderea societăţii. De la înrîurirea lor binefăcătoare se aşteaptă îndreptarea tuturor relelor. Scăderea producţiunii economice, lipsa de creştere în statistica poporaţiunii, abuzurile şi viţiile cari împiedică bunul mers al instituţiunilor publice şi private, şi altele — toate sunt puse în legătură cu lipsa de caracter şi de „putere sufletească". Dacă apelul ar fi ascultat, răul s-ar curma pe dată. Cumpăna vremii s-ar schimba, şi omul ar ieşi biruitor deasupra împrejurărilor.

Experienţa proprie, şi chiar istoria, nu ne arată cînd şi unde s-a ascultat acest apel, precum şi ce transformări s-au produs în urma ascultării lui. De regulă, experienţa individuală este prea scurtă pentru a ajunge la asemeni constatări; iar ştiinţa istoriei nici ea nu este atît de înaintată pentru a duce la afirmări exacte în această privinţă. Singura constatare însă, de care nu ne putem îndoi, este aceea a neştirbitei credinţe în eficacitatea apelului însuşi. Această credinţă este chiar mai adîncă astăzi decît era înainte; şi la popoarele culte mai mult decît la cele sălbatice.

La popoarele culte, în special la cele europene, credinţa în cultivarea caracterului şi a puterii sufleteşti este unanimă. Ea se justifică prin toate sistemele de educaţiune mai răspîndite; ea dă aproape toate elementele din care se edifică idealul şcoalei moderne. Popoarele culte sunt acelea cari se laudă cu personalităţi puternice, cu caractere neînfrînte. În întreaga lor literatură, „caracterul", „personalitatea" joacă primul rol; către ele se îndreaptă prinosul de admiraţie şi iubire.

„Sofort nun wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.

Wirst keine Regel da vermissen,
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag“.

„Höchstes Glück der Erdenkinder
Ist nur die Persönlichkeit“ [3],

zice nemuritorul Goethe, și versurile genialului poet pot fi considerate ca o concluzie la argumentările majorității scriitorilor de astăzi. Rareori un acord intelectual mai bine stabilit.

„Bărbații și femeile de caracter constituiesc, după cunoscutul pedagog W. Rein, conștiința unei societăți. Și această misiune le este îndeajuns. Nu există oare oameni despre cari se zice că nu posedă nimic altceva în afară de caracterul lor, și cu toate acestea ei sunt puternici în viață, ca și cei mai sus-puși? Fericit poporul la care suprema laudă stă în calificativul : este un om de caracter!“

Acestea sunt scrise de directorul celei mai populare enciclopedii pedagogice germane. [4]

Un altul, profesor și scriitor bine apreciat, tot în Germania, își încheie tratatul său asupra *Eticei* cu cuvintele : „Statul, biserica, viața națională și cultura nu sunt pentru noi bunuri în sine, de hatîrul cărora individul trebuie să se plece la toate datoriile ce derivă dintr-însele. Ele sunt bunuri numai întrucît deschid perspective ademenitoare și constituiesc o bază reală pentru desfășurarea cea mai largă ce o poate avea, în stăruitoarea sa impulsiune de a se manifesta, libera voință a unei personalități... [5]

Houston Stewart Chamberlain, apoi, publicistul ale cărui scrieri din ultimii zece ani au stîrnit entuziasmul unui public numeros, face din cultivarea personalității punctul central al întregii sale filosofii. [6]

Și cu aceștia, citați mai mult la întîmplare, o mulțime de alți scriitori de toate categoriile; majoritatea celor buni, și mai cu seamă celor gustați, de la toate popoarele. Fr. W. Nietzsche, unul dintre aceștia din urmă, duce cultul personalității pînă la exagerare. El cere ridicarea tipului omenesc, peste cel cunoscut nouă, la un tip de supraom, în care să se regăsească cele mai înalte calități sufletești, reunite în jurul voinței-putere. [7]

Din majoritatea scrierilor contimporane transpiră o dragoste nemărginită pentru tot ce sufletește se distinge și se ridică peste tipul obișnuit; o admirație pentru personalitățile care, prin faptele și ideile lor, se opun şi strică cursul monoton al vieţii de toate zilele! În această atmosferă se plămădesc gîndurile cele mai diferite ca origină, dar cele mai asemuite ca tendinţă. Poeţi, moralişti, sociologi au acelaş ideal; şi au şi acelaş talisman, cînd li se cere o soluţiune în momentele grele de criză socială; ei cred în caracter şi în puterea sufletească!

---

[3] *„Neîntîrziat apleacă-te în tine*
Unde vei găsi centrul, nici
Un spirit nobil nu se îndoiește de acest lucru.
Nu-ți va lipsi acolo nici o normă
Deoarece conștiința de sine stătătoare
Este soarele zilei tale etice.“

„Cea mai mare fericire a pămîntenilor
Este numai personalitatea“ (n.ed.).

[4] *Encyclopädische Handbuch der Pädagogik,* von W. Rein, 2-te Auflage, I., p. 840.

[5] Max Wentscher, *Ethik,* II.

[6] *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts,* în special, I' Lieferung.

[7] Aceeași poziție cu privire la exagerările filosofiei lui Nietzsche și în C. Rădulescu-Motru, *F. W. Nietzsche, Viața și filosofia,* București, 1897 (n. ed.).

Şi cu toate acestea, la aceleaşi popoare culte, se bucură de o mare favoare şi o credinţă opusă. Cu mult aparat ştiinţific, dacă nu cu o egală dragoste, în mai toate şcolile din Europa se insistă asupra aplicaţiunii universale pe care o are legea adaptării organismelor la mediul înconjurător. Teoriile naturalistului Darwin, la început teorii curat ştiinţifice, dar mai pe urmă prefăcute în dogme de credinţă, cînd sunt desfăşurate pînă în ultimele lor consecinţe şi sunt considerate pe o durată lungă de secole, susţin tocmai contrarul de ceea ce văzurăm că susţin poeţii şi moraliştii fermecaţi de strălucirea personalităţilor alese. După teoriile darwiniste, adaptarea la mediu este hotărîtoare. Variaţiunile individuale produse în fiinţa diferitelor organisme sunt tot atîtea victorii repurtate de mediul înconjurător asupra acestor organisme;[8] şi ele se perpetuează, aceste variaţiuni, fiindcă prin mijlocul lor organismele au devenit mai adaptabile. Variaţiunile acumulate şi transmise prin moştenire produc specii nouă, specii şi ele, prin urmare, mai adaptate aceluiaşi mediu. Totul se transformă în vederea adaptării. Omul, potrivit celorlalte organisme, de asemeni. Cu cît el se învecheşte pe scoarţa pămîntului, cu atît îşi poleieşte neted asperităţile trupeşti şi sufleteşti şi se potriveşte mai bine mediului ce-l înconjoară. Au trebuit să treacă mii şi poate sute de mii de secole de la origina lui, pentru a ajunge să cîştige omul calităţile cu care îl vedem înzestrat astăzi. Peste alte mii de secole, calităţile lui au să fie mai numeroase. Are să ştie evita cu mai multă prevedere dificultăţile, şi are să profite cu mai multă pricepere de avantagiile pe care le prezintă mediul. Cu simţurile dispuse pentru înregistrarea exactă a impresiunilor externe, cu o elasticitate mai perfectă în mişcări, el are să devină organismul cel mai prevăzător înaintea morţii, adică cel mai bine înzestrat în lupta pentru existenţă. Are să se strecoare printre dificultăţile împrejurărilor externe cum nici un altul pe lume dintre organismele contimporane lui. Prin mici variaţiuni individuale, acumulate prin moştenire, speţa omului are să se transforme, perfecţionîndu-se. Cîteva secole vor fi de ajuns pentru a stîrpi pînă în rădăcini în creierul acestui organism tendinţele pe care le observăm noi astăzi că stau ca o piedică la progresul adaptării. Credinţele în puterile supranaturale, ideologia mistică şi exaltată, sentimentele şi deprinderile fără utilitate, toate vor dispărea. Micile variaţiuni individuale, acumulate prin moştenire, vor izbuti să prefacă cu vremea tipul omului de astăzi într-un tip perfect de adaptat mediului; tip fără ideologie, fără sentimente şi deprinderi de lux, ci sufleteşte acomodant, turnat, dacă se poate zice, în tiparul împrejurărilor externe...

Cum se potriveşte cu această perspectivă apelul la formarea caracterelor şi cucerirea puterii sufleteşti? Nu este o nebunie să încerci a menţine în viaţă ceea ce legea universală a naturii condamnă să dispară?

Centrul intern, pe care îl cîntă poetul:

---

[8] F. Le Dantec, *La lutte universelle*, p. 168 şi urm.

„...Wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag“

pare, după toate acestea, că este în zadar să-l cauţi. Este o iluziune să crezi că îl vei găsi; şi, găsindu-l, că poţi rezima pe dînsul întreaga ta activitate. În vîrtejul vieţii universale, el este o flacără intermitentă, gata să dispară din moment în moment, ca netrebuincioasă. Singurul sprijin solid îl formează legea de adaptaţiune la mediu. Studiază condiţiunile vieţii şi urmează-le lor. Centrul intern sufletesc este o iluziune: o creaţiune ieşită prin vreo variaţiune individuală neconformată cu legea transformării speciei.

Şi partizanii teoriei adaptaţiunii se grăbesc să ne informeze că iluziuni de acestea a mai avut spiritul omenesc în cursul dezvoltării sale, şi toate au dispărut, treptat. Poeţii şi moraliştii, cari dau tonul în literatura de astăzi, să se consoleze. Deziluzia lor au mai încercat-o şi alţii.

Cu cîteva secole mai în urmă, trecea, ca un adevăr netăgăduit, iluziunea că pămîntul ocupă centrul universului şi că soarele şi cu toate stelele se învîrtesc în jurul lui. Ştiinţa, începînd de la Copernic, a dovedit contrariul. Astăzi, în toate cărţile de şcoală, se indică pămîntului nostru modestul loc de planetă ce se roteşte în jurul soarelui, în rîndul lui Marte şi micei Venus. Iluziunea geocentrică a fost dar spulberată, cu toate că fusese admisă în toate cărţile de pînă aci, începînd cu cele sfinte. S-au refăcut cărţile, dimpreună cu judecata omului, şi adevărul ştiinţei a triumfat.

O altă iluziune a fost poziţia privilegiată a omului faţă de celelalte organisme: suveranitatea omului-rege al naturei. Şi aceasta s-a spulberat. Ştiinţa a dovedit că omul este o verigă în şirul organismelor produse de natură; un animal cu o constituţie la fel cu a tuturor animalelor; o rudă de aproape cu maimuţa, de la care păstrează, prin moştenire, încă multe deprinderi. Suveranitatea omului-rege al naturei fusese scrisă în cărţi şi cîntată de poeţi. După învingerea ei, cărţile au trebuit prefăcute, şi poeţii s-au îndreptat spre alte subiecte.

Acum este rîndul unei alte iluziuni, tot o iluziune de poziţiune centrală nemeritată. E rîndul omului ca suflet, după omul ca animal. Omul ca suflet ocupă, de asemenea, o poziţiune uzurpată. El se crede liber în mijlocul determinismului naturei: cauză şi putere prin sine însăşi. În faţa cursului de fenomene ce-l înconjoară, curs regulat prin legi universale, el se ridică ca un nou erou — în felul lui don Quichotte —, voind să schimbe cursul fenomenelor după el, iar nu să se adapteze el la ordinea constatată în natură. Dorinţa de a-şi da o importanţă în univers îi amăgeşte judecata pînă într-atît, încît se ridică deasupra experienţei controlabile: îşi dă o origină divină, şi, pe baza acesteia, o nemurire. Îşi făureşte singur zeii de care are nevoie, ca pe urmă, cu voia acestora, să-şi dea sufletului său toate calităţile şi toate puterile.

Ştiinţa este însă pe cale să ne dezbare şi de această iluziune. Ipoteza omului-suflet, de origină divină şi nemuritor, se va închide în curînd în cămara cu vechituri, alături de ipoteza geocentrică şi de teoria omului-rege al animalelor.

Rămîn derivatele ei: iluziunea caracterului şi a personalităţii. Aceste două sunt derivate din iluziunea ce şi-o face omul asupra rangului pe care l-ar fi avînd sufletul său în mijlocul fenomenelor naturei. Cînd această din urmă iluziune va dispărea cu desăvîrșire, atunci vor dispărea cu dînsa și derivatele asupra caracterului și personalității. O ființă al cărei suflet este o verigă în șirul manifestărilor sufletești din întreg regnul animal — verigă strict determinată și funcționînd pe baza legei de dezvoltare a tuturor organismelor — nu poate avea decît prin iluziune o personalitate de sine stătătoare. O așa ființă nu poate avea decît personalitatea ce rezultă din concursul împrejurărilor, o personalitate, prin urmare, fără libertate și caracter propriu; o negațiune a personalității în înțelesul obișnuit. Și această din urmă teorie va fi aceea care va triumfa prin ajutorul științei.

Așa să fie oare?

Credința cu care se face apelul la formarea caracterelor și puterei sufletești să se sprijine pe o iluziune? Să fie o amăgire toate acele manifestări de dragoste cu care majoritatea scriitorilor contimporani întîmpină pe toți cei aleși sufletește? Să fie idealul cel mai îmbrățișat astăzi atît de contrariu vederilor științei de mîine?

Aceasta este problema principală a cărei deslegare se urmărește prin scrierea de față.

PARTEA I

AFIRMAREA PERSONALITĂȚII ÎN PRINCIPALELE MOMENTE ALE CULTURII

CAPITOLUL I

1. — Tendința personificării antropomorfice. Analogia acestei tendințe în viața sufletească a copilului. Experiență cu copii de școală. Operația analogiei la omul matur și la copil. Cunoștințele se asimilează în ordinea pe care o impune interesul practic al omului. 2. — Primele sistematizări științifice pe baza antropomorfismului. Filosofia lui Aristotel. Materia, forma și scopul după Aristotel. Metoda dialectică, în deosebire de metoda experimentală. Influența tendinței antropomorfice asupra metodei dialectice. Analogia între natură și opera artistului. 3. — Explicarea filosofiei aristotelice din punctul de vedere al finalității care se găsește în activitatea socială. Misiunea istorică a acestei filosofii. 4. — Concepțiunile antropomorfice neprielnice dezvoltării personalității. Lipsa de valoare a individualității omenești în societățile primitive. Fatalismul, pesimismul, credința în netemeinicia lumii față de Dumnezeu, ascetismul și ceremonialul extern. Antropomorfismul și puterea de cucerire a omului asupra naturii. 5. — Critica făcută antropomorfismului de către scepticii elini. Noțiunea cauzei și a cauzalității. Argumentarea pro și contra in cestiunile de morală și religiune. Nihilism și deșărtăciune. 6. — Arta și tendința antropomorfică. Explicarea deosebirii între artă, știință, morală și religiune.

1. — Tendința pe care o are omul de a proiecta asupra mediului înconjurător sentimentele și motivele activității sale proprii este o tendință înnăscută lui și constatată de mult. Ea poartă numele de tendința personificării antropomorfice, sau tendința animistă, și a fost studiată de filosofii tuturor timpurilor, începînd cu Xenofane, filosoful elin care a trăit cu mai mult de două mii de ani înainte de noi.

Omul primitiv este cu desăvîrșire sub stăpînirea acestei tendințe. În mintea lui fenomenele naturii apar ca avînd o personalitate analoagă personalității omenești; în consecință, cu o succesiune motivată de dorințe și intențiuni. Cauzele producerii fenomenelor sunt cauzele cunoscute mediului său sufletesc. Nourii sunt mînați pe cer de o voință analoagă aceleia care pornește războaiele sau turmele unui păstor. Vîntul suflă cu putere, sau numai adie, după cum este și sufletul aceluia care îl trimete, plin de mînie sau liniștit. Marea se înfurie; izvorul din umbra pădurii îmbie pe călător și-l farmecă; soarele este ochiul divinității atotputernice, care aci protejează, aci trimete săgeți ucigătoare în contra muritorilor. Orișice mișcare din natură este interpretată, prin analogie, după mișcările omului. Mintea omului primitiv nu cunoaște experiența propriu-zis obiectivă, ci ea se mulțumește cu confirmarea introspecţiunii sale subiective. „Dacă boii, sau caii, sau leii ar avea mîini să picteze şi să sculpteze, ca oamenii, ei şi-ar face zei în formă de boi, cai şi lei", zice Xenofane, cu drept cuvînt.[9]

În felul omului primitiv procedează şi copilul. Fenomenele nouă necunoscute sunt denumite de copil cu cuvintele prin care el exprimă fenomenele cele vechi şi cunoscute, ceea ce ne probează că analogia este covîrşitoare şi la el. Copilul are înţelegerea sa stăpînită de fenomenele de mai înainte cunoscute lui, şi acestea îl opresc de a distinge ceea ce este nou şi caracteristic în fenomenele nouă. „Un copil, ne spune Queyrat, denumea pîlpăiala focului un *lătrat*, un altul denumea lătratul cîinelui o *tusă;* un altul, muiarea pîinii în sos o *baie*."[10] Copilul observat de L. Combes denumea cerul cu numele de *tavan (plafond);* bufniţa, cu acela de *miau*, probabil fiindcă o asemăna cu o pisică etc.![11] Exemplele se pot înmulţi la infinit. Toţi cei ce au venit în contact cu copiii au putut observa această tendinţă a lor de a sămui lucrurile nouă cu cele de mai înainte cunoscute. De multe ori omul matur se miră chiar de unde copilul găseşte punctele de analogie. Un copil, observat tot de L. Combes, denumea fulgerul ca *ochiul tunetului*. Un altul, observat de noi, denumea luna ca *mamă* a stelelor. Această tendinţă a copilului reiese încă şi mai lămurit cînd este exprimată prin desemn. O experienţă în sensul acesta am făcut noi înşine. Am rugat doisprezece copii, dintr-o şcoală primară, băieţi între 10 şi 8 ani, să ne desemneze din memorie o tablă mare de clasă, cu picioarele ei. Băieţii au desemnat, aproape la fel, o tablă în genul celei ce aveau dînşii în şcoala lor. A doua zi i-am dus într-o altă şcoală, în care tabla din clasă era cu totul diferită de tabla cunoscută lor. Tabla cea nouă avea forma exact dreptunghiulară, pe cînd cea cunoscută lor era un trapez bine pronunţat. Picioare la tabla cea nouă nu existau deloc, tabla fiind spînzurată în cui, pe cînd la tabla cea veche erau trei, două în faţă şi unul în spate. După ce am aşezat copiii în bancă, le-am arătat tabla cea nouă şi i-am rugat să o desemneze. După un sfert de oră aveam aproape toate desemnurile. În şeapte dintr-însele forma tablei cunoscute, dimpreună cu cele trei picioare, era reprodusă fără nici o modificare; tabla cea nouă, care stătuse în faţa copiilor, nu avusese dar nici o înrîurire asupra a şeapte dintre dînşii. Numai în cinci desemnuri se putea constata influenţa imaginei celei noi. Dar cu desăvîrşire victorioasă n-a fost această imagină în nici unul din desemnuri. În unul învingea forma dreptunghiulară, în altul, suprimarea picioarelor. Intuiţiunea curată a tablei dreptunghiulare, spînzurată în cui şi fără picioare, în nici unul! Această experienţă şi alte multe ce s-au făcut de către mulţi pedagogi[12] probează pînă la evidenţă cele afirmate mai sus. Inteligenţa copilului nu este liberă pentru a primi şi reţine orişice imagină nouă. El este stăpînit de cele cunoscute şi experimentate de aproape de el, şi prin prisma acestora vede lucrurile noi. Cînd copilul denumeşte dar lucrurile noi cu numele lucrurilor vechi, el nu face o operaţie logică în genul comparaţiunii pe care o face omul matur, ci el contopeşte numai intuitiv imagina lucrului nou în imaginile cunoscute lui mai dinainte. În operațiunea de analogie a omului matur este cu totul altceva. Omul matur și cult, după ce analizează imagina cea nouă, reține elementele comune, și pe baza acestora stabilește apoi analogia între imagina cea nouă și cea veche.

---

[9] H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, p. 54.

[10] Fr. Queyrat, *La logique chez l'enfant et sa culture*, p. 28.

[11] *Revue philosophique*, XXXII, 8, p. 159.

[12] Mai ales în Germania. Revista pedagogică *Der Saemann* cuprinde mai toate rezultatele dobîndite pînă acum (Verlag Teubner, in Leipzig).

Copilul n-are încă dezvoltată funcțiunea de analiză. El asimilează în cercul conștiinței sale numai aceea ce are legătură cu reprezentările familiare lui ; restul, pentru el, nu are existență. De aceea și mirarea omului matur în fața analogiei pe care o stabilește copilul între lucruri. Pentru omul matur, bunioară, raportul între lună și stele este un raport abstract de mărime, care nu are nici o analogie cu raportul între mamă și copii, dar pentru mintea copilului, raportul între lună și stele este mai ușor de înțeles ca raport filial decît ca mărime abstractă. Copilul n-a analizat mai întîi cele două genuri de raporturi, pentru ca în urmă să proceadă la stabilirea analogiilor, ci el a contopit direct raportul abstract de mărime cu raportul cunoscut lui între mamă și copii. De asemenea în toate celelalte cazuri. Omul matur mai întîi analizează intuițiunile sale și pe urmă le compară, pe cînd copilul le contopește direct pe cele noi cu cele vechi și cunoscute. Intuițiunea lucrului nou nu are la dînsul o existență de sine stătătoare, care să poată face posibilă comparațiunea ; ea nu există decît întru cît este asimilată de conștiință. De aceea, pentru copil, este cu putință o analogie între lucruri diferite, și chiar prea diferite, căci diferența, ca să-i fie lui o piedică la stabilirea unei analogii, ar trebui mai întîi să existe, dar pentru mintea copilului ea nu există.

Omul primitiv imitează pe copil. Tendința sa de antropomorfizare este o tendință naturală a inteligenței omenești în genere, este tendința derivată din procesul însuși al lărgirii cunoștințelor. Fenomenele și lucrurile naturei n-au, din punctul de vedere psihologic, o existență de sine ; nu se bucură de intuițiuni separate și clare, pe care apoi mintea omenească să le poată succesiv primi și reține ; ci fenomenele și lucrurile naturei există pentru om numai după ce mintea acestuia și-a elaborat intuițiuni adequate acestor fenomene și lucruri. Această elaborare se face treptat, într-o ordine stabilită. Intuițiunile cele dintîi cîștigate sunt acelea ale fenomenelor și lucrurilor legate de un interes al omului, apoi, treptat, ale celorlalte. Trecerea de la unele la altele se face prin asimilarea celor venite în urmă de către cele ce stăpînesc deja cercul strîmt al conștiinței. Cele neasimilabile, adică intuițiunile cu desăvîrșire deosebite de cele existente în conștiință, sunt înlăturate și, prin urmare, neexistente încă. Ele devin existente de îndată ce conștiința s-a lărgit și este pregătită cu elemente asemănătoare lor. Pînă la asimilarea lor deplină, ele sau nu există, sau se bucură de o existență falsă, sunt intuițiuni rău interpretate. Astfel, intuițiunea soarelui, bunioară, este o intuițiune clară pentru omul primitiv, întrucît să mărginește la punctele de asemănare cu obiectele uzuale. El este o roată de foc și nu mai mare ca piciorul omului, după cum afirmă marele filosof al antichității, spirit critic de altmintreli în judecarea multor altor lucruri, filosoful Heraclit. Soarele este nou în fiecare zi, zice acelaș filosof.[13] Pentru ca intuițiunea soarelui să ajungă a fi pentru știință ceea ce ea este astăzi a trebuit o lungă perioadă de pregătire, în care mintea omenească și-a adunat și asimilat elementele necesare. Au trebuit să fie asimilate, și deci înțelese, rînd pe rînd: intuițiunea cerului, succesiunea zilei și nopții ca o consecință a rotirii pămîntului, apariţiunea eclipselor de lună și soare etc., o întreagă serie de elemente mijlocitoare. Tot astfel și cu celelalte lucruri și fenomene din natură. Rînd pe rînd intuițiunile primitive ale acestora, adică primele lor intuițiuni în conștiința genului omenesc, au trebuit să fie corectate și complectate prin mijlocirea altor elemente asemănătoare. Intuițiunea lor de astăzi, în forma științifică în care se obișnuiește a se da, este rezultatul unei lungi elaborări, în care tendința a rămas aceeaș. Lucrul sau fenomenul nou și necunoscut a fost asimilat de conștiință prin mijlocirea celui vechi și cunoscut. Nici o intuițiune nu s-a bucurat de o cale excepțională în această privință. Toate au urmat procesul descris mai sus.

---

[13] Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 66 și urm.

Tendința antropomorfizării, pe care a suferit-o conștiința genului omenesc un timp așa de îndelungat, este, așadar, o tendință naturală. Nu este fenomen care se impune cu mai multă întîietate minții ca acel al personalității. Copilul în primul rînd se impresionează de mișcările persoanelor din jurul său. Aceste mișcări fiind spontane, deșteaptă totdeauna interesul lui; pe cînd cu mișcările lucrurilor, el ajunge a se deprinde tîrziu. Înfățișarea personalității, motivarea activității personale sunt elementele cele mai vii care pătrund în cercul conștiinței și de la care începe procesul de asimilare al cunoștințelor în genere. Cunoștințele noi asupra înlănțuirii fenomenelor naturei trebuiesc să fie elaborate prin analogie, după cunoștințele fixate asupra acestor elemente cari intră direct în cîmpul cel mai apropiat al experienței.

2. — Primele sistematizări științifice pe cari le întîlnim în istoria culturei omenești sunt pătrunse de această tendință a antropomorfizării. Dintre acestea, cea mai bine studiată, și, în acelaș timp, cea mai importantă din punctul de vedere al culturei omenești, este sistematizarea științifică a lui Aristotel (+ 322 a. Chr.).

Asupra acesteia vom insista și noi cu cîteva cuvinte.

Știința sau filosofia lui Aristotel — căci în timpul acestuia nu se produsese încă diferențiarea între știință și filosofie, pe care o cunoaștem în zilele noastre — se sprijină pe următoarele principii fundamentale.

În fiecare obiect sau fenomen al naturei se poate deosebi materia și forma. Materia este posibilitatea pe care o are obiectul sau fenomenul de a primi o formă și, prin aceasta, de a primi o realitate accesibilă cunoștinței noastre. Fără formă, care se adaogă materiei, nu am avea nici o schimbare în natură. Schimbarea se produce anume din tendința materiei de a îmbrăca o formă. Această tendință este imanentă în natură și este universală. Dar, după cum și înțelesul cuvîntului arată, tendința aceasta nu este curat mecanică, nu este o simplă deplasare a obiectelor sau elementelor în spațiu, ci ea constă în urmărirea unui scop. Materia, ca posibilitate, caută după o formă pentru a se realiza, și prin formă caută realizarea unui scop. Astfel, împreunarea între materie și formă nu este lăsată la voia întîmplării, ci ea este determinată de realizarea unui scop. Principiul schimbării, sau al mișcării, este o cauză mijlocitoare între materia ca posibilitate și forma determinată de scop ca realitate. Fără scopul care procură ținta, n-ar fi existentă nici schimbarea în natură; materia n-ar fi solicitată să iasă din starea sa de simplă posibilitate. Bineînțeles însă că și scopul fără materie nu poate să constituie singur realitatea. Scopul are nevoie de materie, de această pastă din care el scoate obiectele individuale ; precum și invers, materia are nevoie de existența scopului pentru a se determina la primirea unei forme.

Asupra constituțiunii materiei și a schimbării sale, Aristotel are iarăși principii care se deosebesc profund de principiile științei noastre de astăzi.

Aristoteles nu admite uniformitatea elementelor materiei. Materia nu este constituită din atomi sau elemente cari să se poată, din punct de vedere științific, reprezinta prin simple raporturi cantitative. Materia aristotelică implică elemente deosebite calitativ și a căror reprezentare niciodată nu se poate reda prin simboale matematice. De asemenea și tendința pentru realizarea unui scop nu are, în gîndul lui Aristotel, vreo asemănare cu conceptul mișcării din știința modernă. În știința modernă, mișcarea se poate descompune în liniile forțelor elementare, astfel că mișcarea aparentă este rezultanta acestor forțe componente, pe cînd, pentru Aristotel, mișcarea aparentă este unitară, întocmai cum este și scopul. Nu se poate concepe scopul, după Aristotel, altfel decît unitar. Scopul și tendința materiei spre realizarea lui formează un tot ce nu se poate descompune, sau, în tot cazul, nu se poate înțelege decît prin firea sa proprie. Totul este dat înaintea părților. Scopul și tendința spre el este un tot care nu se poate explica din adunarea părților componente. Fenomenul mișcării din natură este, așadar, un tot determinat de un scop unitar.

Sprijinită pe asemenea principii, sistematizarea științifică a lui Aristotel trebuia negreșit să iasă cu totul diferită de ceea ce cunoaștem noi astăzi. În loc de măsurătoarea exactă a elementelor și a fenomenelor materiei, întîlnim la Aristotel preocuparea de a da mai întîi definițiunile în cari se fixează elementele materiei din punctul de vedere al deosebirii lor calitative. Astfel, el deosebește patru elemente ale materiei : pămîntul, apa, aerul și focul, pe care le definește apoi după calitățile lor de a fi calde sau reci, umede sau uscate. Împerecherea acestor calități dă definițiunile următoare : focul este elementul cald-uscat ; aerul este elementul cald-umed ; apa este elementul rece-umed ; și pămîntul este elementul rece-uscat. Pentru explicarea direcțiunii mișcării, de asemenea Aristotel aleargă iarăși la contrastul calităților de greu și ușor. Elementul greu se dirijează în jos, cum face pămîntul. Elementul ușor, focul, se dirijează în sus.

Toate obiectele din natură sunt constituite din amestecul celor patru elemente enumerate mai sus. Dar aceste elemente nu sunt de sine stătătoare, ci ele se pot transforma unele în altele, după cum predomină calitatea care le definește pe fiecare. Astfel, apa se poate transforma în aer prin înlocuirea calității de rece cu aceea de cald ; iar aerul, în foc, prin dispariția calității de umed. Cele patru elemente se găsesc dar într-o continuă transformare, grație căreia se și explică schimbările pe cari le vedem în natură.

Cele patru calități de cald, rece, umed și uscat, precum și cele două de greu și ușor, sunt toate senzațiuni luate din grupa senzațiunilor pe cari ni le dă simțul tactului și simțul mușchiular. Aristotel le alege pe acestea fiindcă, probabil, le consideră pe ele ca mai sigure, în mijlocirea cunoștinții, decît senzațiunile de gust, miros, auz și văz, pe cari le lasă la o parte. Simțul tactului și simțul mușchiular au părut filosofului nostru ca niște porți mai directe prin care să putem pătrunde la realitatea adevărată a lucrurilor. Înainte de el însă, Platon, alt filosof, tot atît de ilustru, cu puțin înaintea lui, preferase simțul văzului, căci prin mijlocirea acestuia erau date figurile geometrice ; și figurile geometrice erau, după Platon, copiile directe ale realității eterne, ce consistă în idei.

Înainte de Platon, apoi, un alt filosof, Democrit, se referise tot la simțul văzului, la care adăogase și pe acel al tactului. Un altul, iarăși, Pitagora, ceva și mai înainte, suise la această cinste și simțul auzului, prin mijlocirea căruia ne este dat să gustăm ritmul și armonia muzicală. Singure numai simțul gustului și al mirosului au rămas în afară de orișice preferință. Probabil că relativitatea acestor două simțuri a fost ușor descoperită de oamenii de știință, și nimeni nu s-a mai încrezut atunci să fundeze pe datele lor cunoștința adevăratei realități. Totuși nu este de mirare că în sistematizări științifice mai rudimentare, bunioară la popoarele mai puțin culte de cum era poporul elin, să se găsească încercări făcute și cu ele. Dacă cîinii ar face și ei știință, pentru a imita argumentarea de mai sus a lui Xenofanes, desigur că, pentru ei simțul mirosului ar fi cel mai crezut în stabilirea realității adevărate.

Aristotel preferă, după cum văzurăm, tactul și simțul muscular, cînd este vorba să-și clarifice constituțiunea intimă a materiei și a mișcării dintre elemente. Dar materia în ea însăși este numai o posibilitate, cîtă vreme nu este împreunată cu o formă. Determinarea formei o dă însă scopul. Cunoștința scopului prin ce mijloc se va dobîndi ea? Tot prin datele calitative ale simțurilor? Nu, răspunde Aristotel. Simțurile nu se pot ridica pînă la cunoștința scopurilor ; pentru aceasta avem rațiunea.

Rațiunea ne procură conceptele în care ne este dat să recunoaștem noi scopurile naturei. Întocmai cum sunt înlănțuite conceptele în rațiunea noastră, tot astfel sunt și scopurile în natură. Este o ierarhie analoagă, la unele ca și la altele. Conceptele se supraordinează și se dobîndesc prin deducțiune unele din altele ; cele mai de sus formează premise fundamentale și evidente, din care apoi se deduc cele mai de jos, cele subordinate. O supraordinare analoagă se găsește și între scopurile naturei. Înlănțuirea logică a conceptelor se traduce aci, în natură, prin finalitatea formelor pe care le realizează materia. O formă superioară este un scop pentru o formă inferioară, iar o formă inferioară este o materie pentru o formă superioară. Fiecare obiect și fenomen din natură servește finalității totale, constituiește un punct de trecere spre realizarea ultimului scop, acela ce reprezintă forma cea mai superioară a naturei, perfecțiunea absolută sau dumnezeirea. Toate schimbările materiei sunt atrase spre realizarea acestei ultime forme. Ea, ultima formă, prin aceea că nu mai servește drept materie pentru nici o formă mai superioară, constituie cea mai curată și mai inaltă realitate, τὸ τὶ εἶναι το πρωτον.

În o asemenea sistematizare științifică, este ușor de prevăzut că foarte reduse vor fi contribuțiunile pe care le vor aduce metodele experimentale ! În adevăr, Aristotel nu recurge la metoda experimentală nici cînd este vorba să verifice, și cu atît mai puțin cînd este vorba să inventeze vreuna din ipotezele sale. El practică observațiunea mărginită la constatările pe cari le dă simțurile, neajutate, și acestea, de vreun aparat de preciziune. Observaţiunile lui sunt observaţiuni descriptive asupra naturei, fără mijlocirea vreunui experiment. El se sprijină în prima linie pe metoda dialectică a argumentării.

Utilitatea metodei experimentale era departe de a putea fi apreciată de Aristoteles, fiindcă pentru acesta schimbările naturei îşi găseau planul de mai înainte determinat în conceptele raţiunii. Numai omul de ştiinţă, care ar fi făcut abstracţiune de orişice amestec al subiectivităţii omeneşti şi care ar fi studiat natura pentru ea însăşi, iar nu cu gîndul de a găsi în schimbările ei confirmarea finalităţii raţionale, numai acela ar fi înţeles utilitatea experimentului. Experimentul provoacă natura ca să dezvelească ea singură legile schimbărilor sale; el nu prescrie însă şi aceste legi, în măsura în care le prescrie raţiunea bazată pe metoda dialectică. Experimentul este o întrebare pusă naturei prin mijloace obiective; pe cînd meditaţiunea speculativă şi chiar simpla observaţiune restrînsă la datele simţurilor sunt întrebări puse naturei prin mijloace subiective.

Mijloacele obiective ale experimentului sunt aparatele de preciziune. Acestea înregistrează exact răspunsurile naturei, şi nu pentru un singur observator, ci pentru mai mulţi. Oricine dobîndeşte un rezultat prin mijlocirea experimentului, poate supune rezultatul dobîndit judecăţii mai multor observatori, cari îl pot, la rîndul lor, controla şi verifica. Rezultatele obţinute însă prin metoda dialectică a raţiunei nu se pot nici înregistra cu preciziune, nici supune aşa de uşor judecăţii altora.

Cel ce vrea să controleze şi să verifice rezultatul obţinut prin metoda dialectică, trebuie să parcurgă din nou întreg drumul parcurs de mintea celui ce a ajuns la acel rezultat; să se regăsească cu acesta din urmă în înţelegere de termeni şi de raţionamente. Ce drum greu de regăsit, în adevăr! Termenii n-au pentru toate minţile înţelesuri identice; fixarea lor se face numai prin identitatea judecăţii; şi judecata este greu să o refaci cu identitate în capete deosebite. La experiment, toate aceste dificultăţi cad de la sine. Aparatul de preciziune înlocuieşte vocabularul raţionamentului, şi procesul naturei vorbeşte de la sine. Nu cu desăvîrşire de [la] sine, precum vom vedea mai tîrziu, dar în tot cazul mai liber de cum vorbeşte în metoda dialectică a unui Aristotel.

În metoda acestui din urmă, în adevăr, natura vorbeşte foarte puţin. Mai tot timpul vorbeşte raţiunea filosofului. Ea arată ce ar trebui să fie, nu aceea ce este. Formele şi scopurile, socotite superioare de raţiunea filosofului, sunt impuse şi naturei. Natura trebuie să realizeze aceea ce filosoful judecă că este bine şi perfect. Tendinţa antropomorfică reiese pînă la evidenţă din întreaga sistematizare dată de el cunoştinţelor ştiinţifice.

De altfel, Aristotel însuşi nu se fereşte de a afirma această tendinţă. Tendinţa contrară, aceea anume de a explica natura prin ea însăşi, adică din gruparea şi diferenţa elementelor sale, fără a alerga la sprijinul conceptelor raţionale, nu fusese cu desăvîrşire necunoscută lui Aristotel. El o cunoştea prea bine din scrierile lui Democrit. Acest filosof, care trăise cu vreo sută de ani înaintea lui Aristotel, făcuse prima încercare de a explica schimbările naturei fără a recurge la analogiile antropomorfice. El afirmase că toate obiectele naturei sînt constituite din nişte mici părticele, atomi, cari nu diferă între dînşii decît prin formă, grupare şi locul de ordine; şi că toate schimbările din natură sunt datorite combinării şi mişcării acestor atomi. Aristotel cunoştea această teorie, dar era departe de a o împărtăşi. Principala obiecţiune pe care el o făcea lui Democrit era privitoare la origina şi direcţiunea mişcării. Cine provoacă prima mişcare a atomilor? Se mişcă atomii de la sine? Apoi, în ce direcţiune? Democrit uitase să dea răspunsul la aceste întrebări, sau probabil că el îl socotea inutil, din momentul ce admitea că atomii se grupau în virtutea unei necesităţi impuse de ordinea naturei. Aristotel respinge, după ce discută, teoria lui Democrit ca insuficientă. Origina şi direcţiunea mişcării nu pot rămînea fără o explicare. Această explicare Aristotel o găseşte, prin analogie, în activitatea omenească; şi astfel tendinţa antropomorfică revine în toate drepturile sale.

Opera naturei se aseamănă, după ştiinţa lui Aristotel, cu opera artistului. Întocmai cum, în opera artistului, materia brută primeşte o formă, şi prin mijlocirea acesteia capătă o individualitate, tot aşa şi în natură. Natura, ca şi opera artistului, este transformarea posibilităţii în actualitate; este ridicarea materiei la rangul de realitate. În opera artistului direcţiunea este impusă de concepţiunea ideală, pe care artistul o are în mintea sa, şi această concepţiune, dimpreună cu forma şi materia, formează cîteşitrele un tot, în care fiecare stă în raport armonic una cu alta. Tot astfel şi cu natura. Conceptul dă direcţia, şi el, împreună cu forma şi materia, constituie un tot armonic. O singură diferenţă între natură şi opera artistului. În natură, acest tot armonic este nedespărţit. Conceptul este inerent, nu exterior materii, cum este concepţiunea artistului faţă de materia pe care o transformă. Analogia suferă dar o ştirbire. Aceasta este poate şi cea mai însemnată din toate cîte le aduce Aristotel. În restul sistemului său, analogia se susţine fără şovăire. Ea este readusă şi în această parte, însă nu de el, ci de continuatorii lui de mai tîrziu, în timpul cînd filosofia este redusă a fi *„ancilla teologiae“*. Atunci, tocmai ca şi în opera artistului, conceptul nu este imanent în natură, ci dincolo de natură, în fiinţa creatorului ei.

3. — Am reprodus cîteva numai din ideile mai caracteristice ale filosofiei aristotelice, şi anume, ideile asupra autenticităţii cărora toţi comentatorii sunt de acord. Între aceste idei am întîlnit: deosebirea între formă şi materie; tendinţa imanentă a materiei de a lua o formă; rolul conceptului în fixarea scopului pe care îl urmăreşte natura; ierarhia scopurilor într-un tot armonic, analog ierarhiei conceptelor; în sfîrşit, caracterul de finalitate pe care îl au toate operile naturei. În stabilirea tuturor acestor idei este neîndoios amestecul tendinţei antropomorfice. Bineînţeles, acest amestec este mult diferit de acela pe care îl are tendinţa antropomorfică în mintea omului detot primitiv. Aristotel este un geniu al inteligenţei omeneşti şi trăieşte într-o epocă de cultură relativ înaintată, dar amestecul este totuşi, si la Aristotel, hotărîtor. Însemnătatea formei, a scopului şi a conceptului este invederată lui, exclusiv prin observarea activităţii omeneşti.

Activitatea personalităţii omeneşti, în adevăr, se dirijează spre un scop şi este considerată ca fiind cu atît mai durabilă cu cît se subsumează unui concept raţional. O activitate omenească întreprinsă fără plan, adică fără nici o prevedere, este o activitate care nu poate da rezultate bune, prin urmare, o activitate care nu contribuie la realizarea fericirei unei societăți. Activității omenești i se poate cere, mai ales, cele două condițiuni pe care le stabilește filosofia aristotelică : finalitatea și gruparea armonică într-un tot organic. Căci totul are pentru această activitate o realitate : acest tot este cetatea sau statul. Înăuntrul cetății sau al statului se dezvoltă fiecare individ în parte. Aci, la activitatea omenească, se poate foarte bine zice : totul este înaintea părții. Individul, ca parte, se determină de activitatea cetății sau statului în mijlocul căruia el trăiește.

Pentru descrierea activității omenești, așadar, ar fi fost îndreptățit Aristotel să edifice sistematizarea cunoștințelor pe baza ideilor pe care le-am văzut. Dar pentru obiectele și fenomenele naturei ? Întru cît obiectele și fenomenele naturei ne sugerează ele, oare, ideea de posibilitate și formă, ideea de scop și ideea de unitate armonică ? Numai întru cît închidem ochii asupra însușirilor lor caracteristice și nu vedem decît aceea ce se aseamănă cu activitatea noastră ; numai întru atît. Atunci, desigur, între obiectele și fenomenele naturei există o ierarhie de finalitate, precum există, și pentru copilul de care vorbeam mai sus, un raport de filiațiune între lună și stele.

De altmintreli, în ceea ce privește filosofia lui Aristotel, pentru ea se poate dovedi și istoricește misiunea ce a avut de a fi mai mult o știință asupra activității sociale, decît asupra naturei în genere.

Aristotel continuă filosofia lui Platon, și prin aceasta pe aceea a lui Socrate. Importanța conceptului fusese stabilită, pentru prima oară, de acesta din urmă și în condițiuni bine cunoscute. Socrate voia să așeze o bază solidă pentru știința conduitei omului, știință atît de zdruncinată în urma învățăturilor răspîndite de sofiști, și pentru aceasta el începea cu stabilirea conceptelor. În realizarea acestor concepte consista, după Socrate, țelul activității morale. Omul care are o cunoștință exactă despre binele moral, are și posibilitatea să-l realizeze. Fapta rea este datorită ignoranței, și fapta bună, cunoștinței binelui. Pentru Socrate practica virtuții venea ca o consecință a cunoștinței teoretice. Conceptul, odată cunoscut rațiunii, devenea, prin simpla sa înțelegere, scopul întregei activități a omului. Acelaș optimism, în ceea ce privește puterea conceptului, îl împărtășește și discipolul său Platon. Acelaș optimism, apoi, și Aristotel. Dar atît Platon cît și Aristotel nu rămîn în limitele activității morale, în care se menținuse Socrate, ci ei doi depășesc această activitate și întind speculațiunile lor asupra întregului univers. Puterea conceptului se extinde acum asupra tuturor schimbărilor din natură, cu observația că la Plato puterea lor e transcendentă, pe cînd la Aristotel este imanentă. Conceptele lui Plato, transformate în *idei*, determinau cursul naturei de la înălțimea lumei depărtate și ideale ; pe cînd conceptele lui Aristotel erau chiar în sînul naturei și determinau imanent veșnicele schimbări în formele acesteia.

Dacă mai adăogăm la influența lui Socrate și influența atmosferii morale în care trăia Aristotel, convingerea noastră capătă o deplină confirmare.

Contimporanii lui Aristotel n-aveau decît un foarte slab interes pentru cunoștințele teoretice referitoare la natură. Acești contimporani nu cereau de la natură ușurarea muncii și îmbunătățirea traiului, cum cer contimporanii noștri bunăoară. Ei n-aveau nevoie să cunoască legile electricității ale căldurii și ale celorlalte forțe cunoscute de știința de astăzi; pentru că ei își închipuiau că singura forță de producțiune care poate fi întrebuințată este aceea a muncii sclavilor. Natura, pentru acești contimporani ai lui Aristotel, era mai mult un cadru de contemplațiune. În acest cadru, ei priveau prin prisma subiectivității, sau, mai bine zis, a prejudecăților lor, așa că multe din natură nu erau văzute, și, din cele văzute, multe diformate. În schimb, viața socială, cu toate nevoile și aspirațiunile ei, era o vie realitate pentru toți. Această viață trebuia înțeleasă, și față de ea trebuia luată o pozițiune. Platon, predecesorul lui Aristotel, luase o asemenea pozițiune. El criticase guvernul democrat al Atenei, și, în contra aspirațiunei democraților, cari deveneau din ce în ce mai numeroși, el susținuse prin scrieri superioritatea guvernului aristocrat. Constituția statului, dat ca model de dînsul, se aseamănă cu constituția statelor vrăjmașe Atenei și în prima linie cu constituția Spartei. Platon reprezenta dar, față de timpul său, așa-zisa reacțiune a aristocraților.

Aristotel nu ia o pozițiune atît de radicală, cum luase Platon. El este omul concesiunilor reciproce. El vrea utilizarea tuturor capacităților pentru realizarea binelui comun. El este teoreticianul împăciuirii și al îndemnului ca fiecare să urmărească realizarea scopului comun și superior; scopul care dă feluritelor activități individuale o unitate armonică, unitate așa de necesară pentru durata oricărei întreprinderi omenești. Pentru timpul în care trăia Aristotel nici nu era o filosofie mai binevenită decît aceea a lui. Divizată prin multiplele interese urmărite de fiii săi, patria lui Aristotel era în ajunul dizolvării. În ideea fundamentală aristotelică se cristalizau aspirațiunile adevăraților patrioți: „Totul“ este înaintea „părții“, adică: statul înaintea individului!

Pe observarea activității omenești se sprijină, așadar, în prima linie, Aristotel. Această activitate era și singura care îi putea lui servi spre verificare, căci obiectele și fenomenele naturei, atît cît se cunoșteau pe atunci, erau departe de a mulțumi verificarea unor speculațiuni atît de vaste.

Filosofia lui Aristotel a servit ca model pentru toate sistematizările pe bază antropomorfică, și, în acelaș, timp pentru toate sistemele metafizice.[14]

Cu deosebire, rolul pe care îl dă acest filosof conceptului era atît de ispititor, încît el s-a strecurat în meditațiunile filosofice ale tuturor urmașilor săi. Acest concept aristotelic era, în primul rînd, emancipat de orișice observațiune și experimentare minuțioasă asupra naturei; el era fructul metodei dialectice. Apoi el era, prin însăși origina sa, înrudit de aproape cu tendințele sufletului omenesc. El întrunea, prin urmare, principalele condițiuni care să-l facă să fie cu deosebire preferat de către toți cîți meditau contemplativ asupra naturii.

Și, cum era de așteptat, el a și fost adoptat de mulți, în adevăr. În tot cursul evului mediu, și pînă tîrziu, în sistemele metafizice ale timpului modern, influenţa filosofiei lui Aristotel, şi în special teoria acestuia asupra conceptului, este uşor de recunoscut. Aristotel rămîne tot timpul marele magistru al speculaţiunilor metafizice.

---

[14] „...jede Metaphysik immer wieder auf den Weg sich gewiesen sieht, den der menschliche Geist seit Urzeit eingeschlagen hat: ein Seelisch-Geistiges ist das eigentlich Seiende, das in den körperlichen Symbolen sich ankündigt; der „Anthropomorphismus“, wenn man so will, ist die Methode der Metaphysik: Deutung der Wirklichkeit aus dem eigenen Innern. Das scheint keine Empfehlung der Metaphysik zu sein; es wird aber das letzte Wort bleiben; und ich glaube, man wird sich gewöhnen, den Anthropomorphismus wenn er einmal den

Cu toate acestea, însă, asemănările dintre metafizica lui Aristotel şi metafizica celor de după dînsul, deşi foarte mari, nu trebuiesc să ne acopere schimbarea radicală pe care o întîlnim în caracterul antropomorfismului din metafizica celor din urmă, faţă de metafizica celui dintîi.

Antropomorfismul lui Aristotel este constituit din cunoştinţele culese din practica vieţei unui cetăţean doritor de a vedea stabilindu-se o armonie în activitatea tuturor concetăţenilor, pe cînd antropomorfismul pe care se susţin sistemele metafizice de după dînsul, este, în cele mai dese cazuri, constituit din ritualul unei vieţi religioase, sau din îngrijorările unei fiinţe desrădăcinate din mediul societăţii. Antropomorfismul lui Aristotel este uman prin excelenţă, adică exclusiv omenesc, pe cînd acela pe care îl întîlnim în multe sisteme de după dînsul este constituit în vederea unei vieţi omeneşti prelungite şi dincolo de moarte. Tendinţa antropomorfică, negreşit, şi de o parte şi de alta, rămîne în fond aceeaşi : tot activitatea personalităţii omeneşti este aceea care determină sistematizarea cunoştinţelor ; dar modalitatea sub care ea se înfăţişează este cu totul alta. Creştinismul introduse o revoluţiune în practica personalităţii omeneşti, cu desăvîrşire necunoscută lui Aristotel.[15]

4. — La prima vedere, s-ar părea că epoca în care cultura omenească este stăpînită de tendinţa antropomorfică este şi epoca în care puterea sufletească a individului este apreciată ca fiind principalul element producător al naturei. În această perioadă, tot ce se mişcă în mediul ambiant este pus pe seama activităţii unei fiinţe analoage cu personalitatea omenească ; prin urmare, activitatea acestei personalităţi însăşi ar trebui să constituie un fel de primă cauză a tot ce se produce. La popoarele primitive ar fi să găsim dar realizîndu-se bunele efecte care se aşteaptă după urma apelului la întărirea puterei sufleteşti şi formarea caracterului !

Această concluziune însă este departe de a fi confirmată de realitatea lucrurilor. Dacă este o perioadă a culturii omeneşti în care personalitatea omului joacă un rol mai şters, este desigur perioada antropomorfică. Personalitatea omenească este anihilată cu desăvîrşire, în această perioadă, de covîrşitoarea influenţă a obiceiurilor şi a ignoranţei.

Ort, wo er nicht hingehört, der Physik, vollständig geräumt haben wird, in der Metaphysik als eine unvermeidliche und berechtigte Denkweise zuzulassen", Fr. Paulsen, *Die Zukunftsaufgaben der Philosophie*, in *Hinneberg's Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abt. VI p. 405.

[15] Ideea „revoluţiei" săvîrşită de creştinism în cercetarea personalităţii este, în general, speculativ susţinută de C.R.M. Dezvoltarea ei amplă în *Puterea sufletească* se bazează pe un concept ad-hoc al creştinismului. Motru a făcut abstracţie de istoria reală a creştinismului, de raportul real între creştinism şi ştiinţă. El suprasolicitează „contribuţia" creştinismului la dezvoltarea „ştiinţei sufletului". Creştinismul prezentat în paginile următoare de C.R.M. contrazice în multe privinţe esenţa şi dezvoltarea fenomenului istoric (n.ed.).

A obiceiurilor, fiindcă statul sau comunitatea este absolut stăpînă pe destinele unei vieți individuale. Regulele seculare stabilite de generațiunile trecute se impun absolut și generațiunilor următoare. Raporturile dintre indivizii diferitelor clase sociale, dintre stat și cetățean, dintre divinitate și om etc., sunt strict determinate printr-un ritual riguros. Nimeni nu se poate abate de la dînsele. „În regulă generală, nu încape o a treia posibilitate între a te conforma întocmai obiceiurilor și între moarte", zice un bun cunoscător al vieții popoarelor primitive din Orient.[16] Această regulă are putere de lege nediscutată pînă și la poporul elin, popor cu o cultură cu mult înaintată.

A ignoranței, fiindcă, deși activitatea omenească servește drept teren de comparație pentru explicarea obiectelor și fenomenelor naturei, nu este totuși o activitate mai grea de înțeles și, prin urmare, mai primitoare de explicări greșite ca tocmai cea omenească. Aci legătura între cauză și efect este prezentată în chipul cel mai aparent, dar și în chipul cel mai fals. Fiecare act omenesc pare a fi determinat de o voință liberă de orișice condiționare, voință care creează sub imboldul patimei sau al capriciului. Prin analogie cu o asemenea voință, cauzele fenomenelor naturei sunt închipuite, de omul primitiv, ca niște obstacole fatale pentru propria sa activitate. Analogia personificării se întoarce în contra omului însuși. Natura este plină de personalități dușmane aceleia care tocmai a servit ca prototip. La tirania obiceiurilor se adaogă astfel tirania ignoranței.

Pentru ca personalitatea omenească să-și poată dezvolta liber toate însușirile și să fie un centru de energie prin mijlocul căruia să se organizeze și să se dirijeze fenomenele din mediul înconjurător, trebuiesc cu totul alte condițiuni decît acelea pe cari le prezinta epoca culturei de care este vorba acum. Trebuiau mai întîi realizate condițiunile cari eliberează activitatea omenească de sub influența celor două tiranii omenești : o libertate îndestulătoare în sînul vieței sociale, și o înțelegere clară, bazată pe prevedere, în rostul naturei. Cu un cuvînt, trebuiesc cucerite personalității omenești, pentru a face din aceasta o putere, două pozițiuni indispensabile ; una care să-i asigure valoarea sa ca element social, și alta care să-i dea posibilitatea de a prevedea și, prin acesta, de a dirija fenomenele materiale din jurul său. Aceste două pozițiuni sunt însă, precum am indicat mai sus, cu neputință de cucerit cu ajutorul concepțiunilor antropomorfice, chiar cînd acestea ajung să fie elaborate de o inteligență superioară, cum a fost aceea a lui Aristotel. Aparența de a fi favorabil personalității omenești, aparență sub care se prezintă antropomorfismul, este înșelătoare. Omul primitiv este un sclav al naturii, și antropomorfismul său este arma cea mai slabă, cînd este întrebuințată ca armă de cucerire asupra naturii.

Aceste afirmațiuni au însă nevoie de cîteva explicări mai dezvoltate, pe care ne grăbim să le dăm, după scrierile oamenilor specialiști în această cestiune.[17]

Lipsa de valoare pe care o are individualitatea omenească în societatea popoarelor primitive este constatată de către toți. Omul primitiv este lipsit de conştiinţa de sine, care ridică pe omul cult deasupra mediului său înconjurător. El este pasiv, adică fără încredere în sine. Această pasivitate se caracterizează, după A. Vierkandt, prin următoarele cinci înfăţişări sociale: fatalismul, pesimismul, credinţa în netemeinicia lumei faţă de Dumnezeu, ascetismul şi importanţa ceremonialului extern.[18]

---

[16] Steinmetz, *Ethnologische Studien zur Strafe*, II, 36.

[17] În prima linie, după scrierea lui A. Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker, ein Beitrag zur Socialpsychologie*, Leipzig, 1896, care rezumă scrierile lui W. Wundt, Fr. Ratzel, Richard Andree etc. [Vezi și infra, p. 334.]

Fatalismul decurge din credinţa pe care o are omul primitiv că divinitatea este atotputernică şi că individul nu este decît o jucărie abandonată la capriciul acestei divinităţi. Fatalismul este cunoscut mai ales la popoarele de religiune mahometană; răspîndit el este însă la toate popoarele primitive. Toate popoarele primitive, întru cît cred că voinţa divinităţii este totul şi omul nimic, sunt fataliste. Fatalismul lor este izvorît din credinţa că, în natura externă, evenimentele n-au o cauzalitate a lor proprie, ci ele toate sunt produse prin impulsul unei personalităţi superioare. Este şi un alt fatalism, izvorît acela din credinţa că natura, dimpreună cu omul, este determinată de lanţul cauzelor mai dinainte predestinate, în care nici o schimbare nu se poate produce, dar acesta nu este fatalismul popoarelor primitive. Acestea din urmă n-au ajuns încă la concepţiunea unui lanţ de cauze externe şi obiective; popoarele primitive înţeleg lanţul cauzal ca fiind analog motivării subiective a actelor sufleteşti, motivare cunoscută lor din experienţa proprie. Acest lanţ cauzal, analog motivării subiective, este tot atît de nimicitor pentru libertatea individuală cum este şi lanţul cauzelor externe, predestinate. Omul primitiv nu cîştigă nimic din împrumutul pe care îl face naturei cu atributele personalităţii sale. Aceste atribute se reunesc în existenţa unei divinităţi atotputernice şi nemiloase, divinitate care nu ţine nici o seamă de valoarea vieţii şi a personalităţii omeneşti. Această divinitate sau aceste divinităţi pornesc războaiele şi aduc toate nenorocirile asupra omenirii. Tucidide însuşi, istoricul aşa de luminat al poporului elin, se plînge în repetate rînduri de ursita nemiloasă pe care au destinat-o zeii patriei sale, şi în contra căreia nimeni nu se poate împotrivi.[19]

Din aceeaşi pasivitate sufletească izvorăşte apoi şi pesimismul. Omul primitiv cunoaşte o motivare sufletească foarte redusă. La el, plăcerile şi durerile corporale ocupă primul plan al conştiinţei, şi mai toate actele sale sunt determinate prin excitaţiunea acestora. Motivele raţionale ale moralei sunt încă prea slabe pentru a ieşi victorioase asupra motivelor datorite sensibilităţii. Dar plăcerea şi durerea corporală sunt elementele cele mai nepriincioase pentru stabilirea unei norme de conduită. Sub motivarea lor, viaţa individului apare ca suspendată la voia întîmplării. O întîmplare fericită sau o întîmplare nefericită este totdeauna decisivă, şi, ceea ce este mai important, o asemenea întîmplare este totdeauna fără nici un raport cu meritul sau demeritul persoanei. Astfel omul primitiv se deprinde a considera cu pesimism toate îndemnurile şi rezultatele vieţii practice. Divinitatea sau ursita încarcă cu bunătăţi sau despoaie fără milă pe bietul muritor. Pentru voinţa omului nu rămîne nici o speranţă de a deveni odată stăpînă pe cursul activităţii sale.

---

[18] A. Vierkandt, *Op. cit.*, p. 145 şi urm.
[19] Roscher, *Leben und Schriften des Thucydides*, p. 195.

Acest pesimism este întărit încă şi prin despotismul organizaţiunei sociale, în care trăieşte, de cele mai multe ori, omul primitiv. Dar şi fără acest despotism apariţiunea pesimismului este un produs necesar al tendinţei antropomorfice. Omul primitiv îşi taie el singur aripile oricărei încrederi în puterea lui proprie prin proiectarea sensibilităţii sale asupra naturii. Sensibilitatea este tovarăşa nedespărţită a pesimismului. În ea durerea găseşte un ecou mai sigur şi mai prelungit decît ecoul pe care îl găseşte plăcerea. Omul cu sensibilitate prea dezvoltată, sau omul care nu are alte funcţiuni sufleteşti care să-l pună la adăpostul reflexelor sensibilităţii sale, acela este omul care îndeplineşte prima condiţiune de a fi pesimist. Astfel este omul primitiv.

Un efect al aceloraşi cauze este, apoi, credinţa în netemeinicia lumii faţă de divinitate. Lumea este o nălucire fără însemnătate, gata să se prăpădească la cel dintîi gest al divinităţii. Omul primitiv nu are în conştiinţa sa ideea de ordine, pentru motivarea divinităţii, nici pe aceea a determinismului ştiinţific, care să-l ajute la înţelegerea lumii externe, aşa că pentru dînsul lumea stă în mîna divinităţii ca jucăria în mîna unui copil. Lumea, în întregimea ei, este fără valoare, cum este fără valoare şi viaţa fiecărui individ în parte. Antropomorfismul nu s-a ridicat niciodată pînă la concepţiunea unei conştiinţi sociale care să întregească lipsurile conştiinţei individuale şi să ridice astfel valoarea persoanei omeneşti în general. Chiar în filosofia elină această ridicare de perspectivă lipseşte. Şcoala lui Socrate, Platon şi Aristotel se menţine în limitele conştiinţei individuale. Conceptele ei morale sunt stabilite pe baza psihologiei individuale.

În sfîrşit, ca la un mijloc de apărare în contra atotputerniciei divine, sau, mai bine, ca la un mijloc de îmblînzire al acesteia, omul primitiv recurge la practica ascetismului şi a ceremonialului extern. Prin ascetism şi ceremonial poziţiunea omului este tocmai contrară de aceea a divinităţii. Exploziunii de patimi el opune liniştea fără simţire; iar capriciului de mişcări, rigiditatea gestului. Cu această contrarietate de poziţiune omul primitiv îşi închipuie că a găsit mijlocul de apărare şi îmblînzire pe care îl căuta. În adevăr, aceasta era şi singura soluţiune pe care i-o putea sugera experienţa sa subiectivă. Aci patimile se cheamă una pe alta, nu după asemănare, ci după antagonismul lor. Ura şi iubirea; frica şi curajul; mînia şi liniştea etc. acesta este ritmul obişnuit al vieţii emoţionale. Înţelegerea unei patimi evocă în conştiinţă prezenţa celeilalte, celei opuse. Slăbirea uneia se va face prin prezenţa celeilalte. În contra unei divinităţi atotputernice, înzestrată cu toate patimile, nu rămîne mijloc de apărare pentru om decît reducerea lui la o viaţă contemplativă, absolut scutită de orişice tentaţiuni; iar în contra mişcării dezordonate, care umple cerul şi pămîntul, ritualul neschimbat din generaţiune în generaţiune, despoiarea omului de orişice spontaneitate.

Astfel, datorită antropomorfismului, omul primitiv îşi anihilează cu desăvîrşire activitatea sa personală. În schimbul personificării cu care el înzestrează mediul înconjurător, rămîne persoana lui însăşi fără nici o putere proprie, fără nici o valoare socială.[20]

---

[20] Cercetările de antropologie culturală nu confirmă concepţia lui C.R.M. despre omul şi cultura primitivă (n.ed.).

Pentru înțelegerea și cucerirea lumii externe materiale, antropomorfismul este încă o armă și mai slabă. Nu numai că nu înlesnește, dar el este chiar principala cauză că omul primitiv nu poate să-și stabilească o cunoștință științifică asupra naturii. Influența sa antiștiințifică se resimte, precum vom vedea îndată, pînă și în încercările filosofilor elini, a unui Aristotel, bunăoară, căruia nu i-a lipsit nici geniul, nici dragostea pentru adevăr.

Tendința spre personificarea obiectelor și fenomenelor naturii este, în adevăr, cea mai primejdioasă călăuză în găsirea cunoștințelor științifice. Ea transformă condițiunile de producere a fenomenelor în tot atîția agenți, sau persoane, cari, desprinse din cadrul naturii obiective, stau în legătură cu efectele lor, întocmai cum stă omul față de produsele brațelor sale. Cauza și efectul sunt, astfel, ca două lucruri deosebite, ca două lucruri materiale. Între ele nu există o dependență abstractă cantitativă, cum postulează știința modernă, ci o legătură antropomorfică, la fel cu legătura între persoană și obiect, sau o legătură între materie și formă, materie și scop. Aceste două din urmă sunt concepțiunile filosofiei aristotelice, impuse și ele tot de tendința antropomorfică. Materia și forma, materia și scopul, sunt concepțiuni împrumutate activității omenești.

Pe această concepțiune a cauzalității nu se putea stabili cunoștințe prin mijlocul cărora să se poată prevedea cursul fenomenelor naturei. Redusă la forma ei primitivă antropomorfică, această concepțiune a cauzalității putea duce cel mult la credința că prevederea omului asupra naturei se poate exercita prin ajutorul vrăjilor, mijloace care imitează pe acelea întrebuințate de puterile divine. Iar sub forma mai abstractă, pe care i-o dă filosofia aristotelică, această concepțiune a cauzalității era încă și mai puțin eficace. Cu cunoștința formei, sau a scopului aristotelic, ce orizont se deschidea oare omului de știință? Nici unul, sau, în tot cazul, acelaș pe care îl avea el și înainte de a avea aceste cunoștințe.

Lipsit de putința de a da prevederea, antropomorfismul (sub toate formele lui) este incapabil să lărgească și sfera puterii omenești asupra naturei. Știința bazată pe dînsul nu este o călăuză de cucerire, ci, în cazul cel mai bun, un registru bine ținut și în care se pot regăsi cu ușurință meditațiunile și inspirațiunile unei conștiințe contemplative.

5. — Lipsurile pe cari le desfășură tendința antropomorfică în cultura omenească, înainte de influențarea acesteia prin creștinism, n-au rămas necunoscute istoriei. O epocă întreagă din istoria culturii poporului elin, și anume, de la Aristotel înainte, este plină cu discutarea lor. Cugetătorii elini și-au dat bine seama de aceste lipsuri; au arătat sub toate fețele rezultatele și contradicțiunile la care duce antropomorfismul, dar ei n-au avut fericirea să poată înlocui antropomorfismul cu o altă concepție.

Ei au rămas numai criticii trecutului, fără să fie și creatorii viitorului. Această perioadă este perioada cunoscută sub numele de scepticism și reprezentată prin numele unui Pyrrho, Aenesidem, Arcesilau, Carneade, Sextus Empiricus etc.

Întrebările prime chiar, de la care pornește Pyrrho, pun în discuție întreaga concepție antropomorfică. Cum sunt lucrurile constituite?

Care este raportul nostru față de aceste lucruri? Și, cunoscînd acest raport, ce ne rămîne să facem?[21]

Răspunsul la prima întrebare este: Nu pot ști nimic asupra felului cum sunt lucrurile constituite. Lucrurile ajung la cunoștința mea prin mijlocul senzațiunilor, și senzațiunile sunt înșelătoare și chiar se contrazic de la om la om. Aceea ce-mi apare mie ca dulce, altuia îi apare ca amar; aceea ce mie îmi produce plăcere, altuia îi produce durere. Văzul, auzul, gustul, mirosul, pipăitul, nici unul din simțuri nu procură date sigure și necontrazise. Ele între ele nu sunt de acord. Și dacă la simțurile omenești am adăoga și pe acelea ale animalelor! Cum este roza în realitate; așa cum se oglindește în simțurile mele, sau în simțurile unui elefant? Contradicțiunile se ivesc și între datele aceluiaş simț. După cum individul este sănătos sau bolnav, simțurile lui îi procură senzațiuni diferite. Unde este dar adevărul asupra realității lucrurilor? În senzațiuni nu. În rațiune și mai puțin. Prin rațiune cunoaștem conceptele despre lucruri, care și ele însă sunt înșelătoare. Și scepticul argumentează în privința acestora în chipul următor: Conceptul nu are o existență reală de sine, sau, dacă o are, această existență este cu neputință de cunoscut. El cuprinde în sine o contradicțiune. Bunioară, să luăm conceptul de arbore. Acest concept sau cuprinde în sine toți arborii posibili, sau numai cîțiva. Dacă cuprinde numai cîțiva, nu este concept propriu-zis, deci nu există. Dacă cuprinde pe toți arborii, atunci este și mai puțin existent; căci, cuprinzînd pe toți, el adună în el elemente ce se exclud: frunze rotunde și frunze dințate, lemn de o culoare și lemn de altă culoare, poame de un fel și de alt fel etc., tot felul de elemente disparate, care, neputînd exista laolaltă, fac cu neputință și existența conceptului însuși. Apoi, conceptul, chiar admis, el nu servește la ceva. Raționamentul pleacă de la anumite concepte cari țin rolul de premise. Dar aceste concepte nu pot funda un raționament, pînă ce și ele, la rîndul lor, nu sunt fundate pe alte concepte, premisele lor. După fondarea acestor concepte, de a doua ordine, încă n-am sfîrșit: trebuie să legăm și premisele premiselor noastre cu premisele pe care acestea, la rîndul lor, se fondează. Și așa la infinit. Raționamentul dar nu poate duce la cîștigarea cunoștințelor întocmai cum nu duce nici sensibilitatea.

Rînd pe rînd, pe baza acestui criteriu, scepticii pun în discuție și dărîmă toate cunoștințele pe care le susținuseră filosofii de pînă la dînșii: cunoștințele asupra naturei, asupra moralei și asupra divinității. Cunoștințele asupra naturei, cu deosebire, erau ușor de dărîmat. Noțiunea cauzei și a cauzalității fenomenelor naturei concentraseră în ele aproape întreaga lipsă de aptitudine științifică a tendinței antropomorfice. Scepticul Sextus Empiricus își ia în special el sarcina de a discuta noțiunea cauzalității. El demonstrează imposibilitatea unui raport cauzal între cauză și efect, așa cum îl înțelegeau filosofii de pînă aci, și anume, ca fiind legătura între două obiecte distincte. Căci, argumentează dînsul, cauza nu poate fi decît sau corporală sau incorporală, precum și efectul, corporal sau incorporal. Un lucru însă, fie corporal, fie incorporal, nu poate să iasă din aceea ce este și să devină altceva. Un lucru cauză nu poate deveni un lucru efect, ci va rămînea totdeauna aceea ce este prin natura sa, sau nu va mai fi deloc. Atunci cînd nu va mai fi deloc, va înceta de a mai fi și cauză.

---

[21] Comp. R. Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, I, p. 42 și urm.

Prin urmare, cînd lucrurile se mențin distincte, unul ca fiind cauză și altul efect, aceasta este posibil numai prin continuarea existenței lor neatinse. Dar atunci, care este elementul de noutate pe care îl cuprinde raportul de cauzalitate? Lucrurile rămîn, și după stabilirea acestui raport, așa cum au fost mai înainte, fiecare în întregimea însușirilor sale, numai că primesc fiecare denumirea inutilă de cauză și efect!

Scepticul avea dreptate. Cauzalitatea înțeleasă ca raportul între două lucruri distincte este o concepțiune plină de contradicțiuni și, pentru știință, absolut inutilă. Pentru înlăturarea contradicțiunilor trebuia exclusă tocmai din concepțiunea cauzalității intuițiunea cauzei și efectului ca două obiecte distincte! Dar această intuițiune se impunea prin tendința fundamentală a antropomorfismului.

Pe cît timp această tendință rămînea — și scepticii n-au fost în măsură să o înlăture —, problema rămînea fără soluțiune.

Cunoștințele asupra conduitei morale și asupra însușirilor divinității au o soartă identică. Nici una dintr-însele nu rezistă unui examen mai amănunțit din partea scepticismului.

Asupra binelui și răului, dreptății și nedreptății, se poate vorbi și *pro* și *contra*, cu aceeași tărie. Carneade a și făcut încercarea acestei îndoite argumentări înaintea cetățenilor romani. Succesul lui, din punct de vedere retoric, a fost desăvîrșit. Nimeni nu l-a putut contrazice. Pentru a scăpa de dînsul, romanii au fost siliți să-l exileze.

Nu există nici un adevăr moral, ziceau scepticii. Totul este părere. Conceptele morale sunt schimbătoare după loc și timp. Un popor venerează ceea ce un alt popor condamnă. Nimic nu este sigur; nimic nu rezistă discuțiunii.

Cunoștințele asupra divinității de asemeni. Care este zeul admis de toate popoarele? Cari sunt însușirile cari constituiesc esența divinității? Cîteva din însușirile pe care le are și omul? Atunci, divinitatea nu este perfectă, căci n-are toate însușirile posibile. Are toate însușirile? Atunci, cu atît mai mult nu este perfectă, fiindcă, avîndu-le pe toate, trebuie să aibă și însușiri rele, pe cari însuși omul le condamnă.

Răspunsul scepticului era dar pe toată linia negativ. Despre lume, om și divinitate nu putem ști nimic sigur.

Atunci, dacă nu putem ști nimic sigur, care trebuie să fie raportul nostru față de lume și de societate? Ce ne rămîne de făcut?

Să ne abținem de la orice judecată (ἐποχή). Să privim cu pasivitate nălucirea ce se desfășură în jurul nostru.

Astfel concluzia celei mai rafinate filosofii coincide în fond cu concluzia pe care o scoate și mintea omului primitiv. Nihilism și deșertăciune. Antropomorfismul se condamnă prin toate manifestațiunile sale. Încercările uriașe, făcute de filosoful Aristotel, de a clădi o sistematizare științifică pe baza lui, nu-i sînt de nici un ajutor. Scepticismul elin din ultimele secole înainte de Chr. demonstrează lipsa de valoare a antropomorfismului filosofic, precum, sub ochii noștri încă, practica vieții demonstrează lipsa de valoare a antropomorfismului naiv din mintea omului primitiv.

6. — Şi, cu toate acestea, în tot timpul cît se urzeşte deprecierea antropomorfismului, una dintre manifestările acestuia rămîne neatinsă de curentul general. Rînd pe rînd sunt criticate şi dărîmate principiile ştiinţei, ale moralei şi ale filosofiei religioase; toate manifestaţiunile antropomorfismului în domeniul ştiinţei, moralei şi religiunii sunt judecate şi condamnate; numai un gen din manifestaţiunile lui, şi anume, manifestaţiunile lui în artă, rămîn neatinse. Platon, unicul, avusese de zis ceva şi în contra artei. Dar, în această privinţă, el n-a făcut şcoală. Arta a rămas singura dintre toate ocupaţiunile sufletului omenesc, în perioada antropomorfismului, care n-a găsit decît admiratori. Pînă astăzi, tîrziu, produsele ei se bucură de o vie actualitate, pe cînd produsele ştiinţei, moralei şi religiunei din aceeaşi perioadă, sunt menţinute numai în actualitatea artificială a studiilor istorice.

Din ce pricină această diferenţă în favoarea artei? De unde împrumutat-a oare arta această putere de rezistenţă în contra curentului general?

Răspunsul este uşor şi limpede. El va fi încă şi mai limpede după ce vom înainta mai mult în materia cercetărilor noastre.

Arta este unica manifestaţiune legitimă a tendinţei antropomorfice. Arta este însuşi antroporfismul, în forma curată şi ideală.

Sufletul omenesc cuprinde printre funcţiunile sale fundamentale şi o funcţiune care se asociază în modul cel mai natural cu tendinţa antropomorfică. Această funcţiune este funcţiunea imaginaţiei. Imaginaţia tinde, prin firea sa proprie, la însufleţirea obiectelor şi fenomenelor naturii; ea creează personificări în natură în mod intuitiv, fără intervenirea conştientă a vreunei comparaţiuni sau analogii. Tendinţa spre personificare nu părăseşte niciodată funcţiunea imaginaţiunei; ea constituie o parte integrantă din natura sa însăşi. Creaţiunile imaginaţiunei sunt dar, în modul cel mai natural, producţiuni înrudite cu acele ale antropomorfismului. Tot în sufletul omenesc însă se cuprind şi alte funcţiuni fundamentale, dar de altă natură şi cu o dezvoltare deosebită. Funcţiunea judecăţii, în primul rînd, se deosebeşte de funcţiunea imaginaţiunii prin aceea că judecata numai în perioada sa de dezvoltare rudimentară este asociată cu tendinţa antropomorfică; în urmă, cînd judecata este în deplină dezvoltare, această asociare, dacă nu este chiar păgubitoare, în tot cazul nu este indispensabilă. Creaţiunile judecăţii abstracte se feresc de orişice amestec al tendinţei antropomorfice.

Din această condiţie a sufletului omenesc se explică diferenţa constatată mai sus.

Arta este bazată pe funcţiunea imaginaţiunei; pe cînd ştiinţa, morala, religia, pe funcţiunea judecăţii.[22] De aci inegalitatea efectului produs asupra lor de tedinţa antropomorfică. Artei nu i-a stricat întru nimic deprecierea antropomorfismului. Creaţiunile ei în perioada acestuia n-au fost sub influenţa unei tendinţe trecătoare, ci sub o influenţă care durează şi astăzi. Creaţiunile în ştiinţă, morală şi religiune au trebuit să urmeze evoluţia judecăţii omeneşti şi, împreună cu aceasta, evoluţia adevărului omenesc.

---

[22] În *Elemente de metafizică* nu numai arta, dar şi religia este considerată produs al imaginaţiei (n.ed.).

Ştiinţa şi morala lui Aristotel, precum şi religiunea din timpul lui, nu mai corespund astăzi criteriului după care noi stabilim adevărul. Valoarea lor este relativă cu timpul în care s-au produs. Arta lui Homer însă este a timpului nostru, cum este şi a timpului său.

În cartea eternităţii, omul începe istoria personalităţii sale înscriind primele sale manifestaţiuni artistice.

CAPITOLUL II

1. — Melancolia popoarelor din antichitate constatată prin poezie. Lipsa de încredere în sine a omului primitiv, în deosebire de omul cult modern. Criteriul pentru judecata operii de artă. Conţinutul ştiinţific şi moral al operii de artă. 2. — Afirmarea personalităţii omeneşti prin mijlocirea artei. Contemplaţiunea estetică. Caracterul afirmării personalităţii prin contemplaţiune. 3. — Importanţa pe care a avut-o arta pentru poporul elin. Cultura elină izvorîtă din artă. Educaţiunea şi moralizarea prin mijlocirea artei. 4. — Condiţiunile speciale de dezvoltare ale culturii eline. Cauzele de decădere ale acesteia. 5. — Creştinismul. Părerea filosofului Nietzsche asupra creştinismului. Creştinismul considerat ca o cauză de slăbire a rasei omeneşti. Morala creştină opusă moralei sprijinite pe instincte nobile şi aristocrate. Osîndirea creştinismului. Subiectivismul părerii lui Nietzsche. Veracitatea istoricilor elini pusă la îndoială. Adevărata tristă realitate pe care o ascundea cultura elină. Superstiţia şi frica religioasă. Sclavagiul. 6. — Bunurile ce le aduce cu sine creştinismul. Pacea sufletească. Liberarea de frica necunoscutului. Puterea educativă a creştinismului. Întărirea simţului de prevedere. Ridicarea valoarei personalităţii. Creştinismul pregăteşte pentru luptă şi cucerire: el a multiplicat centrele de energie sufletească.

1. — Perioada în care omul îşi explică obiectele şi fenomenele naturei prin analogie, după actele săvîrşite de dînsul, este perioada cea mai puţin prielnică pentru afirmarea propriei sale personalităţi. Aceasta pare, la început un paradox; dar paradoxul subsistă numai în aparenţă. Am văzut cum în mod firesc proiectarea personalităţii omeneşti asupra naturei externe se întoarce contra omului însuşi. Evenimentele istorice şi sociale, fenomenele cele mai indiferente din natură, prin mijlocirea analogiei antropomorfice, se preschimbă în manifestaţiuni produse cu voinţă de către persoane externe şi duşmănoase. Sufletul omenesc, creatorul inconştient al diferitelor zeităţi cari locuiesc cerul şi pămîntul, ajunge sclavul creaţiunilor sale. El priveşte cu groază la schimbările din jurul său, fiindcă îşi închipuieşte că în dosul lor se ascund fiinţe analoage lui, dar răuvoitoare şi fără iubire. Zeităţile au toate patimile omeneşti ; ele împing la război şi zavistie; ele întreţin toate bunurile, dar şi toate relele în omenire. Împotriva lor omul nu poate nimic. Ele au în mîna lor firul ursitei ; ele judecă şi condamnă; omului nu-i rămîne decît să se supună. Nimeni nu scapă de sub puterea lor.

> *„Zeule, pentru ce se mai vorbește de rațiunea*
> *ce am avea*
> *noi, sărmani oameni? Păpuși suntem doar*
> *în mîna ta; și lucrăm așa, după cum ție*
> *îți pare că e drept“.*[23]

După cum zeului i se pare că e bine sau rău, omul trebuie să urmeze. Și

> *„Omul trebuie să păcătuiască, cînd zeul ordonă,*[24]

căci omul nu poate găsi în conștiința sa proprie criteriul pentru alegerea binelui de rău. În conștiința sa proprie nu găsește omul nici încrederea, nici prevederea:

> *„Dorința de a găsi o prevedere în fapte*
> *se nimicește, de îndată ce privesc la actele și*
> *suferințele oamenilor.*
> *Astăzi într-un fel, mîine într-altul,*
> *se schimbă soarta oamenilor,*
> *fără pace și fără sfîrșit“.*[25]

Așa cîntă poetul, născut în mijlocul poporului celui mai cult din antichitate, poetul Euripide. Impresiunea ce produce asupra lui viața socială din jurul său este dureroasă. Fatalitatea nu lasă nici o speranță, ea e nimicitoare:

> *„Adu-ți aminte că tu ești*
> *un om, născut pentru suferință“.*[26]

De aceeaș melancolie, de nu și mai adîncă, este pătrunsă poezia tuturor popoarelor din antichitate și în genere poezia tuturor popoarelor cari n-au ieșit din epoca antropomorfismului. În această epocă omul nu este încă sufletește pregătit să se ridice cu încredere în fața naturii, să lupte și să cucerească. El se crede mic și lăsat la voia întîmplării. El este „frunza bătută de vînt și ruptă la întîmplare“..., cum zice poetul popular din toate timpurile. El n-are încrederea în sine.

Pentru dobîndirea acestei încrederi este nevoie de o îndelungă pregătire sufletească. Cînd această încredere este însă dobîndită, și versul poetului se schimbă. Poetul din antichitate cunoaște pe omul plecat fatalității; poetul nostru cunoaște pe omul încrezut sieși și care se măsoară cu natura. Diferența între ei doi este provenită din distanța între două epoce de culturi diferite.[27]

Pentru epoca antropomorfică, în care se găsesc popoarele primitive:

---

[23] Hiketides, v. 737 și urm. (Ed. Kirchhoff).

[24] Hippolyt, v. 1427 (Ed. Kirchhoff).

[25] Hippolyt, v. 1100 și urm. (Ed. Kirchhoff).

[26] Hippolyt, v. 206 (Ed. Kirchhoff).

[27] Această diferență este foarte bine redată în următoarele două poezii ale lui Kory Towska, pe cari le găsesc reproduse în scrierea lui Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*, p. 154.

„Menschenthat ist wie ein Traum,
Wie eine Palme am Wüstensaum:
Fäulnis wird an die Wurzel greifen,
Ehe am Stamm die Datteln reifen“.[28]

Pentru epoca culturii moderne:

„Vertraue der Erde deine Saat
Nur ohne langes Säumen;
Im Kern der Welt da steckt die That,
Verflucht ist alles Träumen!“[29]

Dar să fim drepți cu poeții antichității, și să nu judecăm valoarea artei lor după ideile împrumutate mediului în care dînșii trăiau. Ideile depind de gradul dezvoltării științei, pe cînd arta este o producțiune sufletească originară, paralelă cu știința și chiar premergătoare acesteia. Arta împrumută timpului conținutul său, dar nu și însăși dispoziția organică în virtutea căreia ea dobîndește o individualitate viabilă în cultura omenească. Această dispoziție organică depinde de o funcțiune elementară și tot așa de constitutivă pentru sufletul omenesc cum este și funcțiunea judecății de care depinde știința; arta depinde de funcțiunea imaginațiunii. Conținutul propriu-zis al operei de artă poate fi judecat și condamnat din punctul de vedere al adevărului științific; dispoziția organică însă a conținutului, forma, adică, pe care artistul a imaginat-o pentru acest conținut se judecă dintr-un punct de vedere cu totul deosebit. Opera de artă cu o dispoziție organică viabilă, adică corespunzătoare cu legile funcțiunii imaginației, poate fi apreciată în toate timpurile, cu toate că ideile ce formează conținutul său nu se mai pot susține din punct de vedere științific. De asemenea, se poate întîmpla și contrariul. Opera cu conținutul împrumutat pe de-a întregul din știința timpului să fie uitată, sau neapreciată chiar de la început, cu toate că știința de la care s-a împrumutat conținutul rămîne neschimbată. Criteriul după care se judecă conținutul nu este acelaș cu acela după care se judecă opera de artă în întregime. Conținutul se judecă după criteriul judecății logice; pe cînd opera de artă, în întregimea ei, se judecă după criteriul frumosului. Fiecare dintre aceste două criterii, aplicat la aprecierea producțiunilor omenești, dă rezultate diferite. Operele de artă trăiesc și după ce conținutul lor științific a fost condamnat de judecata logică.

Acesta este cazul tocmai, după cum am indicat mai sus, cu operele de artă ale artiștilor eleni. Poeziile, sculpturile, operile de arhitectură ale acestor artiști sunt apreciate și astăzi — unii moderni găsesc chiar că unele din poeziile și sculpturile lor au rămas neîntrecute —, cu toate că fondul lor științific nu mai concordă cu știința noastră de astăzi. Aceea ce trăiește în aceste opere nu este fondul de adevăr pe cari artiştii eleni şi-l aprop[r]iaseră, ci fondul imaginativ, dispoziţia formală cu care aceşti artişti îmbrăţişară fondul de adevăr împrumutat mediului.

---

[28] *„Fapta omenească este aidoma unui vis,*
Aidoma unui palmier la marginea deșertului:
Putreziciunea îi va ataca rădăcina,
Înainte ca pe trunchi curmalele să rodească“ (n.ed.).

[29] *„Pămîntului să-ncredințezi sămînța*
Fără să-ntîrzii prea mult;
În sîmburele lumii zace ascunsă
Fapta, blestem asupra orișicărui vis“ (n.ed.).

Artiştii elini trăiau într-un mediu foarte sărac din punctul de vedere al adevărurilor ştiinţifice. Filosofii cei mai de seamă din timpul lor, un Platon şi un Aristotel, aveau cunoştinţele cele mai greşite asupra fenomenelor naturei. Ei erau departe de a bănui măcar descoperirea legilor elementare după care noi astăzi înţelegem şi avem putinţa de a interveni în gruparea diferitelor forme de energie naturală. Ştiinţa lor era chiar pe un fundament cu totul opus ştiinţei noastre. Ei îşi explicau realitatea externă prin motive de finalitate, pe cînd noi, astăzi, înlăturăm cu desăvîrşire asemenea motive. Ei urmau metoda deductivă, căutînd să potrivească realitatea după concept, pe cînd noi, astăzi, urmăm metoda contrară, căutăm să ne potrivim conceptul după realitate. Fondul ştiinţific pe care artiştii elini îl puteau împrumuta din ştiinţa timpului lor era dar foarte inferior, în comparaţie cu fondul ştiinţei [de] după dînşii.

Aceeaşi observaţie se poate repeta şi în ceea ce priveşte fondul moral. Artistul împrumută fondul moral din mediul în care trăieşte. Originalitatea lui nu se resfrînge asupra acestuia, cum nu se resfrînge nici asupra fondului ştiinţific. Într-un mediu pătruns de concepţiuni antropomorfice, cum era mediul poporului elin, artistul, urmînd opinia contimporanilor săi, lasă la voia zeităţilor destinul omului, pe cînd, într-un mediu pătruns de ideile moderne, el înclină mai curînd să considere voia omului însăşi ca determinantă a destinului.

Fiecare mediu omenesc îşi are gradul său de moralitate, care se resfrînge şi în operele de artă, produse înlăuntrul său. Dar nu aceste grade de moralitate formează criteriul pentru aprecierea artei. Cel mult acest grad de moralitate constituie o condiţie de selecţiune în determinările publicului : opera de artă care nu ajunge nici măcar pînă la gradul de moralitate răspîndit în mediu, este înlăturată ca stricătoare. Dar această selecţiune făcută de public are numai o valoare relativă în ceea ce priveşte arta însăşi. Ea nu este un criteriu acceptabil ca o normă generală. Ea este selecţiunea operată de puterea faptului, întocmai ca şi selecţiunea operată de condiţiunile materiale în care trăieşte artistul. Publicul, ca şi condiţiunile materiale ale vieţii, poate să împiedice crearea sau răspîndirea unei opere artistice; dar această împiedicare a sa nu are nimic de-a face cu criteriul frumosului. Această împiedicare este, din punctul de vedere al criteriului după care se judecă operile de artă, o împiedicare brutală şi nejustificată : un efect produs de determinismul materiei în care se întrupează şi trăieşte arta, iar nicidecum de determinismul artei însăşi.

Dacă opera de artă s-ar judeca după fondul său moral, atunci nici una din operile poetice ale poporului elin n-ar rezista criticei. În toate aceste poezii, pe lîngă concepţiunea fatalităţii, care planează peste tot, se amestecă apoi o mulţime de alte concepţiuni imorale asupra naturei divinităţii. Zeii lui Homer, bunioară, au toate patimile omeneşti. Sunt mincinoşi, vicleni şi cruzi; îşi fac o plăcere din a porni războaie şi a asista la moartea eroilor. Gradul lor de moralitate ar fi ultimul argument care s-ar putea aduce pentru susţinerea valoarei artistice a poemei în care ei figurează !

Dar cine judecă pe Homer, poetul, după gradul de moralitate al eroilor și zeilor cîntați de dînsul? Homer, ca promovator al culturei eline în genere, da, se poate judeca după gradul de moralitate al zeilor inventați sau descriși de dînsul, și aceasta încă în comparație cu timpul dinainte de el, în care acești zei au putut fi și mai imorali; dar Homer poetul nu poate fi niciodată judecat din acest punct de vedere. Homer poetul este judecat și apreciat după criteriul frumosului; criteriu care este tot așa de îndreptățit ca și acel al binelui și ca și acel al adevărului.

2. — După aceste explicări, să revenim acum din nou la afirmarea făcută mai sus. Ziceam, la începutul paragrafului trecut, că perioada în care omul își explică obiectele și fenomenele naturei prin analogie, după actele săvîrșite de dînsul, este perioada cea mai puțin prielnică pentru afirmarea propriei sale personalități.

Este această afirmare întru totul exactă? Desigur că nu, și o corecțiune se impune negreșit în ceea ce privește manifestațiunile geniului omenesc pe terenul artei. Cu toată starea înapoiată a omului subjugat concepțiunilor antropomorfice, nimic în principiu nu împiedică dezvoltarea artei. Arta nu are nevoie de o știință înaintată, instrument de cucerire a naturei. Ea se mulțumește cu o știință mai rudimentară. Apoi, ea se împacă foarte bine cu însăși tendința antropomorfismului, tendință de altmintreli [tot] atît de contrară științei, cît și moralei. Arta, prin urmare, poate să aspire la creațiuni durabile, pe cît timp încă sufletul omenesc nu este în posesiunea unei științe și unei morale durabile. Ea, în afară de toate acestea, poate fi susținută de activitatea cîtorva indivizi izolați, aceea ce este o condițiune mai ușor de realizat într-o societate, pe cînd știința și morala au nevoie de colaborațiunea mai multor, dacă nu chiar a tuturor membrilor societății. Funcțiunea imaginațiunei pe care ea se sprijină cere condițiuni mai ușoare de îndeplinit. Cînd aceste condițiuni se îndeplinesc, creațiunile artei se manifestă, cu toată ignoranța și imoralitatea mediului înconjurător.

Dar sunt oare creațiunile artei ocaziuni prielnice pentru afirmarea personalității omenești? Negreșit. Orice ocaziune care este dată omului de a se ridica în fața naturii ca o putere independentă de puterea acesteia este prin sine și o ocaziune de afirmare a personalității omenești.

Creațiunile artei oferă asemenea ocaziuni. Artistul care creează și publicul care gustă opera de artă, în momentele lor de contemplațiune, se desprind din vîrtejul naturei și se ridică deasupra acestuia. Ei, artistul și publicul, privesc, în aceste momente de contemplațiune, în chip dezinteresat în jurul lor; adună și apreciază ceea ce concordă cu criteriul lor subiectiv, iar nu ceea ce deșteaptă interesul lor material practic. Aceiași oameni, artistul și omul din public, în viața lor de toate zilele sunt egoiști și fricoși. Ei privesc cu groază la schimbările din natură, ca la niște schimbări voite de către divinitățile dușmane lor. Ei se întăresc în fața acestora, sau încearcă să le îmblînzească cu vrăji, cînd viclenia nu le este îndeajuns. În fața operei de artă însă dispar toate aceste înjosiri omenești. Sufletul lor se ridică, în aceste momente, liniștit și încrezător. Închipuirea întrupată artistic este o operă pur omenească, din care a dispărut pata ignoranței și a scăderii morale. Ea dă iluziunea unei lumi voite de artist; unei lumi libere de orișice constrîngere exterioară. Cum n-ar fi dar momentele de contemplare artistică ocaziuni de afirmare pentru personalitatea omenească ? [30]

Negreșit, iarăși, că aceste ocaziuni de afirmare a personalității, pe care le oferă arta, au un caracter sporadic față de ocaziunile ce le oferă știința și morala. Pe baza unei științe înaintate și a unei morale de un nivel ridicat, transformarea personalității omenești se operează într-un mod continuu și sigur. Afirmarea personalității găsește în știință și morală condițiuni mai prielnice de fixare și durabilitate, decît le găsește în artă. Dar nici rolul artei nu este, cu toată această deosebire, mai puțin important. Contribuțiunile pe care știința și morala le aduc la afirmarea personalității vin totdeauna în urma contribuțiunei pe care o aduce arta. Totdeauna în dezvoltarea culturei omenești momentele de contemplațiune artistică, cu liniștea pe care ele o procură sufletului omenesc, premerg momentelor de cercetare obiectivă științifică, precum și momentelor de echilibru moral. Homer premerge, după cum știm, științei eline; și nu o dată noi, cei de astăzi, cînd studiem începuturile științei în genere, ne găsim în dificultatea de a ști dacă primii ei creatori sunt poeți sau oameni de știință propriu-zisă. Platon, unul din cei mai de frunte filosofi elini, acela care făcuse să se scrie pe poarta școalei sale că aci nu intră decît cel ce știe matematică, este și pînă astăzi, după aprecierea tuturor, mai mult un poet al idealului decît un om de știință.

Nu ne întindem mai mult asupra rolului pe care îl are arta ca element de cultură; căci vom avea ocazie să revenim mai jos asupra lui. Deocamdată ne mulțumim să-l constatăm, fără a încerca vreo explicare.

Arta procură popoarelor primitive singurele ocaziuni de afirmare a personalității lor. Încătușat în impresiunile mediului extern, constrîns la o activitate mai mult instinctivă, poporul primitiv nu rupe lanțul sclaviei sale față de natură decît în manifestațiunile artistice. În jocul liber al imaginației poeților și al artiștilor săi în genere, licăre scînteia propriei sale spontaneități. În restul activității sale, poporul primitiv este supus și sclav. Mediul și tradițiunea îi impun tehnica producțiunei și a distribuțiunii averilor; conform lor, el își organizează practica vieții întregi. Numai jocul liber al imaginațiunii cîtorva din sînul său îi procură modelul după care el, imitînd, reușește a se desprinde ca o personalitate în mijlocul naturei. O podoabă preferată pe corp; o sculă cioplită măiestru; un edificiu clădit altfel decît în stilul obișnuit; un ritm particular în mișcările danțului; o imagină prinsă în limbagiul său primitiv și mai mult gesticulator etc., toate acestea sunt tot atîtea semne de distincțiune și de afirmare a personalității. Cînd aceste semne au devenit numeroase, în jurul lor se creează o atmosferă sufletească deosebită, care împinge la caracterizarea poporului întreg. Cei puțini, înțelegători și făuritori ai artei, aruncă asupra poporului întreg nota lor deosebitoare, pe care tradițiunea apoi o adîncește și înrădăcinează pentru totdeauna.

---

[30] „Solange der Mensch, in seinem ersten psyhischen Zustande, die Sinnenwelt bloss leidend in sich aufnimmt, bloss empfindet, ist er auch noch völlig Eins mit derselben, und eben weil er selbst bloss Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst wenn er in seinem ästhetischen Stande sie ausser sich stellt oder betrachtet, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben. Eins auszumachen." (Fr. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, XXV Brief.)

3. — În special, personalitatea poporului elin se susține pe productivitatea artiștilor săi. Arta a dat acestui popor nota lui deosebitoare de alte popoare; arta, principalul focar din care s-a răspîndit lumina întregii culturi eline.

Aceasta se recunoaște de altfel în mod aproape unanim de către toți istoricii și filosofii. H. S. Chamberlain, care în multe alte privințe exprimă ideile sale personale, în privința culturii eline rezumă ideea dominantă a tuturor cunoscătorilor în această materie. Și ideea este următoarea:[31] „Elinii își datorează cultura lor numai și numai artei. Viața lor atît de bogată: limba, religia, politica, filosofia, știința (pînă și matematica!) toate au la originea lor spontaneitatea imaginațiunii. Istoria și geografia, toate formele poeziii, întreaga viață publică și privată a fiecărui elin în parte, totul pleacă de la această spontaneitate a imaginațiunii și toate revin tot aci, ca la un punct central, în care se plămădește unitatea vie și conștientă a tuturor diferențelor de caractere, de interese și de aspirațiuni. În acest punct central stă Homer.“[32]

Homer cel dintîi înlesni inteligenței elinilor contemplarea lumii divine. El simplifică tradițiunea, dînd la o parte tot ce era contradictor și neestetic în legendele transmise, și reuni la un loc, în forme frumoase, aceea ce convenea poeziii lui. Divinitățile create de dînsul corespund unui ideal artistic, pe cînd divinitățile dinaintea lui, precum și acelea ce fură păstrate de popoarele barbare, cum numeau elinii popoarele vecine, sunt divinități create fără măiestrie din jocul liber al imaginației. Elinii dobîndiră astfel, prin Homer, divinități frumoase, în înțelesul artei, pe cînd popoarele vecine rămaseră cu divinitățile grotești și în genere înfricoșătoare, așa cum le creease imaginația sufletului omenesc primitiv.

Acesta era primul pas, și cel mai hotărîtor, pe care elinii îl făcură spre dobîndirea culturii lor. Homer, prin geniul său, le goni din suflet frica superstițioasă de zei; și cu aceasta le înlătură din cale principalul obstacol pentru dobîndirea unei culturi adevărate. Elinii, în urma poeziii lui Homer, avură putința să contemple cu liniște lumea divinităților. Nici-unul dintre popoarele învecinate lor nu avură această putință. La nici un alt popor din antichitate geniul artistic n-a avut o așa de importantă menire.

De asemenea, în viața publică și privată a cetățenilor elini, arta avu un rol de liniște și de înălțare morală. Idealul statuar al sculptorului atrase după sine cultura corpului fizic omenesc, răspîndind practica gimnasticei. Corpurile frumoase și zvelte erau, în lumea elină, obiecte de cea mai vie admirație. Acestor corpuri li se ridicau statui, și istoria amintește că pe alocuri aceste statui erau venerate ca simboale ale divinității. Muzica și dansul erau nelipsite de la orice fel de serbare. Toți oamenii de stat dau practicărei artei o atenție deosebită. Solon este poet și cîntăreț; Licurg adună în interesul statului poemele homerice; Pisistrate de asemeni; Cimon protejează activitatea artistului Polignot; Pericle pe aceea a lui Fidias etc.[33] Toate sistemele de educație dau o deosebită importanță poeziii, muzicei și gimnasticei artiste, precum se poate vedea din următoarea descriere pe care ne-o dă Platon asupra educațiunei tinerilor atenieni: „Din vîrsta lor cea mai fragedă, copiii sunt continuu sub privigherea părinților. Îndată ce ei încep să înțeleagă ceea ce li se vorbește, începe și activitatea educativă a îngrijitorilor și părinților. Aceștia le arată ce este drept și ce este nedrept; ce este bun și este rău; ce este plăcut zeilor și ce nu... În urmă, apoi, cînd copiii sunt duși la școală, părinții îngrijesc să atragă atențiunea profesorilor, în prima linie, asupra purtării lor. Copiii, după ce au învățat să citească și să scrie, încep a lua cunoștință de poeziile poeților renumiți și învață dintre acestea pe dinafară pe acelea în care se cuprind multe sfaturi, precum și pe acelea în cari se cuprind faptele ilustre ale bătrînilor valoroși, pentru ca și ei, copiii, admirînd și imitînd, să ajungă a fi ca bătrînii. Maestrul de muzică îngrijește de asemenea cu aceeași atențiune. După ce copiii s-au deprins a cînta cu lira, maestrul îi învață cîntecele poeților celebri și se muncește mai ales să facă a pătrunde în sufletul lor ritmul și acordul muzical pentru a-i îmblînzi, deprinzîndu-i în vorbă și în faptă cu măsura și tonul, pentru a-i perfecționa, căci întotdeauna purtarea omului are nevoie de o îndreptare după ritm și acord. După aceea vine rîndul maestrului de gimnastică, care îngrijește să dea o bună dezvoltare corpului, pentru ca acesta să se poată supune unui suflet bine intenționat și să nu se întîmple ca, în război sau în diferitele ocaziuni ale vieții, sufletul să se tragă înapoi din cauza slăbiciunii fizice..."[34]

---

[31] *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, I Lief [erung], p. 63.

[32] Explicația dată de Chamberlain culturii Greciei antice este unilaterală. Cauzele înfloririi culturii grecești sînt mult mai complexe și nu se reduc la „spontaneitatea imaginației“ (n.ed.).

Dezvoltarea corpului și a sufletului, avînd dar să se modeleze după armonia operei de artă! Idealul, pe care numai cîțiva romantici îl mai speră în zilele noastre, era practicat la Atena.

Arta este nelipsită din toate ocupațiunile mai principale ale poporului elin. Regulile ei se impun și sunt cele mai puțin călcate. O faptă rea și imorală e reprobată mai mult fiindcă înfrînge regula artei, decît regulele moralei. Fapta morală e aprobată fiindcă este înainte de toate o faptă frumoasă, pornită dintr-un suflet frumos. Idealul artei se ridică și ține locul idealului moral încă neformat.

Pentru această epocă a culturei omenești se potrivește de minune teoria, pe care o susțin unii din contimporanii noștri, în privința rolului moralizator pe care îl are arta, și în special teatrul. Mai ales următoarele cuvinte rostite de marele poet Schiller par a fi rupte pe de-a întregul din cugetul poporului elin: „Natura omenească nu suferă să fie încontinuu torturată de grijile vieții practice; excitațiunile simțurilor trec dimpreună cu îndestularea lor. Omul prea încărcat de plăceri animale, ostenit de o sforțare prea îndelungată și continuă, turmentat de instinctul spre activitate este dorit de plăceri mai alese; și cînd nu le are pe acestea, atunci alunecă în distracțiuni sălbatice, care grăbesc pierderea lui și strică și liniștea societății. Petrecerile bacantice, jocurile grosolane și altele multe, pe care le produce lipsa de ocupațiune, sunt inevitabile, dacă legiuitorul nu știe să abată la vreme tendințele poporului lăsat în voia lui. Omul de afaceri este în primejdie să sufere de urît; omul de știință să cadă în pedantism; plebea de jos să cadă în bestialitate. Scena teatrului este instituțiunea care face cu putință asociarea între plăcere și instrucțiune; între liniște și sforțare; între superficialitate și adevărata cultură; ea mijlocește încordarea sufletului, fără nici o pagubă pentru aceasta. Cînd supărarea ne stă pe inimă; cînd melancolia ne otrăvește ceasurile de liniște; cînd lumea și afacerile ne umplu de dezgust; cînd mii de nimicuri ne apasă sufletul și ne atrofiază simțirea, atunci ne îndreptăm spre scenă; aci, în lumea iluziunei estetice, ne regăsim pe noi înșine, simțirea ni se redeșteaptă; sentimente sănătoase ne zguduie natura amorțită și ne pun sîngele iarăși în mișcare. Aci nenorocitul, privind la nenorocirea altuia, se plînge pe sine. Fericitul se trezește, și cel prea sigur prinde a se îngriji. Fricosul se crede curagios, sălbaticul începe să simtă. Și, în sfîrșit — ce triumf pentru tine, sublimă natură, atît de uitată adeseori! —, cînd oamenii din toate clasele și din toate țările, desprinși din lanțul rutinei și al modei, scoși din văgașul ursitei lor, se înfrățesc printr-un curent de simpatie generală și se contopesc din nou în neamul originar omenesc, uitîndu-și de ei și de lume și apropiindu-se de origina lor divină! Fiecare luînd parte la entuziasmul tuturor și avînd în pieptul său o singură simțire: aceea de a se simți om!“ [35]

---

[33] H. S. Chamberlain, *Op. cit.*, p. 89.

[34] Platon, *Protagoras* (trad. F. Schleiermacher), § 15.

Un artist elin n-ar fi putut cuvînta mai bine pentru lumea din jurul său. Idealul artei este idealul întregei culturi eline. El este impulsul care scoate pe om de sub puterea instinctelor animale; el aduce liniștea și încrederea dorită. El mijlocește încă, prin întruparea ce dobîndește în operile de artă, solidaritatea în viața socială. El este dar cimentul acelei minunate culturi care înflori, acum mai bine de două mii de ani în urmă, pe pămîntul Greciei.

4. — Florile prea delicate nu rezistă la intemperiile naturei. Un vînt prea rece le îngheață, și unul mai cald le usucă. Ele prosperă în condițiuni speciale, adeseaori numai printr-un concurs de împrejurări fericite.

Așa pare a fi fost chiar cazul culturei eline. Un popor bine dotat sufletește, o pozițiune geografică admirabilă pentru dezvoltarea comerțului și colonizării; o organizațiune socială lipsită de caste: toate aceste împrejurări fericite, adunate la un loc, formează piedestalul pe care se înalță idealul culturei eline. Ele formează încă și ceva mai mult: un zăgaz pentru înlăturarea și deviarea elementelor păgubitoare acestui ideal. Prin concursul lor, al acestor împrejurări fericite, se făcu în Elada posibilă selecțiunea individualităților puternice care dominară întreg mediul și deteră tonul vieții. Grație acestei selecțiuni, artiștii fură înțeleși și admirați. Arta se lăți și acoperi cu strălucirea ei orbitoare tot cîmpul activității eline, făcu să se uite că există în mijlocul acesteia practica sclavagiului și ignoranța superstițioasă, și, într-o iluziune măreață, înălță personalitatea omenească pe aripile idealului.

---

[35] *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet*, vorgelesen bei einer öffentlichen Sitzung der Kurfürstlichen deutschen Gesellschaft zu Manheim, im Jahr 1784.

Era personalitatea cîtorva numai aceea pe care arta o înălța, dar era așa de frumoasă și ispititoare această personalitate! Cu tot numărul cel mare al celor mici și sclavi, aceștia nu se numărară, rămaseră în umbră. În lumină, pe primul plan al scenei, se mișcară și vorbiră în numele poporului personalitățile de elită, formate de dalta idealului. Și iluziunea fu așa de puternică, că nimeni nu se îndoi de realitatea culturii în viața poporului întreg. Aspirațiunile fruntașilor trecură drept aspirațiunile mulțimei. Sensul vieții celor puțini se resfrînse asupra vieții tuturor. Sclavii și toți muncitorii nenorociți, care stăteau în afară de rîndul celor aleși, erau ca inexistenți.

Cultura elină perzistă cît timp perzistară aceste împrejurări fericite. Înălțată pe baza acestora din urmă, ea caută, la rîndul său, să și le cucerească pe acestea pentru totdeauna spre folosul său, statornicindu-le pe loc. Aceasta este ținta în genere a oricărei culturi. Ieșite din concursul împrejurărilor, toate formele de cultură omenească încearcă să oprească cursul acestor împrejurări și să aștearnă pe statornicia lor un culcuș sigur, pe care să se eternizeze. Dar culcușul pregătit e totdeauna vremelnic. Puterea generatoare a împrejurărilor este superioară cucerirei și cristalizării încercate de cultură; cultura se spulberă și se preface veșnic în decursul timpului.

Aceasta fu și soarta culturei eline. Culcușul în care ea își pregătea cristalizarea sa era la înălțimea frumuseții idealului, dar nu și etern. În deșert străluceau încă monumentele artistice ridicate sub inspirațiunea ei; în zadar operile atîtor inteligențe ilustre; în zadar exemplele de frumusețe morală pe care le oferea elita societății eline; în zadar toată puterea sa de perseverare cîștigată prin tradițiune: cînd condițiunile istorice de odinioară nu mai fură aceleași, ea declină și pieri. Idealul ei nu mai avu trecere și nu mai fu înțeles. Aspirațiunile mediului se îndreptară spre alt orizont. Aleșii, cari formau elita de altădată, rămaseră izolați și nu mai găsiră imitatorii. Mintea și inima omenească nu se mai mulțumiră cu cultura pe care o ambiționa un nobil atenian, cu toate bunurile ei sclipitoare; ele cereau o hrană nouă.

Această hrană nouă, pe care nu putea să le-o mai dea cultura elină, o aduse cu sine creștinismul. Înfometații de ideal se îndreptară spre creștinism.

5. — Ce aducea cu sine creștinismul?

Dacă ar fi să credem părerile unora din filosofii contimporani nouă, creștinismul aducea cu sine victoria sclavilor în contra nobililor; răzbunarea oropsiților de pînă aci în contra elitei stăpînitoare. Creștinismul venea să desrădăcineze din suflete toate valorile prin care se afirmau forța și încrederea, pentru a pune în locul lor slăbiciunea și umilința. Morala sclavilor se întrona în drepturile moralei stăpînilor. Nobilii cedau locul lor nemernicilor... Așa se exprimă, între alții, mult cunoscutul în timpul nostru, filosoful german Friedrich Nietzsche.

Într-un stil plin de imagini, pe care traducerea este în neputință să-l redeie, Fr. Nietzsche revine adeseori, în scrierile sale, asupra creștinismului, și pretutindeni îl condamnă ca pe o boală care a adus slăbirea vitalității genului uman: „S-a numit creștinismul religiunea compătimirii. Compătimirea însă stă în contradicție cu sentimentele tonice, care sporesc energia spre viață; ea aduce depresiune. Prin compătimire se pierde din forţă... Compătimirea pune piedică legei dezvoltării, care este legea selecţiunii. Ea păstrează aceea ce era gata de pieire; favorizează pe cei desmoşteniţi de soartă, pe cei condamnaţi... şi astfel dă vieţii un aspect arid şi îndoielnic.“ [36]

Creştinismul n-a sporit încrederea omului în sine însuşi; din potrivă, a obişnuit pe om cu ideea că este un vierme ce se tîrăşte. El n-a sporit valorile afirmative ale puterii sufleteşti. Creştinismul este duşmanul nobleţei sufleteşti: „Viaţa este în fond asimilare, luptă, cucerire a tot ce este străin şi slab, zdrobire, cruzime, constrîngere, cotropire şi, cel puţin şi în cazul cel mai blînd, exploatare...

Individul, în mijlocul unei aristocraţii sănătoase, ... va trebui să fie o voinţă îndreptată spre putere; el va creşte, va cuceri în jurul său; va tinde spre dominare, — nu din cauza vreunei aşa-zise morale —, ci din cauză că într-însul este viaţă, şi viaţa este tocmai voinţa spre putere.“ [37]

„Morala stăpînilor aristocraţi va cere, prin urmare, putere trupească şi o sănătate înfloritoare, bogată şi clocotitoare, dimpreună cu tot ce este necesar pentru conservarea lor: război, aventuri, vînătoare, joc, luptă şi toate cîte se leagă de o faptă viguroasă şi liberă...“ [38]

Morala creştinismului cere însă, din potrivă, iubire şi resemnare. Vechii elini erau egoişti şi mîndri, faţă de creştinii ce-i urmară mai tîrziu. Creştinismul apare lui Nietzsche ca o slăbire a puterii instinctive, ca o negaţiune a tot ce se cade a fi numit nobil. Origina lui nu poate fi, zice Nietzsche, decît sentimentul de ură şi de răzbunare, pe care cei asupriţi, şi în special iudeii, îl avură în contra raselor nobile şi puternice: „Acesta este marele eveniment: din tulpina acelui pom al răzbunării şi urii — al urii jidoveşti, al urii adînci şi sublime, ură creatoare de ideale noi, fără seamăn pe suprafaţa pămîntului —, se produse ceva incomparabil: o nouă iubire, cea mai adîncă şi cea mai sublimă din toate felurile de iubire... Şi să nu se creadă că această iubire se produse ca o negaţiune a setei de ură jidovească. Nu, din potrivă, această iubire se produse ca o cunună; ca o cunună triumfătoare şi fîlfîitoare în cea mai luminoasă strălucire; iubire căutînd spre acelaş scop înspre care căuta şi acea ură... Iisus din Nazaret, întruparea evangeliei iubirii, izbăvitorul şi aducătorul de fericire cerească şi de izbîndă pentru săraci, bolnavi şi păcătoşi, nu este el chiar vrăjitorul, sub forma cea mai ascunsă şi ademenitoare, vrăjitorul şi purtătorul spre acele valori jidoveşti şi înnoiri ale idealului? N-a atins oare poporul lui Israel, tocmai prin mijlocirea acestui izbăvitor — aşa-zis Mesia şi mîntuitor al Israelului —, ultima ţintă a sublimii sale sete de răzbunare? Să nu facă parte oare din meşteşugul întunecos şi misterios al unei adevărate mari politici de ură — a unei uri prevăzătoare şi calculate de demult la umbră — faptul că Israel însuşi să se lepede de împlinitorul urii sale, ca de un duşman de moarte, şi chiar să-l răstignească pe cruce, pentru ca toată lumea, şi mai ales inimicii poporului lui Israel, să cadă în cursă? Şi se putea oare de altmintreli imagina o cursă mai abilă şi mai periculoasă? Ceva care să se compare cu puterea ademenitoare, ameţitoare şi distrugătoare a acelui simbol al «sfintei cruci» ; cu acel paradox îngrozitor al unui Dumnezeu pus pe cruce ; cu acel mister de cea mai neînchipuită cruzime a unei dumnezeiri răstignite pe cruce pentru mîntuirea oamenilor ?... Cel puțin atîta este sigur : Israel, *«sub hoc signo»*, cu ura și noua sa morală, a triumfat și învins pe veci toate idealurile nobile !“ [39]

---

[36] *Der Antichrist* (Vol. VIII N W.), p. 220.
[37] *Jenseits von Gut und Böse* (1891), p. 227.
[38] *Zur Genealogie der Moral* (1892), p. 12.

Nu este expresiune cît de forte pe care Fr. Nietzsche să nu o fi aruncat în contra creștinismului și în special în contra moralei sale ! Epitetele cele mai crude, atît de variate de altmintreli și atît de insinuante prin măiestria talentului său stilist, revin continuu, cînd este vorba de creștinism. Creștinismul a curmat, după dînsul, istoria popoarelor eroice, puternice și nobile ! El a abătut idealul omenesc din avîntul său sănătos, cum îl dase cultura elină, și l-a momit pe un povîrniș fatal ! Creștinismul este primul obstacol pentru ridicarea omenirii ; prima cauză a tuturor relelor ce le constatăm în prezent : „Osîndesc creștinismul, și în contra bisericei creștine ridic cea mai teribilă acuzare din cîte a putut vreodată să ridice un acuzator. Biserica creștină este pentru mine cea mai mare corupțiune din cîte s-au putut concepe... Ea n-a lăsat nimic nepîngărit ; a disprețuit tot ce e bun : a pus minciuna în locul adevărului ; josnicia sufletească în locul dreptății ! Și să mi se vorbească încă de roadele binecuvîntate ale creștinismului !

Biserica creștină n-a înlăturat nici o nevoie de pe suprafața pămîntului, pentru că ea trăiește din nevoi și creează chiar nevoi pentru a se putea perpetua... Astfel viermele păcatului este o nevoie cu care ea a îmbogățit omenirea ! «Egalitatea sufletelor înaintea lui Dumnezeu», această falșitate care a servit de pretext pentru invidia celor ticăloși și a devenit lozinca cu care s-au produs revoluțiunile și ideile moderne asupra organizațiunii sociale, este iarăși o dinamită adusă prin creștinism... Roadele «umanitare» ale creștinismului ! Din umanitate el a făcut o contrazicere și o artă de a se dezonora cineva singur ; a întărit voința de a minți cu orice preț și a adus disprețul asupra a tot ce vine dintr-un instinct bun și drept. Și acestea să fie oare roadele binecuvîntate ale creștinismului ! În domeniul practic, biserica a adus parazitismul preoțesc. Apoi, cu idealurile ei livide și sfinte, a omorît orice iubire, orice speranță, orice viață ; cu ideea unei vieți dincolo de mormînt a disprețuit realitatea, a complotat în contra a tot ce-i sănătate, frumusețe, cumpănire, bărbăție, spirit, bunuri sufletești, viață... Semnul crucii este semnul prin care ea trădează acest infernal complot !

Voi scrie acuzarea mea în contra creștinismului pe toate zidurile pe care le voi găsi... Și am litere care să fie văzute pînă și de orbi... Pentru mine creștinismul e unicul mare blestem, unica mare depravare, unicul mare instinct de răzbunare realizat... Alături de dînsul nu e un mijloc, cît de veninos, cît de ascuns, de infernal, care să pară destul de mic... Pentru mine creștinismul este o nemuritoare pată de rușine asupra omenirii...“ [40]

Aceasta este părerea lui Fr. Nietzsche. Dintre toți scriitorii contimporani, Fr. Nietzsche este poate acel care ajunge la concluziile cele mai radicale în contra creștinismului. El îl condamnă fără nici-o rezervă. Potrivit lui ar urma dar să conchidem că aparițiunea creștinismului este cea mai mare calamitate ce s-a produs în istoria culturii omenești.[41]

---

[39] *Zur Genealogie der Moral*, p. 13—15.
[40] *Der Antichrist*, sfîrșitul.

Am insistat asupra acestei păreri, și nu asupra alteia mai conciliante, fiindcă ea, pe de o parte, este simptomatică pentru vremea noastră, și pe de altă parte, tocmai prin radicalismul ei, ea este cea mai bine aleasă pentru a ne pune într-o lumină vie rolul creștinismului.

Nietzsche, cu toate exagerațiunile de care este cu drept cuvînt acuzat, este totuși în nota culturii noastre europene. Cultura europeană este, prin toate manifestațiunile sale, un instrument de creștere a energiei omenești. Europeanul de astăzi are ca ideal puterea; puterea asupra sa și puterea asupra naturii. Toate manifestațiunile sale sunt judecate după sporul de energie pe care ele îl aduc după sine; energie de pozițiune (organizație socială și politică), energie actuală (viața trăită). Idealul lui Nietzsche, cu toată înfățișarea sa exagerată, nu stă ca o notă discordantă în mijlocul culturii europenești. Nietzsche scrie pe placul celor mai intime aspirațiuni ale omului modern. El îndeamnă la luptă, la cucerire. Mijloacele pe cari el le recomandă pentru această luptă și această cucerire pot fi discutabile, și chiar greșite ; ținta însăși este înțeleasă și cam în genere admisă. Critica lui în contra creștinismului este așadar cu atît mai simptomatică.

A adus creștinismul după sine o scădere în puterea de afirmare a voinței omenești ? Dacă da, atunci critica sa este înțeleasă și, după criteriul de judecată al omului modern, justă. Nietzsche are atunci dreptate în fond, indiferent de celelalte explicări ce le dă asupra originii și asupra motivelor cari au ajutat la răspîndirea nouăi religiuni !

Dar așa să fie oare? Erau, într-adevăr, sufletele acele necucerite de creștinism, așa precum le descrie Nietzsche : suflete nobile, gata de a înfrunta pericolele în lupta lor cu natura ? Era într-adevăr o morală de stăpîni aceea pe cari venea s-o nimicească creștinismul, acest vlăstar răsărit, după Nietzsche, din ura și resentimentul sclavilor ?

Istoria nu ne mai lasă nici-o îndoială în această privință. Răspunsul ei, bazat pe cunoștința cea mai veridică a faptelor, este negativ. Nietzsche a fost înșelat de preferințele sale subiective. El a luat drept realitate aceea ce nu exista decît în iluziunea artiștilor elini. Eroii ridicați pe coturne, giganții imaginativi au fost socotiți de el drept giganți reali, cari în lumea practică ar fi sfidat cerul și pămîntul ! Dacă Nietzsche nu ar fi fost el însuși o fire de poet, și ar fi dat mai multă atențiune la datele istorice, părerea lui ar fi fost cu desăvîrșire alta. El ar fi văzut atunci în ce sta slăbiciunea culturii păgîne și, în special, a celei eline, pe care o avea el în vedere, și ce element de viață nouă aducea cu sine creștinismul.

Aceasta este de altmintreli o greșeală foarte răspîndită la toți cei cari judecă faptele trecutului. Văzute din depărtare, lucrurile dau o impresiune diferită de impresiunea pe care o dau aceleași lucruri văzute de aproape. Distanța, fie în spațiu, fie în timp, simplifică și idealizează ; ea nu lasă să străbată decît aceea ce este pe placul privitorului. Cu atît mai mult cînd impresiunile sunt trecute prin imaginațiunea artistului, cum este cazul mai ales cu impresiunile pe care le avem consemnate de istorici elini!

---

[41] Critica făcută de Nietzsche creștinismului este respinsă fără o analiză aprofundată a ideilor acestuia. C.R.M. opune ideilor lui Nietzsche despre creștinism ca morală a sclavilor, ideile unui creștinism purificator care ar fi stimulat dezvoltarea științei, opinie contestabilă în esența ei. (n.ed.).

Nietzsche, și ca dînsul toți admiratorii fără margine ai antichității eline, a luat miturile poetice drept realitate. S-a entuziasmat de seninătatea sufletelor eline, de nobleța și armonia lor, uitînd însă că aceste însușiri sufletești nu treceau de pragul vieții contemplative. El a uitat, sau n-a știut niciodată, că ocaziunile în care aceste însușiri vedeau lumina zilei erau ocaziuni furate din lungul șir de suferințe din care se țesea viața practică și obișnuită a elinilor. Seninătatea, noblețea, armonia nu descindeau decît prea rareori, și nu pentru toți, după scena pe care le-o ridicase artistul. Aci se răsfățau ele la lumina artificială a unei culturi înțelese de elită. În viața practică și obișnuită însă, în lupta cu natura, locul acestor însușiri îl ocupă opusele lor : superstiția, cruzimea, agitația. Aci, în viața practică și obișnuită, dacă detractorii creștinismului și-ar arunca privirile! Ar avea atunci multe de văzut și, în consecință, multe de schimbat în judecata lor.

Negreșit, rolul artei în întărirea personalității omenești și a culturii în genere nu este deloc de disprețuit. Am insistat și noi, mai sus, asupra lui. Dar, din nefericire, acest rol nu străbate prea adînc. Optimismul lui Schiller nu s-a realizat și nu se va realiza niciodată. Instinctele brutale, ce constituiesc fondul animalului omenesc, scapă de sub guvernarea artei. Cu atît mai mult instinctele mulțimii. Un popor, spre a se menține în ordine și spre a propăși, are nevoie de un ritm și de o armonie, în activitatea lui, cu mult mai adînci decît acelea pe care le procură arta. Influența artei nu preface în om decît partea cea mai superificială a acestuia; partea intimă, propriu-zis constitutivă, rămîne neatinsă. Arta nu îmbrățișează decît culmile realității, și acestea încă văzute din depărtarea idealului. Pentru suflet, ea este mai mult o promisiune decît o hrană îndestulătoare.

Societatea elină, judecată după scrierile poeților ei, s-ar asemăna în măreție și fericire mai curînd cu însăși societatea zeilor din Olimp decît cu o societate omenească. Curaj fizic și moral, caractere oțelite, simțul datoriei, patriotism..., nimic, după spusa istoricilor elini, nu lipsește din mijlocul ei. Este un paradis, care, pentru filosofi ca Nietzsche, ține prea bine locul paradisului creștinesc. Dar realitatea așa a fost ea oare? Din nenorocire, nu. Veracitatea istoricilor elini este de multă vreme pusă la îndoială.

„Creditur quidquid Graecia mendax audet in historia“,

zis-a cu batjocură, odată, Juvenal. Astăzi, cunoscătorii antichității îi dau acestuia cu toții dreptate. Nu este istorie țesută cu mai multe ficțiuni ca aceea a poporului elin. În ea mai toate evenimentele sunt trecute prin prizma imaginațiunii poetice. Războiul de la Maraton, bunioară, ne este expus în proporțiuni gigantice, cu fapte de vitejie neîntrecute, de partea elinilor. Sute de mii de soldați perși în luptă cu cîteva mii de atenieni; 6400 cadavre de ale perșilor alături de 192 hopliți elini; curaj și strategie de partea elinilor, frică și confuziune de partea perșilor... Adevărul însă asupra războiului de la Maraton este cu totul altul. Acest război gigantic pare a fi fost numai o neînsemnată hărțuială, *„a very unimportant skirmisch“*, cum stabilește elenistul

Mahaffy.[42] Frica, necunoscută istoricilor, era în realitate un sentiment prea cunoscut elinilor. Herodot însuși povestește, în acelaș capitol unde descrie curajul eroic al atenienilor, cum unul dintre atenieni a orbit de frică.[43] În privința cifrelor, pornirea spre exagerațiune a istoricilor elini este îndeobște cunoscută. Imaginația lor a înzecit cel puțin numărul dușmanilor. De asemenea foarte departe de adevăr este descrierea făcută despre fuga și confuziunea perșilor. Perșii veniseră chemați fiind de cîteva din cetățile Eladei, și plecară înapoi plini de prăzi și cu toată liniștea, așa după cum recunoaște cu naivitate însuși Herodot. Şi ca războiul din Maraton sunt narate aproape toate războaiele elinilor. Ficțiuni poetice și nimica alta.

Cu adevărul asupra patriotismului și caracterelor ne găsim într-o pozițiune încă și mai tristă. În toată vremea elinii au fost dezbinați și au provocat, ei între ei, venirea dușmanilor și nenorocirea fraților. La nici un popor nu întîlnim atîtea exemple de trădare. Temistocle, „eroul de la Salamina", își vinde compatrioții, și trăi apoi, la curtea regelui persan Artaxerxe, ca un dușman neadormit al celor de acelaș neam cu dînsul, sau, cum îl numeau mai potrivit perșii, ca o viperă șireată. Alcibiade recurse la trădare ca la un principiu practic, așa că Plutarh, mai tîrziu, putu să zică despre dînsul că-și schimbă culoarea mai repede decît cameleonul! Și Miltiade însuși, eroul de la Maraton; ce încredere punea el oare în soldații de sub ordinele sale? Herodot ne istorisește că el a dat ordinul ca să se înceapă atacul contra perșilor cît mai îndată, ca nu cumva trupele ateniene, cari înclinau să treacă de partea vrăjmașilor, să-și realizeze gîndul și să se întoarcă apoi cu toții contra Atenei! Eroii elini, în adevăr, erau departe de a practica patriotismul în înțelesul în care îl practică majoritatea soldaților din armatele moderne, deși aceștia n-au fost așa de mult cîntați.

Apoi sentimentul lor de libertate! „Elinii", zice cu drept cuvînt Goethe, „erau foarte doritori de libertate; dar fiecare de libertatea sa proprie." De aceea această libertate se împacă foarte bine cu sclavagiul și cu tirania.[44]

Dacă pătrundem încă și mai jos, în alcătuirea vieții lor economice, tabloul devine și mai întunecos. Munca era disprețuită. Nobilii elini urau munca regulată și continuă. Această muncă era lăsată pe seama sclavilor, cari și ei, la rîndul lor, nu o făceau de voie bună, ci de frica torturei. Frumoasa lume elină se îndeletnicea cu ocupațiunile politice și militare, ocupațiuni impuse și ele de desele războaie cari băteau la porțile cetății. De voie bună, pentru afirmarea și complectarea personalității sale proprii, nu muncea nimeni. Legătura între om și produsul muncii sale nu era consfințită prin nici o datorie morală în această lume de eroi.

Și aceste rele toate nu ating încă stratul absolut mizerabil al lumii antice. Acest strat, cel de jos și cel mai fundamental, cuprinde actele pornite din superstițiune și frică religioasă. Eroii admirați de Nietzsche, sufletele acelea neatinse de creștinism, sufletele nobile prin instinct, erau în realitate suflete torturate de frica demonilor și, în genere, de frica spiritelor rele. În contra acestora nu era nici o apărare; doar vrăjitoriile și îndeplinirea formulelor celor mai stupide ale ritualului. Noi, cei ce trăim astăzi, abia ne putem face o idee de ceea ce însemna puterea acestor spirite rele în antichitate. Ca o depărtată analogie ne poate servi întrucîtva numai puterea acestor spirite rele pe care o mai constatăm încă în societatea sălbaticilor de astăzi. De frica demonilor și spiritelor rele se cutremurau fără excepțiune toți locuitorii Greciei antice. Onoarea, averea agonisită, origina nobilară... nimic nu putea să constituie un scut în contra soartei nemiloase. Doar în ceasurile rare de contemplațiune artistică, sufletele, cîteva din cele de elită, își dobîndeau o odihnă vremelnică. În restul timpului, în lungile ceasuri sustrase contemplațiunii artistice, agitație și chin.

---

[42] *A Survey of greeck Civilization* (1897), la H. S. Chamberlain, *Op. cit.*, p. 93.

[43] Herodot, VI, 117.

[44] Comp. Julius Schwartz, *Die Demokratie von Athen;* H. S. Chamberlain, *Op. cit.*, p. 95.

Desigur, numai de invidiat nu ni se prezintă viața lumei antice, cînd căutăm să ne dăm bine seama de adevărata ei realitate. Ea se ridica pe un fundament prea slab pentru a suporta edificiul unei culturii durabile, în care să se plămădească sufletul unei societăți numeroase și puternice. Întocmai cum o floare crescută în seră are de ajuns o mînă de pămînt din care să-și tragă seva și să se dezvolte, așa și cultura elină : ea n-avea nevoie de un fundament mai solid. Dar pe o mînă de pămînt nu crește stejarul, cum nici o cultură durabilă pe viața societăților eline...

6. — Ce a adus cu sine creștinismul ? Aproape toate bunurile pe care detractorii săi, tăgăduindu-le pe nedrept, le pun pe seama vechei culturi.

„Viața este în fond o luptă, o cucerire“... zice Friedrich Nietzsche. Și el are multă dreptate. Și tot multă dreptate are cînd glorifică mijloacele prin care omul este ajutat la luptă și la cucerire !

Dar ce sunt ele oare altceva decît mijloace de luptă și de cucerire bunurile pe cari le aduce cu sine creștinismul ? Negreșit însă, nu mijloace de luptă cum le cunoștea societatea antică. Iisus Cristos n-a inventat vreo armă nouă de război, prin care să sporească sorții de izbîndă ai unui popor contra altuia. Izbînda cîștigată în război nu sporește în fapt puterea reală a omenirei ; ea mijlocește numai o deplasare între puterea diferiților factori cari iau parte la război. După urma atîtor izbînzi repurtate în războaie, ce rezultate au dobîndit oare eroii elini ? Prăzi bogate cîteodată, între care nelipsite au fost lungile convoiuri de sclavi ; glorie ; cîntece războinice... ; dar unde este și sporul puterii lor reale ? Eroul victorios se putea întoarce, în urma războiului, încărcat cu prăzi, negreșit, cu numeroși sclavi mai ales, dar frica zilei de mîine nu era în sufletul lui mai puțin adîncă. Sclav putea deveni și el, ca mîine, în urma unui război nenorocit. Gloria, mîndria ? Unde era fundamentul lor sigur, cînd sufletul tremura la fiecare fenomen al naturei ca înaintea unui semn vestitor de spirite rele ?

Adevăratul mare vrăjmaș, care nu lăsa pe om să se înalțe, nu era atît vrăjmașul care se aținea la hotare, cît vrăjmașul din casă, superstiția, frica de necunoscut. Acesta înjosea purtarea omului pînă la practica ritualului și îl făcea pe om nesigur, neîntreprinzător. Lucrețiu, care a trăit în ultima perioadă a culturei antice, și-a dat prea bine seama :

„Humana ante oculos foede cum vita jaceret
In terris, opressa gravi sub religione
Quae caput a coeli regionibus ostendebat,
Horribili super aspectu mortalibus instans.“

În contra acestui vrăjmaș venea să lupte creștinismul. El venea să cucerească omului încrederea în voința divinității, și astfel, indirect, încrederea în voința sa proprie. Divinitatea creștină este „tatăl“ tuturor. Dinspre partea acestuia nici o frică. Sufletul omenesc poate fi liniștit, căci spiritele rele nu pot clinti un fir de păr fără voia lui, a tatălui ceresc.

„Și chemînd pre cei doisprezece ucenici ai săi,
le-a dat puterea asupra duhurilor celor necurate, ca
să le scoată pre ele și să tămăduiască toată neputința.
Pace las vouă, pacea mea dau vouă : nu precum lumea
dă, eu dau vouă. Să nu se turbure inima voastră, nici să
se înspăimînteze.“

Dumnezeul creștinesc este blînd și mizericordios. Toți, pînă și cei mai păcătoși, găsesc la dînsul iertare, căci toți sunt fiii lui, toți fii aceluiași părinte.

Care alte arme decît mila și bunătatea tatălui ceresc puteau să nimicească superstițiile religiunii antice? Care mijloc putea mai bine să aducă omului liberațiunea sa de sub tirania fricei necunoscutului ?

Dar, odată liberîndu-l, creștinismul nu lasă pe om să guste în indolență fructul liniștei sale sufletești !

„Viața este o luptă“, zice prea bine filosoful contimporan. Creștinismul îndeamnă pe om la lupta cea mai grea de dus ; la lupta care va servi ca model tuturor celorlalte pe care el le va întreprinde în mijlocul naturei, la lupta contra scăderilor sufletului său propriu ; la lupta contra viciilor și contra păcatelor ! Puterea se dobîndește cu prețul sacrificiului. Prima putere pe care omul trebuie să și-o dobîndească este puterea asupra sa însuși. Primul sacrificiu pe care trebuie să-l facă este înlăuntrul sufletului său însuși. Izbînda repurtată aci este o izbîndă reală, definitivă.

„Că ce folos este omului, de ar dobîndi lumea toată,
iar sufletul său își va pierde ? Sau ce va da omul schimb
pentru sufletul său ?
Că mulți sunt chemați, dar puțini aleși.
Iar cela ce va răbda pînă la sfîrșit, se va mîntui.
Deci priveghiați, că nu știți în ce zi Domnul
vostru va veni.“

Această luptă este necunoscută lumei antice. Puterea ei educativă asupra sufletului, încă și mai puțin. Lupta, în înțelesul creștin, dispune la întărirea simțului de prevedere ; este o luptă ale cărei rezultate se înșiră în tot cursul vieții, și chiar și dincolo de mormînt. Lupta, în înțelesul culturii antice, este o luptă cu rezultate imediate, actuale. Puterea ei educativă, aproape nulă. „Elinul, fiind fără înțelegerea legilor istorice care guvernează mersul popoarelor, se credea absolut stăpîn pe actualitate. În consecință, el considera organizația statului ca un obiect care se putea transforma oricum, după trebuințele momentului...“ [45]

„Elinilor le-au lipsit, în domeniul vieții publice, cu desăvîrșire, consequența și stăpînirea de sine...“, [46] afirmă B. W. Leist și H. S.

---

[45] B. W. Leist, *Graeco-italische Rechtsgeschichte*, p. 589 și urm.
[46] H. S. Chamberlain, *Op. cit.*, p. 97.

Chamberlain. Anaharsis se plînsese, încă din timpul lor, că „în consfătuirile elinilor nebunii decid".

Iată dar cîteva din bunurile ce le aducea cu sine creştinismul. El gonea din suflete frica superstiţioasă şi pregătea pe om la o luptă din care putea să rezulte pentru dînsul izbînzi reale, definitive.

Dar omul nu trăieşte izolat, fie el cît de puternic ca individ. Însuşi Nietzsche este constrîns să admită, pentru personalităţile sale nobile şi excepţionale, un mediu sufletesc de cooperaţiune, o aristocraţie. Lupta şi cucerirea sunt cu atît mai roditoare cu cît sunt întreprinse de mai mulţi indivizi la un loc. Aşa s-a întîmplat totdeauna în istoria omenirii. Istoria nu cunoaşte pe omul izolat, ci totdeauna pe omul asociat semenilor săi. De felul de asociare, apoi, depinde rezultatul luptei. O asociare impusă cu de-a sila constituie o condiţiune neprielnică pentru dobîndirea unui rezultat. Cel care luptă fără ca să simtă legătura morală dintre persoana sa şi ţinta comună care se urmăreşte, acela luptă fără încredere, fără energie. Numai acela care simte că valoarea sa personală se leagă de valoarea totalităţii, că una depinde de alta, numai acela este un asociat sigur în urmărirea ţintei comune.

Prima cerinţă dar pe care trebuie să o îndeplinească asociarea oamenilor pentru ca această asociare să poată condiţiona o activitate durabilă, cuceritoare, este stabilirea unei legături morale între fiecare individ în parte şi între totalitate; este, cu alte cuvinte, afirmarea valoarei personale a fiecăruia. Cînd fiecare simte că are dreptul să fie în rîndul tuturor, atunci şi datoria pe care totalitatea o impune fiecăruia în parte este mai uşor de îndeplinit. Ţinta, pe care asociarea întreagă o urmăreşte, este cu atît mai uşor de ajuns, cu cît fiecare părtaş al asociaţiei recunoaşte în ţinta asociaţiunii şi ţinta sa proprie. Valoarea culturii unei societăţi este cu atît mai superioară, cu cît ea se resfrînge şi evoacă în sufletele cetăţenilor valoarea personalităţii fiecăruia.

Această primă cerinţă nu o îndeplinea însă, decît foarte imperfect, societatea antică. În ultima sa perioadă, mai imperfect decît la început. O mare mulţime de cei „fără valoare" se îngrămădiseră în rîndurile ei. Pentru cîţiva numai, onorurile şi bunurile pămînteşti; pentru marea mulţime, umilinţa şi sărăcia. Şi, ce e mai trist, acestei mulţimi nu i se acorda măcar dreptul să aibă un cult religios, să intre într-un raport cu divinitatea protectoare. Adevăraţii săraci, cu duhul mai mult încă decît cu averea, aceşti cei mulţi trăiau în afară de templu, priveau cum elita, care îşi împărţise toate bunurile pămînteşti, îşi rezervase pentru ea şi dreptul de a comunica cu divinitatea.[47] Elita singură avea suflet, avea personalitate. Marea mulţime vegeta, ca netrebnică, în afar' de rînduri. Interesele ei, aspiraţiunile ei nu se regăseau cu nici o părticică în interesele şi aspiraţiunile societăţii întregi. Ea era neexistentă în sufletul societăţii.

În contra acestei stări de lucruri se ridică creştinismul:

„Fericiţi cei săraci cu duhul: că acelora este împărăţia cerurilor.
Fericiţi cei ce plîng: că aceia se vor mîngîia.
Fericiţi cei blînzi: că aceia vor moşteni pămîntul.
Fericiţi cei ce flămînzesc şi însetoşează

---

[47] Comp. A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 56 şi urm.

de dreptate : că aceia se vor sătura.
Fericiți cei milostivi : că aceia se vor milui.
Fericiți cei curați cu inima : că aceia vor vedea
pe Dumnezeu.
Fericiți făcătorii de pace : că aceia fiii lui
Dumnezeu se vor chema.
Fericiți cei ce se gonesc pentru dreptate :
că acelora este împărăția cerurilor.“

Astfel, la democratizarea ordinei sociale existente, se alătura aspirațiunea spre o ordine socială justă pentru toți ; și aceasta din urmă constituie idealul celei dintîi. [48]

Un suflet și o valoare sufletească primiră cu toți, bogați și săraci, nobili și sclavi. Cu toții deveniră fiii aceluiaș bun părinte !

Care altă religiune ar fi dat societății omenești atîtea forțe dintr-odată ? Care altă religiune ar fi putut să pregătească mai bine omenirea pentru luptă și pentru cucerire ?

Creștinismul dă culturii omenești o bază largă democrată, și prin aceasta, în același timp, mai sigură. Numai pe baza constituită de el a fost cu putință dobîndirea culturii de care se bucură popoarele europene de astăzi. El, prin aceea că a multiplicat centrele de energie, a făcut să crească și energia totală a omenirii.

Acesta este adevărul asupra creștinismului. El a fost pentru omenire o totală și adîncă renaștere sufletească ; un botez regenerator. El a purificat omenirea de păcatele trecutului și a împlîntat în locul acestora motive noi de activitate. A deprins pe om cu lupta cea mai grea de dus, lupta cu sine însuși. A dezvoltat simțul prevederii ; a întregit forța de cucerire a omenirii prin chemarea tuturor în rîndurile societății ! El a însemnat, în istoria omenirii, momentul celei mai intense încordări.

Osînda contra creștinismului, scrisă de Fr. Nietzsche, osîndă pe care am reprodus-o mai sus, trebuie dar schimbată, pentru a corespunde adevărului, în apologie. Adevărata perioadă de sănătate a început, în istoria culturii omenești, după creștinism. Înainte de creștinism avem momente fericite, momente de luciditate, dar nu încă o viață sănătoasă.

De altmintreli, la osînda lui Nietzsche au răspuns de mult faptele istorice. Și acestea au scris răspunsul lor cu litere în veci nepieritoare, mai nepieritoare decît literele cu care este scrisă osînda lui Nietzsche. Faptele dovedesc că *popoarele creștine sunt sigurele popoare puternice și cuceritoare !* [49]

---

[48] Textele invocate nu susțin concluzia lui C.R.M. De altfel, democratizarea ordinii sociale la care ar fi contribuit creștinismul este contestată în paragraful următor din moment ce „se mențin“ diferențele între bogați și săraci, nobili și sclavi. Aserțiunea că toți „oamenii au devenit fiii aceluiași părinte“, întrucît au „primit un suflet și o valoare sufletească“ este infirmată de faptul că oamenii au continuat să rămînă, la nivelul vieții reale, ființe scindate. Creștinismul nu a adus nici pacea socială, nici înflorirea științelor. Sub paravanul religiei creștine s-au purtat războaie care au dus la pierderea a numeroase vieți umane. În numele creștinismului au fost suprimate mișcări sociale progresiste și au fost condamnați la ardere pe rug savanți ca Giordano Bruno ; Galileo Galilei, la rîndul lui, a fost persecutat de biserică pentru ideile filosofice (n. ed.).

[49] Afirmația nu se susține, deși C.R.M. invocă „fapte“ ; nu creștinismul a generat energiile unor „popoare“ de a fi „puternice și cuceritoare“, ci o serie de alți factori, cei de natură economică și socială fiind determinanți. „Popoare cuce-

Istoricul cu judecata obiectivă nu poate decît să recunoască binefacerile creştinismului. Numai poetul se poate îndoi şi poate regreta şi astăzi timpurile culturii antice. Dar pe judecata poetului nu trebuie să ne întemeiem prea mult. Nietzsche, el însuşi poet mai mult decît istoric, scrie despre poeţi :

„Ich wurde der Dichter müde, der alten und der neuen; Oberflächliche sind sie mir Alle unde seichte Meere.

Sie dachten nicht genug in die Tiefe: darum sank ihr Gefühl nicht bis zu den Grüden“.[50]

CAPITOLUL III

1. — Observaţiune prealabilă asupra modului cum se scrie istoria culturii omeneşti. 2. — Începuturile creştinismului şi cultivarea ştiinţei. Înclinarea teologilor creştini spre speculaţiuni abstracte. Păreri exagerate asupra obscurantismului din evul mediu. 3. — Neajunsurile ştiinţei antice. Amestecul elementelor sufleteşti şi elementelor materiale. Sprijinul ce-l dedea acest amestec antropomorfismului. Lipsa unei noţiuni clare despre fenomenul mişcării. Lipsa unui public deprins cu abstracţiunea ştiinţifică. 4. — Resfrîngerea transformării morale produsă de creştinism asupra ştiinţei. Antropomorfismul creştin faţă de cel antic. Deosebirea sufletului de materie înlesneşte specializarea pe terenul ştiinţei. 5. — Noţiunea cauzalităţii dinamice elaborată prin analogie după concepţiunea pregătirii sufletului pentru viaţa viitoare. Înţelegerea dezvoltării istorice. Puterea divină şi legile mecanice ale universului. Legile mecanice şi Dumnezeu, după Descartes. Atributele divinităţii concepute ca legi fireşti ale naturii. 6. — Cultivarea judecăţii abstracte prin speculaţiunile teologilor creştini. Rezumat.

1. — În cele două capitole precedente am indicat poziţiunile cîştigate de omenire pe terenul artei şi pe acela al moralei. Am văzut că, faţă de viaţa sufletească a omului primitiv, contemplaţiunea artistică este un mare progres. Prin contemplaţia artistică omul se ridică la poziţiunea de a fi egalul zeilor ; îi priveşte pe aceştia în faţă şi le impune legile gustului său.

Morala creştină este o a doua mare cucerire. Prin ea se lărgeşte baza cooperaţiunii sociale şi se deschide calea adevăratei culturi. Filosoful Heraclit, care trăise cu mult înaintea creştinismului, exprimase o

---

ritoare“ prin religia lor nu există, după cum nu există, ca atare, prin natura lor „popoare cuceritoare“ şi popoare care se cuceresc. C.R.M. confundă poporul cu statul ori cu natura guvernării politice. Într-adevăr pot exista, au existat şi există încă state „cuceritoare“, forţe politice reacţionare care gîndesc că asuprirea altor popoare este necesară. Ele sînt însă în contradicţie flagrantă cu interesele popoarelor (n. ed.).

[50] „M-am săturat de poeţi, şi de cei noi şi de cei vechi ; toţi sunt superficiali şi ca marea puţin adîncă. Ei n-au gîndit prea adînc, de aceea nici sentimentul lor n-a ajuns pînă la fund.“ (*Also sprach Zarathustra*, II, p. 184).

cugetare, care acum, în lumina nouăi morale, capătă o valoare universală: „Poporul trebuie să-şi apere legea, întocmai ca şi zidurile cetăţii".

Prin lege, adică prin călăuzirea activităţii publice după norme democrate, juste şi egale pentru toţi, puterea socială creşte şi se desfăşură spre binele tuturor.

Ne rămîne să indicăm acum şi a treia poziţiune, aceea a ştiinţei, cîştigată de omenire prin mijlocirea creştinismului.

Dar înainte de a întreprinde aceasta, o observaţiune prealabilă. Înşirarea indicaţiunilor noastre, atît în ceea ce priveşte ştiinţa, pe care o vom da de aci înainte, precum şi în ceea ce priveşte arta şi morala, pe care am văzut-o, nu are deloc pretenţiunea de a se asemăna unei înşirări cronologice. În materia ce ne preocupă pe noi, o înşirare cronologică este foarte greu de făcut, dacă nu chiar cu neputinţă. Este greu în tot cazul, pentru că documentele istorice, în înţelesul obişnuit, se referă foarte rar la evenimentele pe care le cercetăm noi. Acestea sunt aşa de profunde în viaţa omenirii, încît au scăpat atenţiunii istoricilor din trecut. Numai în timpurile noastre istoricii pun preţ pe dînsele şi le consemnează. Istoricii din trecut erau captivaţi aproape exclusiv de evenimentele superficiale ale vieţii omeneşti: de războaie şi de schimbarea regilor pe tron. Acestea erau în adevăr şi cele mai izbitoare. Evenimentele de natura celor ce ne preocupă pe noi sunt mai ascunse ochiului şi prin urmare şi înţelegerii.

Adăogăm, apoi, că ele se desfăşură pe nesimţite, într-un curs lung de timp; timp cu mult mai îndelung decît timpul unei vieţi individuale. Din această cauză ele aproape că nu ofereau istoricilor un interes de actualitate. Şi, lipsite de acest interes, ele scăpau atenţiunii. Progresele pe terenul artei, al moralei, al ştiinţei sunt greu de precizat; greu mai ales de pus în legătură cu desfăşurarea vieţii omeneşti în întregime, considerată din punct de vedere cronologic. În afară de aceasta, înşirarea lor cronologică este, într-o privinţă, şi în contra naturei lor însăşi. Arta, morala, ştiinţa nu se dezvoltă în mod succesiv, ci simultan. Succesive sunt numai momentele mai intense din dezvoltarea lor. Aci găsim manifestîndu-se arta în produse mai numeroase şi mai de valoare, aci morala, aci ştiinţa. Aceasta însă relativ; căci criteriul numărului şi valorii nu rezidă în ele înseşi, ci în punctul nostru de vedere. Nouă ni se pare că o anumită epocă este însemnată prin producţiunile artei, alta prin acele ale moralei, şi alta prin acele ale ştiinţei, fiindcă pentru noi, pentru epoca în care trăim noi, acele producţiuni sunt mai de valoare, sau mai în legătură cu producţiunile pe cari în epoca noastră le considerăm a fi mai de valoare. Un criteriu absolut nu există. Singura constatare care nu se poate discuta este, din potrivă, că, de la începutul omenirii, toate manifestările omului pe terenul artei, moralei şi ştiinţei au mers simultan. Între ele nu este o separaţiune obiectivă, cu atît mai puţin o seriare succesivă. Întocmai cum în sufletul omului găsim, de la începutul vieţii istorice a omenirei, toate dispoziţiunile contopite la un loc, şi numai prin abstracţiune, adică superficial, noi le clasificăm şi le dispunem în ordinea care ne interesează pe noi, tot aşa şi cu manifestaţiunile sufleteşti cari intră în realitatea vieţii sociale. Toate aceste manifestaţiuni sunt simultane. Arta, morala şi ştiinţa merg deopotrivă la un loc. Între ele există o intimă legătură, aceea care rezultă din unitatea sufletului omenesc însuşi. Despărţirea lor, precum şi seriarea lor în timp, este o operaţiune logică, impusă de nevoia înţelegerii noastre, dar nu de natura lor.

Prin urmare, indicațiunile noastre n-au pretențiunea de a reda istoria culturii omenești în desfășurarea sa cronologică. Ele urmăresc numai caracterizarea principalelor momente pregătitoare ale culturii europene, care ne interesează pe noi, contimporanii. Pentru această cultură, momentele alese sunt cele mai importante, fiind cele mai determinante. Pentru o altă cultură, alegerea ar putea foarte bine cădea asupra altor momente. Noi, europenii, considerăm, în istoria culturii omenești, ca valoros aceea ce găsim ca valoros în timpul în care trăim. Judecata noastră poate chiar varia de la o epocă la alta. În această materie nu există criteriu absolut obiectiv. Nașterea unui rege, sau începutul unui război se pot dovedi pînă la zi și chiar pînă la minută; dar începutul unei nouă direcțiuni în artă, morală sau știință, niciodată. Istoricul care ar încerca să scrie istoria culturii omenești pe ani și zile, ar fi silit, de la început, să renunțe la tot ce face adîncimea și importanța acestei din urmă, și să se mulțumească cu partea ei superficială. Această parte singură poate fi împărțită după voie pe filele unei cronici.

2. — Care a fost, în timpul perioadei antropomorfice, pozițiunea minții omenești pe terenul științei, am putut-o judeca după sistemul cunoștințelor dat de Aristotel. Știința, în această perioadă, era descriptivă; și aceasta încă nu în înțelesul exact al cuvîntului, cum se obișnuiește a se lua astăzi, cînd se vorbește de o știință descriptivă, ci în înțelesul larg, al poeziei ; ea era descrierea naturei în concepte, cari concepte se împăcau mai curînd cu anumite anticipațiuni ale sufletului omenesc, decît cu firea exactă a lucrurilor observate. Conceptele lui Aristotel cuprindeau într-însele o prea mare parte de subiectivitate ; ele erau anticipațiuni ale minții — Aristotel le denumea forme —, sistematizate gata înainte chiar de a veni în atingere cu materia. Aceasta din urmă era posibilitatea. Din întîlnirea posibilității cu conceptul se producea realitatea științifică. O asemenea știință putea mulțumi dispozițiunile contemplative ale sufletului, dar nu și dispozițiunile sale spre activitate.

Creștinismul găsi știința în stadiul în care o adusese Platon și Aristotel. Pe această știință el o incorporă înlăuntrul speculațiunilor sale, în aparență aproape fără nici-o modificare. Speculațiunile creștinismului planau în sfere care nu se întîlneau decît foarte puțin cu sfera de aplicațiune a științei antice ; și chiar acolo unde se întîlneau, erau de așa natură conceptele științifice, mai ales cele aristotelice, încît, prin o mică deviațiune în înțelesul lor, ele puteau foarte ușor să fie adaptate și în sferele speculațiunilor creștinismului. Știința asupra naturii materiale propriu-zise părea că nu interesa pe creștin. Ea fu aruncată pe al doilea plan, cînd nu fu uitată cu totul. Ea continuă totuși să fie cultivată și mai departe de cîteva inteligențe împinse de curiozitate, fără ca acestea să gîndească, bineînțeles, la glorie după urma ei. Gloria era deocamdată apanagiul exclusiv al speculațiunii teologice. Știința, atît cît se cunoștea, și se cunoștea foarte puțin chiar în timpurile de înflorire ale civilizațiunii eline, acum se cunoscu încă și mai puțin. Pentru mulți creștini ea era chiar un fel de rătăcire produsă de spiritul rău ; știința dacă nu fu condamnată, ea nu fu nici recomandată ocupaţiunii omului credincios. Cu o ignoranţă totală asupra naturei materiale se împăca prea bine cultura sufletească a unui bun creştin.

Această stare de lucruri dură mai multe veacuri, şi anume, de la începutul erei creştine şi pînă pe la începutul timpurilor moderne, început care se poate fixa abia prin secolul al XV-lea. În tot cursul acestor secole, ştiinţa propriu-zisă nu produse nici-o cunoştinţă nouă care să merite a fi comparată, necum recunoscută ca superioară, cunoştinţelor produse de ştiinţa antică. Scoasă din actualitate, lipsită de inteligenţele de elită, cari erau cu toate atrase spre speculaţiunile teologice, ştiinţa rămase sterilă. Unde nevoia cerea, şi aceasta nu pentru interesul dezvoltării înseşi a ştiinţei, ci pentru susţinerea dogmelor creştine, se scoteau la lumină, din cărţile lui Aristotel, cîteva sentinţe cari ţineau locul oricărei ştiinţe. *Magister dixit.* Cărţile lui Aristotel ajunseseră să înlocuiască şi să fie mai veridice chiar decît simţurile de observaţiune ale omului. Ce nu era în Aristotel nu era nici în realitate, chiar dacă obiectul ar fi stat înaintea ochilor. Aşa, ni se povesteşte că prin secolul al XVI[-lea], un secol în care exclusivismul teologic trecuse de maximul său, întîmplarea făcuse ca un călugăr să zărească printr-un ochean petele ce se formează pe suprafaţa soarelui. Plin de emoţiune, călugărul comunică descoperirea sa superiorului mănăstirii. Acesta îl linişti pe dată cu scrierile lui Aristotel: „Du-te, fiul meu, petele trebuie să fie în ochiul tău, sau în mintea ta. În soare ele nu sunt, căci altfel ar sta scris în Aristotel.“

Şi cu toate acestea, simultan cu aceasta complectă renunţarea la tot ce ar putea constitui o investigaţiune ştiinţifică propriu-zisă, o stăruinţă persistentă, boinăvicioasă chiar, în făurirea speculaţiunilor celor mai abstracte. Inteligenţele cari nu aveau răbdarea şi pătrunderea să observe cu exactitate fenomenele cele mai superficiale ale naturii, aveau o răbdare şi o pătrundere extraordinară să deosebească în înţelesul unui cuvînt, de care se lega vreo dogmă religioasă, cele mai ascunse subtilităţi. Cuvintele: dumnezeire, trinitate, graţie, euharistie, păcat, sfîntul duh, substanţă, accident, înviere, erezie, taină etc. au fost examinate şi discutate cu cea mai mare fineţe dialectică. Sistemele teologice cari se ridicau pe baza lor ar putea sta şi astăzi ca modele de argumentare, dacă premisele de la cari ele plecau ar fi încă admise. Nimic nu era trecut cu vederea; toate erau judecate şi rezolvate după cea mai strictă logică. Un om de ştiinţă din zilele noastre, cu toată cultura pe care i-o dă timpul, dacă ar fi să uzeze de inteligenţa sa în vederea aceluiaşi scop în vederea căruia munceau şi teologii evului mediu, n-ar putea reface opera acestora într-un chip mai maiestru. *Summa theologiae* a lui Thomas din Aquino este o operă care nu se poate reface decît de un geniu al inteligenţii, oricîtă cultură s-ar îngrămădi în societatea omenească! Şi alături de Thomas din Aquino, mulţi şi mulţi alţii. Este indiscutabil dar că inteligenţa omenească a fost activă în tot acest lung interval de timp. Ea nu a fost îndreptată înspre cercetările cari ne preocupă pe noi astăzi, dar, judecată după scopul pe care ea îl urmărea, opera sa este totuşi reală.

Dar, la ce folos — se zice —, la ce folos toată această stăruinţă în speculaţiuni abstracte, cînd după urma lor omenirea n-a avut nici-un profit? Cu ce a ajutat cultura omenească munca depusă de atîţi teologi cari se pierdeau în subtilităţile cuvintelor goale? Cît n-ar fi fost mai de profit dacă se produceau cîteva modeste cercetări ştiinţifice experimentale în locul acelor chinuitoare frămîntări în domeniul abstracțiunii? Cît n-ar fi fost mai înaintată știința astăzi, dacă ar fi lipsit, sau ar fi fost altfel întrebuințați acei cincisprezece secoli, cît au trecut de la ivirea creștinismului pînă la începutul timpurilor moderne? [51]

Așa judecă majoritatea, dacă nu unanimitatea oamenilor de astăzi. Și pare așa de evidentă vina creștinismului, în această privință, încît omul modern, acela care a trecut prin școală și are și ceva lecturi făcute asupra cestiunii, nici că mai tolerează discuțiunea, necum o părere contrară. A apăra evul mediu? Dar aceasta, în bună frazeologie de actualitate, înseamnă nici mai mult nici mai puțin decît a apăra reacțiunea și obscurantismul. Este lucru bine stabilit că întreaga perioadă a evului mediu este ca o pată în istoria culturii omenești. Ea a însemnat întronarea ignoranței desăvîrșite, în scopul de a face posibilă întinderea creștinismului. Sfîrșitul ei, cînd a sosit, din fericire, cu cîte sacrificii de vieți omenești n-a fost legat? Preoții creștini au făcut tot posibilul să prelungească tirania lor, dar spiritul timpului modern, condus de un Galilei, de un Descartes etc., a învins. Știința a reînviat și și-a continuat, spre gloria omenirii, dezvoltarea sa înăbușită timp de atîtea secole.

Așa se scrie istoria, istoria cea superficială și care are mai multă trecere la majoritate. După concepțiunea acestei istorii, diferitele forme pe care le ia cultura omenească se înșiră în timp întocmai cum se înșiră obiectele naturei în spațiu. Omenirea parcurge diferitele forme de cultură întocmai cum călătorul parcurge diferitele plaiuri într-o cale lungă și obositoare. Aci este un plai frumos și încîntător, în percurgerea căruia inima îi surîde și pasul devine sprinten, dincolo este un plai posomorît: Vai, de ar trece odată! Și trece, spre bucuria istoricului superficial, călător și el pe drumul superficial al culturii omenești.

Adevărul este însă și aci, ca și totdeauna, de partea opusă superficialității. Diferitele forme prin care trece cultura omenească nu se diferențiază în timp după cum ne-am deprins să vedem obiectele separate în spațiu; ci ele se îmbină și se condiționează ca părțile unui tot organic. Forma de cultură care vine în urmă, este dependinte de cea anterioară, întocmai cum este tulpina de rădăcină. Una fără alta nu s-ar produce; cea venită în urmă este dezvoltarea celei precedente. Dezvoltarea, evident, nu implică identitatea — tulpina nu este identică rădăcinei —, ci numai continuitatea.

---

[51] Poziția lui C.R.M. față de raportul dintre creștinism și știință, ca și cea față de rolul disputelor „teoretice“ din cadrul scolasticii nu reflectă adecvat sensul acestora. De altfel, imaginea generală a lui C.R.M. despre fenomenele spirituale proprii evului mediu este redusă pînă la simplificare în favoarea ideii unui pretins rol al creștinismului de forță motrice a progresului științei. În realitate, fenomenul cel mai important din gîndirea medievală l-a reprezentat lupta dintre *nominalism*, reprezentat de Bérenger de Tours (aprox. 1000—1088), Jean Roscelin (aprox. 1050 — aprox. 1112), și *realism* reprezentat de Anselm de Canterbury (1033—1109). Nominalismul susținea ideea realității individualului, considerînd universalele simple *nomina*; realismul, la polul opus, admitea ca reală existența universalelor. Disputa dintre nominalism și realism depășea sterilitatea proprie scolasticii, ea referindu-se la una dintre cele mai importante probleme ale filosofiei: raportul dintre lucruri și cunoaștere, dintre general (rațiune) și individual (fenomenele concrete). În general, nominalismul era mai apropiat de cercetarea fenomenelor naturii, favorizînd, prin evoluția sa, știința experimentală. Roger Bacon (aprox. 1214—1294), de pildă, a criticat formalismul scolasticii, demonstrînd necesitatea cunoașterii experimentale. William Occam, la rîndul său, a acordat prioritate cunoașterii senzoriale ajungînd să susțină ideea veșniciei materiei etc. (n.ed.).

Istoricii cari fac din creştinism un duşman de moarte al ştiinţei, şi care consideră, prin urmare, că a trecut fără folos pentru aceasta din urmă întregul period de cincisprezece secole, cît a trecut de la începutul erei creştine pînă la ştiinţa modernă, sunt, după părerea noastră, victimele unei mari erori de judecată. Eclipsa cea lungă în dezvoltarea ştiinţei, pe care o presupun ei, nu poate fi o eclipsă reală. Duşmanul de moarte de altădată trăieşte şi astăzi; de ce el nu împiedică şi acum dezvoltarea ştiinţei? Apoi, cum se împacă stagnarea absolută din timpul lungului period de întunerec cu dezvoltarea subită pe care o are ştiinţa în cursul puţinelor secole ce urmează începutului erei moderne? Cum s-a produs oare acea ştiinţă nouă pe care o aduce cu sine un Descartes, bunioară, la puţine secole de distanţă de obscurantismul medieval? Este cu putinţă ca să credem serios în fabula unei ştiinţe ce se creează dintr-odată, cu metode şi cunoştinţe noi cu tot, întocmai cum a fost creată Minerva, înarmată de sus pînă jos, dintr-odată, din capul lui Jupiter?

Adèvărul istoric, pe cît timp admitem continuitatea culturii omeneşti, nu poate confirma o asemenea fabulă. Raportul între creştinism şi ştiinţă trebuie să fie altul decît acela care se prezintă la prima înfăţişare. După convingerea noastră, el este următorul:

Creştinismul, prin conţinutul său teoretic, dă o lovitură de moarte metodelor de care se servea ştiinţa antică, dar în schimb pregăteşte metodele unei ştiinţe noi. El a rescumpărat lunga întrerupere pe care o aduce înmulţirea cunoştinţelor prin o radicală şi binecuvîntată transformare a metodei ştiinţifice însăşi.

Această convingere ne vom sili să o justificăm îndată.

3. — Neajunsul principal de care suferea ştiinţa antică era amestecul elementelor subiective, împrumutate experienţii sufleteşti, printre elementele materii externe obiective. Însuşi Democrit, filosoful cel mai ştiinţific din antichitate, consideră sufletul ca un corp în rîndul celorlalte corpuri materiale, compus, ca şi acestea, din atomi. Aristotel, filosoful care exercită influenţa cea mai întinsă, introduce noţiunile de posibilitate şi formă, deopotrivă în lumea subiectivă, sufletească, ca şi în lumea externă, obiectivă. Pentru dînsul, experienţa sufletească este, întru cît privim realizarea progresivă a formelor superioare, un domeniu analog domeniului experienţei externe. Într-însa, dispoziţiunile inferioare sufleteşti servesc drept materie dispoziţiunilor superioare, precum şi în restul lumei organice şi anorganice organismele sau obiectele inferioare se subordonează în poziţiune analoagă sub cele superioare, cari servesc drept formă a lor. Între suflet şi materie nu este o deosebire profundă, de natură, ci numai una de poziţiune; sufletul serveşte drept formă materiei, precum, la rîndul lor, şi diferitele aparenţe ale materiei pot servi drept forme la alte aparenţe mai inferioare. Cu un cuvînt, noţiunile de formă şi posibilitate erau imanente şi deopotrivă de explicatoare, atît pentru experienţa subiectivă, cît şi pentru cea obiectivă. Nici un filosof elin n-a depăşit acest punct de vedere. Platon însuşi, la care, în urma adîncilor sale tendinţe idea-

liste, ne-am aștepta să vedem ceva în direcțiunea căutată, nici el nu depășește teoria generală. Lumea ideilor, pe care dînsul o separă de lumea aparențelor, nu este o lume sufletească în deosebire de cea materială. În lumea ideilor se cuprind prototipurile elementelor materiale ca și ale elementelor sufletești : această lume a ideilor este o a doua lume totală, suflet și materie la un loc, alături de lumea văzută și trăită, cu singura deosebire numai că într-însa, în cea ideală, nu intră decît tipurile eterne, pe care și le închipuie rațiunea omului că ar fi existînd pentru fiecare element din lumea actualității. Pentru Platon, ca și pentru toți ceilalți filosofi, nu există o metodă deosebită a științei care să se aplice la fenomenele sufletești și nu și la fenomenele materiale, sau invers, la fenomenele materiale și nu la cele sufletești. Toate metodele sunt comune pentru ambele experiențe. Aceeași normă de argumentare, acelaș gen de convingere.

Acest amestec al elementelor sufletești printre cele materiale este un mare neajuns pentru știința antică. Nu este o mare eroare ; să ne înțelegem bine ; ci un neajuns din punctul de vedere al dezvoltării științei. Împreunarea sufletului cu materia poate fi, la urma urmelor, mai corespunzătoare realității decît deosebirea lor ; dar pentru stadiul acela în care se găsea știința antică, pentru urnirea acestei științe din stadiul în care se găsea, împreunarea era un mare neajuns.

În adevăr, această împreunare procură o bază pseudoștiințifică concepțiunilor antropomorfice. Omul de știință sau filosoful antic, avînd înaintea ochilor cele două cîmpuri de experiență la un loc, era veșnic tentat să explice elementele unuia prin elementele celuilalt, după trebuința cauzei. Elementele materiale ofereau stabilitatea, ordinea și forma ; elementele sufletești, cauzalitatea și succesiunea. De aci tentațiunea de a le complecta în explicarea lor pe unele prin altele. După analogia însușirilor corpurilor materiale se concepea substanțialitatea ; după însușirile sufletului, cauzalitatea. Un fenomen era explicat ca constituit din elementele substanțiale puse în mișcare de o cauză analoagă voinței care pune în mișcare brațele omului. [52] Concepțiunea cauzalității nu era decît concepțiunea activității omenești ; omul, de o parte, și obiectul sau mișcarea produsă, de altă parte, serveau drept exemplificare pentru raportul dintre cauză și efect în genere. Finalitatea care planează deasupra oricărei activități omenești se întinde și asupra schimbărilor din natură. Din înțelegerea voinței și activității omenești în genere să deduc și explicările asupra naturei. Cînd critica descoperă că înțelegerea activității omenești este subiectivă și că scopurile pe cari le are această activitate pot varia de la om la om sau de la popor la popor, descoperire pe care o trîmbițară cu atîta ardoare scepticii, nimeni nu se mai îndoi că știința omului asupra întregii naturi își pierdu și dînsa drepturile la crezămînt. Argumentele lui Aenesidem și ale lui Sextus Empiricus în contra cauzalității, argumente pe cari le-am reprodus și noi mai sus, sunt de fapt în contra concepțiunii cauzalității antropomorfice, adică în contra concepțiunii care face din raportul între cauză și efect un raport analog faptului voluntar, iar nicidecum în contra cauzalității cum ar trebui înțeleasă ; dar cine putea să vadă această confuziune ? Pentru toți oamenii de știință din antichitate critica scepticismului trecu drept critică în contra întregei științe omenești.

---

[52] Comp. W. Wundt, *Logik, eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis,* II, Erste Abt., p. 273 și urm.

Dacă amestecul între cele două experiențe ar fi fost evitat, și oamenii de știință ar fi studiat pe una făcînd abstracțiune de cealaltă, concepțiunile antropomorfice nu ar fi fost atît de stăpîne pe cercetările științifice propriu-zise. Separațiunea între suflet și materie ar fi înlesnit diviziunea muncii pe terenul științei; ar fi făcut cu putință o știință deosebită pentru materie și o știință deosebită pentru suflet; cari științe, dacă chiar de la început n-ar fi putut să se ridice pînă la speculațiunile vaste ale lui Aristotel, s-ar fi ridicat totuși treptat și mai sigur.

Un al doilea mare neajuns al științei antice este lipsa unei noțiuni clare asupra mișcării. Filosofii și oamenii de știință din antichitate n-au reușit să elaboreze noțiunea abstractă a mișcării fenomen, noțiune în care să se definească mișcarea separat, adică făcîndu-se abstracțiune de corpurile pe cari le observăm mișcîndu-se în natură.[53] Știința antică cunoaște mișcarea ca o însușirea a lucrurilor, și, ca atare, o studiază dimpreună cu lucrurile. Mișcarea este perfectă sau imperfectă; dreaptă sau curbă; în sus sau în jos; simplă sau compusă etc., după cum este natura obiectului care se mișcă, iar nu după cum este legea mișcării însăși. O realitate a mișcării fenomen și care să fie studiată de sine, așa cum o cunoaștem noi astăzi din tratatele noastre de mecanică, este necunoscută inteligenței oamenilor de știință din anticitate. Aceștia se mulțumeau să clasifice diferitele modalități sub care le apărea mișcarea în natură, așa cum ei clasificau și celelalte însușiri ale corpurilor existente; dar de o analiză a mișcării ca fenomen deosebit, din care analiză să rezulte apoi legile dinamice din care se compune orice mișcare aparentă, de o asemenea analiză ei erau departe. Pentru a bănui ei utilitatea unei asemenea analize, era nevoie să se obișnuiască mintea lor, întîi, cu concepțiunea unei realități bazate numai pe succesiunea în timp, cum ar fi bunăoară dezvoltarea unui spirit desprins de materie; și, al doilea, cu concepțiunea unei inteligențe superioare, care, din înălțimea cerurilor, ar privi la desfășurarea vieții universale ca la un grup de mișcări armonice create din voința sa unică și neschimbată. Dar cu amîndouă aceste concepțiuni nu erau obișnuiți oamenii de știință din lumea antică. Concepțiunea dezvoltării unui spirit desprins de materie și care dezvoltare să se *realizeze* în timp, sau lipsea cu desăvîrșire din mintea lor, sau era înlocuită cu concepțiunea transmigrațiunii sufletelor, care nu implica o dezvoltare în timp, ci o deplasare în spațiu. Apoi, concepțiunea unei inteligențe superioare, „unui ochi divin atotvăzătorul“, era lor și mai puțin obișnuită. Platon este singurul care se apropie de ea, fără însă ca el să reușească a deduce vreo consecință folositoare științei.

În sfîrșit, un al treilea mare neajuns pentru știința antică, *„the last, but not the least”*, este lipsa unui public obișnuit cu abstracțiunile, din cari să se recruteze colaboratorii activității științifice. Știința nu poate progresa decît paralel cu progresul dispozițiunilor spre abstracțiune din inteligența omenească. O inteligență cît de bine înzestrată, sub punctul de vedere al funcțiunilor sale receptive, este neaptă totuși să servească științei, dacă nu are într-însa și capacitatea de a elabora mai departe, prin raționamente abstracte, datele primite prin canalul sensibilității și păstrate prin memorie. Elaborațiunea aceasta este aceea ce caracterizează mai ales știința noastră modernă. Abstracțiunea condensează și precizează cunoștințele. O cunoștință constituită numai din datele intuitive ale simțurilor, cu toată bogăția ei subiectivă, este nepreciasă și, prin urmare, inutilă. Preciziunea ei vine numai după ce ea s-a definit prin abstracțiune. Atunci cunoștința intuitivă se condensează în cuvînt, și cuvîntul, avînd totdeauna un înțeles precis și identic cu sine însuși, o fixează pentru totdeauna, și sub această formă ea duce mai departe, la lărgirea orizontului intelectual prin asocierea sa cu alte cuvinte, rezultate și ele tot prin acelaș proces de abstracțiune. Cunoștințele neelaborate prin abstracțiune suferă de o veșnică mobilitate. Abstracțiunea singură le face să intre în ordinea logică a gîndirii omenești, și nu numai în ordinea logică a gîndirii unui singur individ, ci și în gîndirea mai multora. Acordul inteligențelor se stabilește numai după ce cunoștințele se precizează în cuvinte bine definite și devin, prin acestea, elementele unui raționament abstract.

---

[53] Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, I, p. 270 și urm., II, passim.

Acest adevăr îl înțeleseră foarte bine filosofii elini și în special Socrate. Toată străduința acestuia a consistat în a îndemna pe contimporanii săi să se înțeleagă odată și pentru totdeauna asupra înțelesului cuvintelor de bun și rău, just și injust, și să tragă consecințe numai după ce înțelesul este bine definit. Dar cu ce greutate îl pricepeau contimporanii pe Socrate! Lucrul care ni se pare nouă așa de elementar astăzi, pentru ei era de o dificultate enormă. Zile întregi trebuia să insiste Socrate pînă să obțină consensul tuturor asupra unui cuvînt[54]; iar cînd, după el, filosoful care-l urmă în aceeași direcție, Aristotel, izbuti să descopere, în cele din urmă, regulile după cari cuvintele se definesc și se înlănțuiesc în raționamentul cel simplu al silogismului, raționamentul subsumării deductive, acesta crezu a fi făcut o așa de mare descoperire, încît nu ezită de a face din acest raționament tiparul după care se ordonează toate schimbările din natură. În lumea organică și anorganică toate fenomenele urmează, după metafizica lui Aristotel, procesului de subsumare al silogismului. Raportul între concepte este prototipul între fenomenele naturii[55]. Aristotel credea a fi găsit în silogism cheia care deschide ușa spre înțelegerea întregului univers. Și el era un geniu al inteligenței omenești.

Contimporanii săi, cari nu erau genii ca dînsul, probabil că vor fi considerat silogismul ca o operațiune și mai extraordinară. Contimporanii lui Socrate încă, dacă ar fi să credem celor arătate de Aristofane, considerau pe Socrate, din cauza speculațiunilor sale abstracte, că umblă cu capul prin nori. Și Socrate nu se ridicase decît pînă la definițiunea noțiunii.

---

[54] Înainte de Socrate, școala eleaților, în special Parmenide, nu face decît să lupte contra acelorași dificultăți.

[55] „In dem Begriffe der Ableitung ('αηόδειςις, Deduction) konzentriert sich somit die Wissenschaftstheorie des Aristoteles: die wissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen aus dem wahrhaften Sein ist derselbe logische Prozess wie das wissenschaftliche Beweisen, nämlich die Ableitung des in der Wahrnehmung gegebenen aus seinem allgemeinen Grunde“. (W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, p. 104).

4. — Aceste trei principale neajunsuri ale științei antice nu puteau fi înlăturate fără o transformare profundă în metodica științei însăși. Oricîte sisteme noi s-ar fi adăogat la cele produse de filosofia antică, valoarea propriu-zisă a științei n-ar fi crescut. Am fi avut, desigur, și alte sisteme noi filosofice, în genul sistemelor lui Platon și Aristotel, dar nu și adevăruri noi. Acestea, puținele cîte s-ar fi produs, ar fi fost ascunse totdeauna sub plăsmuirile pe cari le impunea imaginațiunea. Experiența sufletească ar fi servit, ca și înainte, drept complectare la experiența externă, și, reciproc, cea externă, drept complectare la cea internă, falsificindu-se fiecare în parte prin explicațiunile pretinse evidente, împrumutate una de la cealaltă, și, în defintiv, consolidînd amîndouă concepțiunea antropomorfică. Fără o transformare de metodă, iarăși, nici noțiunea mișcării nu s-ar fi impus omului de știință. Noțiunea științifică a mișcării în univers nu se putea elabora în mintea omului, cît timp această minte era prinsă în mreaja fenomenelor însușiri concrete. Trebuia o nouă perspectivă, din care întregul univers eternizat să apară ca susținîndu-se pe legile unei voințe eterne; voință care nu numai dispune ordinea în spațiu, ci și *succesiunea* în timp. Apoi interesul pentru abstracțiune, fără de care știința în genere nu poate prospera, cum s-ar fi putut oare răspîndi în rîndurile unei lumi iubitoare de artă și stăpînită de simțuri?

Pentru înlăturarea tuturor acestor neajunsuri, trebuia o mare și radicală transformare de metodă în cugetarea omenească; trebuia o zguduire puternică, în urma căreia să se producă o schimbare de direcție în atențiunea lumei. Trebuia o regenerare a sufletului omenesc însuși.

O asemenea regenerare o aduse creștinismul. Departe de a fi o vină pentru el faptul că a întrerupt dezvoltarea științei antice, acest fapt este tocmai acela care a avantagiat mai mult dezvoltarea științei noi, aceea pe care se fundează cultura noastră de astăzi. Nimicind vechea direcție științifică, el a făcut posibilă producerea uneia noi. Meritul creștinismului este de a fi favorizat, prin credințele și concepțiunile sale, elaborarea noilor metode cari constituiesc această nouă direcție.

În adevăr, nimic nu era mai bine venit pentru progresul științei decît separațiunea hotărîtă între suflet și materie. Materia era lăsată de o parte, urmînd pasiv legilor ei; sufletul, de altă parte, străduind la o comunicațiune cu puterea divină. Între materie și suflet, nici o complectare, nici un împrumut. Omul de știință scăpa astfel de tentațiunea de a mai alerga pentru explicarea fenomenelor materiii la analogiile sufletești; căci sufletul, în gîndul lui, sta departe, foarte departe. De asemenea, acel ce medita asupra sufletului se ținea în sfera lui, departe de materie. Baza antropomorfismului pseudoștiințific era dărîmată. Rămînea antropomorfismul celălalt, cel religios, cel care explica înțelesul existenței în sine față cu divinitatea; dar aceasta, pentru adevărata știință, era cu mult mai puțin periculos. Acest antropomorfism se putea împăca prea bine cu multe din afirmările științei noi, în tot cazul cu toate afirmările științei asupra materiei. Existența lui Dumnezeu, binevoitorul și în veci prevăzătorul, nu împiedică întru nimic ca materia să-și urmeze legile sale. Din potrivă, cu cît mai neschimbate sunt aceste legi, cu atît ele dovedesc puterea divină. Cu antropomorfismul religios suntem departe de antropomorfismul aristotelic. În cel religios, conceptele individuale nu au ce căuta, toate sunt spulberate înaintea conceptului superior și divin. De aceea pe baza antropomorfismului aristotelic nu era cu putință știința în înțelesul modern, pe cînd pe baza etericului antropomorfism creștin poate fi foarte ușor. Cîți oameni de știință exactă nu sunt și astăzi pe deplin convinși de atributele lui Dumnezeu tatăl? Cît împiedică oare aceste convingeri activitatea lor? Între astronomi, mai ales, sunt mulți foarte religioși; a modificat această religiozitate ceva din calculele lor?

Separațiunea între suflet și materie se adînci, prin credința creștinismului, pînă într-atîta, încît nimeni nu mai gîndi din nou la amestecul lor. Se lăsa teologilor, pe de o parte, cîmpul liber al abstracțiunii, în care ei puteau defini sufletul după voie; iar celor împinși de curiozitatea științifică, pe de altă parte, domeniul naturei materiale. Și se înlesni astfel tuturor specializarea muncii și, în acelaș timp, șansa de a nu cădea prea ușor în rătăcire. Este drept că această separațiune se făcea la început cu scopul de a păstra pentru suflet toate onorurile și toată atențiunea. Dar scopul acesta nu se realiză decît pe jumătate. Rămaseră încă destui oameni de știință cari continuară cercetările asupra materiei și fenomenelor ei, deși aceste cercetări nu duceau la glorie și la cîștig. Acești oameni de știință grămădeau prin activitatea lor modestă elementele din care avea să se clădească odată, mai tîrziu, edificiul științei, cînd planul acestui edificiu era să fie gata. Nemaifiind tentați de speculațiunile vaste ale filosofiei, căci aceste speculațiuni priveau de aci înainte numai cunoștința sufletului, ei adunau puținele cunoștințe datorite experienței, se interesau de fabricarea instrumentelor de cercetare, instrumente rudimentare, dar totuși suficiente pentru a deștepta curiozitatea. Astfel se scurse viața lor, în umbră, dar nu și fără folos. Cînd planul științei noi fu gata, ca prin minune zoreau lucrătorii la clădirea edificiului ei. Unii adunaseră din curiozitate toate cunoștințele experimentale despre organisme; alții, despre corpurile anorganice; alții adunaseră invenții de matematică; alții, în sfîrșit, se deprinseseră a mînui instrumentele de măsurătoare și preciziune. Fiecare studiase materia din propria pornire a curiozității sale, din iubirea pentru adevăr, și de-aceea cunoștințele modeste ce aduceau cu sine erau toate utilizabile. Așa se și explică cum, la sfîrștiul evului mediu, în mai puțin de un secol, cînd odată metodica nouăi științe fu gata, materialul ei se grămădea ca prin minune[56]. Galileo Galilei, unul dintre creatorii nouăi științe, își începe nemuritoarele sale *Dialoguri și demonstrațiuni matematice asupra mecanicei și legilor căderii corpurilor* cu următoarele simptomatice cuvinte: „Nesecata activitate a renumitului vostru arsenal, domnilor venețieni, îmi pare mie că pregătește cugetătorilor un cîmp vast de cercetare, mai ales în ceea ce privește *mecanica*, căci fără întrerupere se construiesc aci mașini și aparate de către foarte numeroși maieștri, între cari se găsesc bărbați cu vaste cunoștințe și cu mare îndemînare“.[57]

Istoricii explică, de obicei, această exuberantă activitate pe terenul științei prin ipoteza așa-numitei *renașteri* a științei antice. Renaștere a cărei științe? A științei lui Aristotel, pe care imediat, după primele cuvinte, avea s-o combată așa de nimicitor Galilei în chiar scrierea citată mai sus? Știința care se găsea prin textele de retorică, pe cari le aduceau cu dînșii filosofii goniți din Constantinopol, în urma căderii acestei cetăți în mîna turcilor? Care știință a renăscut, cînd știința în înțelesul pe care îl cerea un Galilei nu exista deloc în lumea antică?

---

[56] Comp. Fr. Pricavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médievales*, ch. VIII.

[57] Galileo Galilei în *Ostwald's Klassiker der exakten Wissenschaften*, nr. 11, p. 1.

Cuvîntul „renașterea“ este o imagină de stil, el nu redă realitatea decît foarte unilateral. Foarte unilateral o redă mai ales în ceea ce privește dezvoltarea științei. O renaștere a științei antice, în înțelesul propriu al cuvîntului, n-a existat la începutul erei moderne. Și din fericire că n-a existat, căci dacă ar fi existat, ea ar fi fost un puternic obstacol pentru stabilirea culturii moderne. Aceea ce a indus pe istorici în eroare și i-a făcut să vorbească de o renaștere a științii a fost un alt fapt, care este în adevăr asociat cu progresul științii, dar care nu constituie însăși știința. Este faptul renașterii *gustului* pentru științele naturii. Acesta, da, este indiscutabil. La începutul erei moderne elita inteligenților a revenit la cultivarea științei propriu-zise, părăsind speculațiunile teologice; știința a redobîndit, în societatea modernă, prestigiul de care se bucura în societatea antică. Dar gustul și prestigiul care reveneau acum științei, după atîtea secole, nu aduceau cu dînsele și întronarea din nou a științei antice. Din potrivă, prima manifestare a oamenilor de știință din timpul modern a fost combaterea fără milă a științei tradiționale care se găsea păstrată tocmai în cărțile teologilor. Așa a făcut Galilei, Bacon, Descartes și aproape toți, fără excepție.

5. — O altă credință, propagată de biserica creștină și care a fost favorabilă indirect dezvoltării științei, a fost credința în pregătirea sufletească a omului pentru viața cea eternă. Prin această credință s-a deprins inteligența omenească să privească desfășurarea vieții sufletești ca desăvîrșirea unei activități ce își așteaptă sancțiunea de la viitor. Sufletul, desfăcut de lanțurile cari îl legau de materie, eterizat, devenea un fel de entitate dinamică, cu o cauzalitate proprie istorică, în funcțiune de timp.[58] Pregătirea lui în timp era o realitate, și încă cea mai însemnată realitate pe care o duce sufletul cu sine și dincolo de mormînt. După perfecțiunea acestei pregătiri își capătă el rangul și recompensa. În ceruri, el așteaptă judecata unei ființe atotștiutoare și atotprevăzătoare. Astfel credința pregătirei și credința judecății finale deprinseră inteligența omenească să vadă în fapte și în activitate în genere un fel de realitate aparte, care se subsuma unei ordine aparte, unui determinism de succesiune, diferit de ordinea în spațiu, care procura principalele caractere ale substanțialității, de care se ocupase exclusiv știința de pînă aci. Sufletul, și după el, prin analogie, natura întreagă, se înțelege dinamic, după legile nestrămutate ale divinității.

---

[58] „Dem Christentum war die Geschichte unvergleichlich viel mehr; nichts unterscheidet es mehr von allem Platonismus als der Aufbau einer geschichtlichen. Ordnung gegenüber seiner zeitlosen Betrachtung der Dinge. Dem Christentum galt die Geschichte als etwas schlechterdings Einziges und Einmaliges, das Eintreten des Göttlichen in den menschlichen Kreis und die sonst so flüchtige Zeit hob unermesslich die Bedeutung des zeitlichen Lebens; innerhalb seiner sah sich der Mensch vor einer grossen Aufgab egestellt und zu einer folgenschweren Entscheidung aufgerufen, der endlose Rhythmus des Naturlaufes wich damit einem ethischen Drama, das alle einzelnen Zeiten zusammenhält“. R. Eucken, *Philosophie der Geschichte*, p. 250 (in *Hinneberg's Kultur der Gegenwart, Systematische Philosophie).*

Voința divină era motorul suprem, care punea în mișcare toate, pentru ca în urmă toate să se miște după legile sale. Legile acestea deveniră un fel de legi mecanice superioare, care planau peste întreg universul văzut din înălțimea unui ochi divin.

În privința aceasta sunt caracteristice următoarele reflecții ale lui Descartes, unul din creatorii științii moderne și contimporan al lui Galileu. Le reproducem în întregime, fiindcă, după părerea noastră, ele sunt decisive în această chestiune. „Pentru a putea spune mai liber aceea ce cuget, fără a fi obligat a urma, sau a critica diferitele păreri ale învățaților, m-am decis să las toată această lume la disputele ei și să vorbesc numai de ce s-ar întîmpla într-o lume nouă, dacă Dumnezeu ar crea acum undeva, în spațiul imaginar, destulă materie pentru a compune o asemenea lume; aducînd-o (Dumnezeu), mai întîi prin agitarea diferitelor sale părți într-un fel de haos cum numai poeții știu imagina, *și pe urmă lăsînd-o să se desfășure conform legilor stabilite de dînsul, fără a-i da alt ajutor în afar' de acela pe care îl dă el de ordinar naturii.* Așa, mai întîi, am descris materia dată și am căutat să o reprezint pe aceasta mai clar decît orice pe lume, ferindu-mă înadins de a-i atribui fie vreo formă sau calitate dintre cele cari formează obiectul discuțiunilor filosofice, fie orice alt lucru a cărui cunoștință să nu fie îndeajuns de naturală minții noastre, încît ignorarea ei chiar să nu se poată simula. *După aceea am arătat cari sunt legile naturii; și, bazîndu-mi argumentele mele pe nici-un alt principiu în afar' de acela al perfecțiunii infinite a lui Dumnezeu, am căutat să demonstrez că toate aceste legi sunt așa de evidente, că însuși Dumnezeu, dacă ar fi să creeze mai multe lumi, în nici una din aceste lumi ele n-ar putea să lipsească.* După aceea am arătat, cum cea mai mare parte din materia acestui haos, în conformitate cu legile sale, se dispune și aranjează în așa fel încît compune cerul; cum alte părți compun pămîntul; altele, planetele și cometele; altele, soarele și stelele. Și, ajuns aci, am explicat pe larg lumina soarelui și a stelelor; cum această lumină traversează într-o clipă spațiul imens al cerului și cum ea se resfrînge după planete și comete asupra pămîntului. Am adăogat apoi, multe alte cunoștințe în ceea ce privește substanța, situația mișcărilor și toate celelalte diverse calități ale cerului și ale stelelor, așa încît asemănarea între lumea imaginată de mine și cea reală să fie cît mai vizibilă. În special am arătat cum diferitele părți ale pămîntului tind spre centrul acestuia; cum din cauza dispozițiunii cerului și a astrelor, dintre care mai ales a lunei, se produc fluxul și refluxul apelor etc... Cu toate acestea (cu toate multele asemănări dintre lumea imaginată și cea reală), nu voiesc să deduc că lumea reală a fost creată în modul presupus de mine, căci e mai probabil că de la început Dumnezeu a făcut-o deodată ceea ce este. *Dar este sigur, și aceasta este o părere admisă în genere și printre teologi, că acțiunea prin care el (Dumnezeu) susține acum această lume este aceeași acțiune cu aceea prin care el a și creat-o: așa că și în cazul că această lume reală ar fi început prin a fi un haos; din momentul ce Dumnezeu a stabilit legile naturii și le împrumută acestora ajutorul său ca să se desfășure după firea lor, atunci trebuie să conchidem (fără a aduce prin aceasta vreo atingere miracolului creațiunei), că și prin desfășurarea lor toate lucrurile materiale ar fi devenit aceea ce le vedem că sunt în prezent;*

și natura lor este cu mult mai ușor să o înțelegem, cînd le vedem desfășurîndu-se încetul cu încetul, decît cînd le vedem împlinite deodată." [59]

Astfel, după părerea filosofului care a contribuit mai mult decît oricare la stabilirea concepțiunii mecanice asupra universului, Dumnezeu însuși n-ar putea, la o eventuală creațiune a lumei, să urmeze alt plan decît acela pe care îl indică legile mecanice. Puterea dumnezeului creștin este infinit de mare, o recunoaște și Descartes, dar cu toate acestea oamenii de știință, de acord în această privință cu teologii, sunt cu toții convinși că această putere nu înfrînge legile universului, odată stabilite. Legea și puterea divină se definesc una prin alta: puterea divină se desfășură prin legi; legea este puterea divină manifestată sub forma succesiunii. Nu tot așa era cu puterea divinităților înainte de creștinism. Puterea acestor divinități se manifesta după trebuințele momentului, cînd favorabil, cînd nefavorabil omului, fără să urmeze o lege eternă; singura lege eternă era pasivitatea omului față de această putere.

Cauza schimbării produse în înțelegerea puterii divine, precum și legătura stabilită între puterea divină și legile mecanice sunt datorite, în primul rînd, schimbării de perspectivă din care privește acum omul destinul său propriu. În timpul culturii antice omul era stăpînit de grijele momentului; atențiunea sa era îndreptată spre actualitate. În urma creștinismului, această atențiune se îndreaptă spre viitor. Dar această schimbare nu s-ar fi putut produce fără o adîncă comoțiune sufletească care să ridice violent pe om de sub grijele momentului. Schimbarea de perspectivă nu se putea produce prin convingere teoretică, ci prin o profundă credință religioasă. Această credință o aduse, precum spuserăm, creștinismul.

De-acum înainte știința omenească avea posibilitatea să apuce și altă direcție decît aceea cunoscută filosofiei antice; interesul pentru cunoașterea legilor de cauzalitate era ațîțat; ea, știința, avea să descopere aceste legi. Perspectiva era dată, acum mai rămînea de găsit metodele speciale și cunoștințele noi care aveau să satisfacă noile cerințe sufletești. Creștinismul nu merse mai departe: el se mulțumi să deștepte în sufletul omului interesul pentru noua perspectivă; metodele speciale și cunoștințele veniră de sine în urmă, prin activitatea dezinteresată a inteligenții omenești. Dar rolul lor nu fu oare, și fără acestea, destul de însemnat? Nu fu el chiar hotărîtor?

6. — Cultivarea inteligenții omenești, sub punctul de vedere al abstracțiunii, este meritul care se tăgăduiește mai puțin creștinismului. Mai toți istoricii, chiar și cei care văd în evul mediu grămădite tot felul de aberațiuni, nu se pot substrage totuși de a admira dialectica dobîndită, în timpul acesta, de către mintea omenească, în domeniul abstracțiunilor. Păcat numai că această dialectică este întrebuințată, zic ei, pentru un scop așa de puțin folositor. Cuvinte și iar cuvinte: acestea singure constituiesc întreaga materie a discuțiunilor medievale. Pentru un cuvînt, cum, bunioară, trinitatea, se duce o discuție de secole; și, ce este mai trist, din discuție rezulta mai adeseori persecuție și sacrificii de persoane.

---

[59] Descartes, *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Cinquième partie.

Bizantinii chiar pentru un cuvînt erau în stare să pornească un război civil. Cît mai folositor ar fi fost pentru cultura omenească dacă discuția s-ar fi învîrtit în jurul cestiunilor științifice, cestiuni precise și ușor de controlat!

Dacă... negreșit; dacă mintea omenească ar fi fost în stare să întreție o discuție asupra cestiunilor științifice, era mai folositor să se scurteze, sau să se elimineze chiar cu desăvîrșire, toată acea lungă pregătire pe care o vedem continuîndu-se mai bine de zece secole! Ce departe am fi fost astăzi dacă, imediat după ce creștinismul și-a răspîndit practica sa morală și a deschis în inteligențe o nouă perspectivă, activitatea științifică și-ar fi reluat cursul întrerupt și, cu un nou avînt, ar fi așezat bazele mecanicii în secolul I sau al II-lea după Crist, fără să mai fi așteptat pe un Galilei și Descartes! Dacă timpul n-ar fi și el o condițiune reală a dezvoltării culturii omenești și, prin urmare, dacă el s-ar putea scurta după voie, negreșit că așa ar fi fost prielnic unui adevărat progres! Din nenorocire, în mîna omului nu stă scurtarea timpului după voie; nici măcar a timpului care condiționează dezvoltarea unui singur individ, necum a timpului care condiționează cultura popoarelor. Înainte de a deveni un mare filosof, individul Descartes a fost obligat, cînd a fost copil, să învețe literile, ca toți copiii. Și tot astfel s-a întîmplat și cu istoricii cari regretă timpul pierdut în discuțiunile evului mediu: înainte de a fi ajuns istorici au fost copii, și au pierdut o vreme însemnată cu asimilarea abstracțiunilor. De ce în dezvoltarea culturii popoarelor s-ar petrece contrariul?

În rezumat: Creștinismul a însemnat pentru cultura omenească un impuls puternic spre o viață mai largă și mai intensă. Prin concepțiunea unei ordini ideale, opuse ordinei după pămînt, el a trezit în suflete o încordare, din care a rezultat motive de activitate necunoscute celor vechi. A trezit, în primul rînd, în conștiința omenească, prin îndatorirea impusă sufletului de a se pregăti pentru judecata finală, înțelegerea menirii istorice, și prin aceasta a îndreptat cercetările științifice spre o nouă direcție. Legile de dezvoltare ale sufletului au cerut o confirmare în sistemul legilor de dezvoltare ale naturii întregi; și din această confirmare a rezultat treptat înlocuirea preocupațiunii de a cunoaște substanțialitatea lucrurilor, preocupațiune ce o găsim la baza științii antice, cu preocupațiunea de a cunoaște cauzalitatea lor, sau legile după care fenomenele naturii să desfășură în timp. Cu această nouă direcție, activitatea științifică este adusă să pregătească culturii moderne caracterul său esențial: acela de a fi un mijloc de prevedere.

Tot prin creștinism, și anume prin direcțiunile pe care el le provoacă pînă la constituirea dogmelor sale, se dete ocaziune inteligenții omenești să se deprindă cu întrebuințarea abstracțiunilor; cu preciziunea cuvîntului asociat gîndirii. Fără această deprindere, nici direcțiunea cea nouă luată de activitatea științifică nu ar fi ajuns la vreun rezultat. Legile cauzale ale naturii nu se pot preciza așa de bine prin imagini intuitive, cît se precizează prin simboale abstracte. Unii dintre oamenii de știință de astăzi, și din cei mai de seamă [60], au chiar convingerea că imagina intuitivă mai curînd strică decît ajută înțelegerii științțifice. Cum s-ar fi pregătit mai bine funcțiunile de abstracțiune ale inteligenții omenești, dacă nu prin disputele pline de patimă care au umplut perioada evului mediu? Singură numai credința religioasă era în măsură să ridice importanța cuvîntului la importanța la care îl vedem astăzi.

---

[60] Așa, între alții, W. Ostwald, chimist și filosof de frunte în mișcarea științifică contimporană. (A se vedea cuvîntarea sa: *Die Ueberwindung des Materialismus*).

Numai biserica care propovăduia adepților săi că:

> *„La început era cuvîntul și cuvîntul era la*
> *Dumnezeu și Dumnezeu era cuvîntul.*
> *Întru dînsul viața era; și viața era lumina*
> *oamenilor“,*

numai ea putea să împlînte în mijlocul societății omenești forța de sugestiune a ideilor și dragostea luptei pentru idei.

Aceasta n-ar trebui să se uite de oamenii de știință de astăzi. Lupta pentru idei este necunoscută lumei antice.[61] Dacă timpul nostru o cunoaște și folosește după urma ei, aceasta este grație lungului șir de discuțiuni pătimașe ale evului mediu.

Prin aceste discuțiuni, astăzi judecate ca sterile, s-a format deprinderea de a lupta cu patimă pentru triumful unei idei abstracte!

CAPITOLUL IV

1. — Publicul cel mare presupune o adversitate naturală între religiune și știință. Sufletul și corpul religiunei, după F. Buisson. Religiunea considerată ca un nume colectiv pentru artă, morală și știință. 2. — Constatare istorică. Rolul atributelor divinității în formarea postulatelor științei moderne. Matematica și metodele experimentale. Matematica considerată, către sfîrșitul evului mediu, ca o știință divină. Părerea lui Galileo Galilei. 3. — Impersonalitatea științei după filosofia materialistă. Știința considerată ca oglinda fidelă a unei realități obiective. Erorile filosofiei materialiste. Legile mecanice nu sunt legi fundamentale. Știința nu oglindește fidel realitatea obiectivă. Filosofia kantiană. Teoria „lucrului în sine“. 4. — Panpsihologismul dedus greșit din filosofia lui Kant. Idealismul magic al poeților romantici. 5. — Continuatorii filosofiei kantiene. Metoda criticistă și metoda genetică. E. Mach, H. Poincaré, Félix Le Dantec. 6. — Caracterul științei moderne. Ajutorul ce-l dă știința pentru afirmarea personalității. Pretinsul ei faliment. Rezumat.

---

[61] Istoria culturii demonstrează contrariul. Filosofia școlii eleate, a lui Democrit, Socrate, Platon, Aristotel, a stoicilor etc., era caracterizată prin pasiunea luptei pentru idei. De altfel, C.R.M. ignoră ceea ce datorează creștinismul filosofiei grecești. „Cuvîntul“ a fost descoperit nu de creștinism, ci de Socrate; „lumea perfectă“ se datorează lui Platon; ideea „primului motor“ — lui Aristotel. „Originalitatea“ creștinismului este astfel serios atenuată de izvoarele sale teoretice (n. ed.).

1. — În cercul acelora cari nu s-au ocupat mai de-aproape cu evoluția științii, apropierea făcută mai sus între știință și religiune, și mai ales concursul pe care îl constatăm că l-a dat creștinismul la dezvoltarea științii moderne poate surprinde. În cercul publicului celui mare, religiunea trece de obicei ca o vrăjmașă a științii. După judecata acestui public, știința n-a împrumutat nimic de la religiune, atît în aceea ce privește conținutul, cît și în ceea ce privește metoda. Știința, zice acesta, s-a ridicat pe aripile sale și își urmează elanul într-o direcție cu totul opusă religiunii. Religiunea încătușează mintea și oprește libera dezvoltare a personalității omenești, pe cînd știința, din potrivă, deschide minții perspective grandioase, și cu acestea înmulțește motivele de dezvoltare ale personalității. „Noi nu avem dreptul de a rîndui lucrul cert sub lucrul incert; evidența, sub conștiința semiobscură; rațiunea, sub tradițiune; conștiința de sine, sub conștiința altuia. Decît să condamnăm spiritul omenesc să se plece, la vîrsta sa de maturitate, înaintea idolilor pe care el și i-a cioplit odată, în copilărie, mai bine am primi fără ezitare aceea ce s-a denumit cu mîndrie «ireligiunea viitorului». Această denumire nu ne face spaimă și am primi-o fără greutate, dacă ni s-ar demonstra că ea este tocmai termenul propriu și numele legitim al adevăratei noastre stări sufletești.“ [62]

Autorul acestor rînduri, Ferdinand Buisson, cunoscutul pedagog francez, printr-o subtilă distincțiune între *corpul* și *sufletul* religiunii, găsește mai la vale că această demonstrație nu este încă făcută decît în ceea ce privește corpul, nu însă și sufletul religiunii. Corpul, adică întruparea în instituțiuni, dogme, mituri, ritual etc., constituie partea schimbătoare și trecătoare a religiunii; sufletul religiunii este partea care persistă etern. F. Buisson se oprește la jumătatea drumului. El îngăduie încă religiunii să aibă o parte nepieritoare, parte foarte eterică, ce-i drept, căci în ea se confundă la un loc animismul, buddhaismul, creștinismul, mahometanismul etc., adică toate formele trecute și viitoare ale religiunii ; dar, în sfîrșit, tot mai păstrează un ce care să-i atragă stima noastră. Majoritatea scriitorilor cari aparțin școalei lui Buisson n-au însă această îngăduință. Pentru ei religiunea e condamnată cu desăvîrșire.

Iar de o eventuală înrîurire a ei asupra științii, nici vorbă. Ar fi o lovire adusă prestigiului științii. Știința nu a primit și nu va primi vreodată un ajutor din partea religiunii !

Această părere, sub ambele ei forme, este totuși departe de a corespunde istoriei adevărate a culturii omenești. Această istorie ne dovedește, din contră, că înrîurirea religiunei asupra științii a fost continuă și indispensabilă. Și nu înrîurirea numai a părței aceleia nepieritoare, pe care o distinge F. Buisson, numind-o sufletul religiunei, ci înrîurirea și a părței schimbătoare și trecătoare, adică înrîurirea corpului religiunii. S-ar putea chiar zice că mai ales aceasta din urmă a fost hotărîtoare în dezvoltarea științei, căci ea este singura care a putut aduce o diferențiare de la o epocă la alta. Înrîurirea sufletului religiunei, a acelui suflet care, după definițiunea lui F. Buisson, se reduce la vaga aspirațiune a omului spre divinitate [63] — divinitate care poate fi un idol, un zeu, sau un dumnezeu creștin —, era o înrîurire prea lipsită de elemente diferențiate pentru a fi folositoare științei. Pentru progresul științei se cere o înrîurire pornită dintr-o sferă mai puțin omogenă. Și o asemenea sferă o poate constitui numai corpul religiunei : dogmele, instituțiunile, ritualul etc. Acestea stabilesc o deosebire între trecut și viitor ; acestea introduc motive noi de activitate, dau ritmul încordărei. Aspirațiunea vagă spre divinitate este incapabilă să producă comoțiuni puternice, care să determine schimbări de perspectivă. În ea totul se confundă și se diluează. Ea este starea potrivită sentimentelor de admirațiune și de liniște visătoare. Dogmele, instituțiunile, ritualul etc., corpul religiunei, cu un cuvînt, în el stă mișcarea ; de aci pornesc îndemnurile pentru schimbările sociale. Religiunea, redusă numai la sufletul său — la sufletul în înțelesul dat de Buisson —, ar fi planat prea sus și n-ar fi agitat deloc lumea muritorilor. Ea ar fi fost chiar inutilă alături de știință, artă și morală, cari au avut, ca și dînsa, în toate timpurile, acelaș fond de aspirațiune spre ideal.

---

[62] F. Buisson, *La religion, la morale et la science* (1901), p. 117.
[63] *Op. cit.*, p. 120 și urm.

F. Buisson, de altmintreli, vede el însuși că această concluziune se impune : „Morala, arta și știința, iată substanța însăși a religiunei viitorului. Această religiune nu poate și nici nu vrea, de acum înainte, să aibă o altă substanță. În loc de a perpetua iluziunea ei din copilărie, care o făcea să caute raze de lumină supranaturală pentru a deveni mai învățată ca știința, mai artistică decît arta, și mai morală decît morala ; ea, religiunea viitorului, va ști că valoarea ei nu consistă decît în valoarea pe care i-o vor da știința, arta și morala ; și că față de acestea ea va fi ca un nume colectiv, întocmai cum este și numele de filosofie pentru grupul studiilor psihice.“ [64]

Religiunea, în rezumat, este eliminată cu desăvîrșire, sau adusă la rolul unui concept cu oarecare utilitate didactică....

Pedagogul francez, desigur, exagerează.

2. — Religiunea, judecînd după datele istorice de pînă acum, a avut un rol covîrșitor în dezvoltarea științei ; religiunea creștină, în special, după cum am arătat mai sus. Din acestea se poate deduce că rolul său nu va înceta nici pe viitor. [65]

După ce concepțiunile religiunii creștine zguduiră pînă în temelie cultura antică și deschiseră alte perspective minței omenești, bărbații de știință nu gîndiră deloc să pună în evidență contradicțiunile în care cădeau aceste concepțiuni nouă față de afirmările științei artistotelice. Toată știința veche fu socotită ca o mare rătăcire. Direcțiunea ei fu cu desăvîrșire părăsită. Nimeni nu gîndi să apere aceea ce părea condamnat pentru totdeauna. Și aceasta fu de mare ajutor tocmai științei ; căci numai astfel i se putea făuri ei noi metode și o nouă direcțiune.

În adevăr, curînd după ce dogmele creștine se consolidară și sistematizară, începu o nouă epocă și pentru știință. Cultivatorii ei începură să aleagă din materialul adunat de știința antică aceea ce convenea concepțiunilor creștine. Elementelor bune din acest material li se dete putința să se elibereze de sub vechea direcțiune; ideile să se așeze într-o lumină nouă, mai intensă și mai favorabilă progresului. Tendința antropomorfismului își schimbă caracterul. Ea deveni mai cuprinzătoare. Atributele lui Dumnezeu „tatăl atotștiutorul și atotprevăzătorul“ se substituiră atributelor rațiunii omenești, înaintea căreia se închinaseră filosofii elini. Criteriul adevărului se dislocă, și din noua sa pozițiune împinse la noi cercetări, cu totul nebănuite de știința antică. Natura începu să fie privită din punctul de vedere al fenomenelor sale, al legilor sale. Mișcarea căpătă o realitate, fiindcă în ea se oglindesc mai clar manifestările voinței dumnezeiești. Bărbatul de știință întreabă de aci înainte natura asupra viitorului, fiindcă asupra viitorului erau îndreptate și poruncile nouăi religiuni.

---

[64] *Op. cit.*, p. 127—128.

[65] Din faptul că a avut un rol, cîndva, nu rezultă cu necesitate că îl va avea totdeauna. C.R.M. a exagerat rolul creștinismului spre a demonstra că acesta va continua să împlinească — și în condițiile eflorescenței tehnico-științifice — o funcție morală (n. ed.).

„Să nu socotiți că am venit să stric legea, sau
proorocii : nu am venit să stric, ci să împlinesc.
Că amin zic vouă : pînă ce va trece cerul
și pămîntul, o iotă sau o cirtă nu va trece din lege,
pînă ce vor fi toate.“

Toate se vor întîmpla cum este scris în ceruri. Lumea în care trăiesc muritorii, cu toate patimele și năzuințele ei, nu mai este lumea copie după o altă lume eternă și în veci aceeași, cum învățase un Platon, ci ea este însăși lumea reală, în care toate se leagă ca într-un imens proces de desfășurare spre un scop anumit. Fiecare moment al acestui proces își are realitatea sa, înțelesul său. Legile acestei lumi sunt legile lui Dumnezeu.

Și bărbații de știință încep să iscodească legile cari s-ar împăca cu atributele divinității. Din această străduință se produseră cîteva postulate conducătoare. Legile naturii urmară să fie simple; să fie armonice ca și dumnezeirea. Și nu numai legile naturii moarte, ci și legile naturii organice. Societatea oamenilor, precum și gruparea atomelor materiale, trebuiră să urmeze după niște legi universale și necesare, căci numai astfel se realizează în ele planul admis de divinitate. Ce nu corespunde postulatelor fixate în armonie cu atributele divinității se înlătură ca neprobabil, ca eronat. Astfel știința nouă găsește în concepțiunea divinității creștine trăirea postulatelor sale conducătoare.

Acest serviciu, pe care creștinismul l-a adus altădată științei, se uită astăzi foarte ușor. Știința de astăzi, dimpreună cu înlăturarea acelor postulate conducătoare, înlătură și orice titlu de recunoștință în favoarea creștinismului. Omului de știință de astăzi îi se pare că rolul acelor postulate n-a fost tocmai important și că activitatea științifică s-ar fi susținut și fără ele. În această privință însă dînsul se înșală : postulatele au avut un rol foarte însemnat; fără ele nu s-ar fi putut ajunge la metodele experimentale moderne. Ele au fost schela care pune pe zidar în pozițiune să zidească la înălțime. Fără postulatele simplicității și armoniei legilor naturei, în primul rînd, nu s-ar fi putut ajunge la presupunerea că între legile naturei și raporturile matematice există o analogie; iar fără această presupunere, nici plămădirea științei moderne n-ar fi fost cu putință. Știința modernă își datorează metodele și avîntul său, înainte de toate, uzului ce s-a făcut de raporturile matematice. Introducerea metodelor experimentale n-a urmat decît cerută fiind de aplicaţiunea matematicei. Raportul matematic constituia ipoteza pe care omul de ştiinţă avea să o verifice în lumea experimentală. Dar la presupunerea că raportul matematic poate constitui o ipoteză valabilă, cum s-ar fi putut ajunge oare, dacă imagina naturei nu ar fi fost mai înainte simplificată şi armonizată prin ajutorul postulatelor sugerate de atributele divinităţii?

Aceea ce omul de ştiinţă uită astăzi, se găseşte în istorie consemnat în chipul cel mai cert. Scrierile ştiinţifice din secolul [al] XV[-lea], [al] XVI[-lea] şi al XVII[-lea], adică din perioada de formare a ştiinţei moderne, certifică pînă la evidenţă însemnătatea influenţei venite din partea creştinismului. În special sunt foarte convingătoare în această privinţă scrierile matematicianilor din secolul [al] XV[-lea] şi [al] XVI[-lea], acelea cari deschid èra ştiinţei moderne.

Majoritatea acestor matematiciani se luptă cu dificultatea de a lărgi cîmpul de aplicaţiune al măsurătoarei exacte. Gîndul acestor matematiciani era încă departe de a bănui că va veni timpul odată în care, prin ajutorul simboalelor matematice, se va putea exprima mare parte din varietatea fenomenelor naturii; el nu bănuia decît că matematica avea înaintea ei o epocă de înflorire, în care se vor inventa simboale nouă, peste cele cunoscute de ştiinţa antică. Matematica antică fusese mărginită la numerile întregi şi raţionale, al căror cîmp de aplicaţiune era, negreşit, foarte restrîns. Matematicianii evului mediu, prin ajutorul împrumuturilor făcute de la indieni şi arabi, ale căror cunoştinţe matematice depăşeau pe acelea ale elinilor, izbutiră treptat să lărgească vechiul concept al numărului prin complectarea lui cu numerile fracţionare şi iraţionale. De aci un pas încă, şi ideea că simbolul matematic poate prinde intuiţiunea continuităţii şi a mişcării fenomenelor nu mai era departe. Odată aceste intuiţiuni prinse şi redate prin simboale numerice, cîmpul de aplicaţiune al matematicei cîştiga o extensiune enormă. Matematicianii îşi vedeau speculaţiunile lor abstracte confirmate în lumea experimentală. Dar pasul decisiv, acela de a considera matematica ca o ştiinţă superioară, care să serve drept normă pentru celelalte cunoştinţe, aceasta nu putea să rezulte din conţinutul însăşi al matematicei de pînă atunci, ori cu cît entuziazm ar fi fost el pus în evidenţă. Acest conţinut era prea sărac pentru a susţine o asemenea convingere. Pe autoritatea matematicianilor, de asişderea, nu se putea încerca pasul. Această autoritate fusese ridicată, ce-i drept, foarte mult prin scrierile şcoalei lui Platon; dar nu atît de mult ca să dea matematicei un rol aşa de important. Fără un sprijin din afară, aristotelismul nu ar fi cedat drepturile sale de superioritate cîştigate în urma atîtor veacuri de răspîndire. Trebuia sprijinul unei autorităţi străine de ştiinţa însăşi: sprijinul unei autorităţi nediscutate şi superioare atît lui Platon, cît şi lui Aristotel.

Acest sprijin veni din partea credinţei pe care o avea creştinismul în perfecţiunea ştiinţei lui Dumnezeu. Dumnezeu „atotştiutorul" şi „prevăzătorul" nu cugeta în imagini sensibile, căci atunci s-ar fi scoborît pînă în a se asemăna omului; ştiinţa lui trebuia să fie dezbrăcată de ceea ce ar fi putut reaminti materia. Ştiinţa lui Dumnezeu nu se putea concepe decît ca asemănată matematicei: ştiinţă pur ideală şi dezbrăcată de orişice însuşire subiectivă. Susţinuţi de această credinţă, matematicianii cîştigară pasul dorit. Matematica deveni ştiinţa normativă pentru toate celelalte științe, căci în conceptele matematice se resfrîng, după credința creștină, razele luminei divine în chipul cel mai curat. Orișice om de știință trebuie să ia ca model matematica.

Așa se ridicară la mare cinste cercetările matematice. Pe lîngă matematicianii specialiști cari o cultivau cu entuziasm, toți voiră să facă matematică: filologi, teologi, artiști, pînă și medicii și comercianții. Titlurile scrierilor matematice, mai cu seamă acelea asupra proporțiunilor, cari sunt premergătoare geometriei analitice de mai tîrziu, trădează misticismul conținutului. Paciulo și Finaeus scriu tratate asupra proporțiunilor *divine;* Albertus de Saxonia amestecă în sfera cercetărilor de matematică preocupațiuni de teologie și astrologie; Nicolaus Cusanus, bazat pe metoda coincidențelor, pe care o găsește în matematică, pretinde a fi în stăpînirea adevăratei științe universale etc. Matematicianii dau tonul și direcțiunea științei ce se pregătește.[66]

Un ecou apropiat al acestui imn de admirațiune pentru matematică îl găsim în scrierile lui Galileo Galilei. Iată ce zicea acesta în *Dialogo supra i due massimi sistemi:* „Cuvîntul de înțelegere omenească poate fi întrebuințat în două moduri, și anume: în înțelesul de cunoștință intensivă, și în înțelesul de cunoștință extensivă. Ca extensivă, adică judecată după mulțimea lucrurilor ce se pot cunoaște, lucruri cari pot fi infinit de multe, înțelegerea omenească nu însemnează aproape nimic, chiar dacă ea ar cuprinde mii de lucruri; căci miile sunt nimica în comparație cu infinitatea. Ca intensivă însă, adică judecată după perfecțiunea cu care ea ne dă adevărul izolat, înțelegerea omenească, socot eu, este în măsură să pătrundă la adevăruri așa de perfecte și să fie așa de sigură de ele, cum nu se mai poate altfel în natură. Aci, la înțelegerea intensivă, aparțin cunoștințele de matematică pură, și anume, cele de geometrie și aritmetică. Desigur, spiritul lui Dumnezeu cuprinde cu mult mai multe cunoștințe matematice decît spiritul omului, el le cuprinde pe toate absolut. Dar și înțelegerea omenească, în atît cît cuprinde ea din cunoștințele matematice, se asemănă, după părerea mea, cu însăși înțelegerea spiritului lui Dumnezeu; căci și înțelegerea omenească pătrunde pînă la cunoștința necesității adevărului matematic, și un mai înalt grad de existență nici nu există."

Apoi, mai departe: „Ca să mă exprim mai bine, declar dar că adevărul, a cărui cunoștință o mijlocește demonstrațiunea matematică, același este cu adevărul pe care îl cunoaște și înțelepciunea dumnezeiască; cu deosebirea numai, pe care mă și grăbesc să o acord, că felul în care cunoaște Dumnezeu infinitul număr de adevăruri, este cu mult superior felului în care cunoaște omul. Noi, oamenii, procedăm pas cu pas, de la o concluziune la alta, pe cînd Dumnezeu cunoaște totul prin simplă intuițiune. Astfel, noi, s. ex., ca să ajungem la cunoștința cîtorva proprietăți ale cercului, cari sunt în număr infinit de multe, stabilim mai întîi definiția uneia, a celei mai simple, și apoi procedăm treptat, din argumentațiune în argumentațiune, la stabilirea unei a doua, unei a treia, unei a patra, și așa mai departe. Dumnezeu însă pătrunde dintr-odată, fără să aibă nevoie de argumentări făcute pas cu pas, toate proprietățile cîte le are cercul, prin simpla intuițiune... Cu toată această deosebire, eu nu desprețuiesc deloc înțelegerea omenească... Din potrivă, cu cît privesc mai atent la cîte cunoștințe a dobîndit omul, cu atît mă conving că spiritul acestuia este o operă a lui Dumnezeu, și încă o operă dintre cele mai perfecte.“ [67]

---

[66] Comp. Moritz Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik,* II, Cap. 48 și urm.; Rădulescu-Motru, *Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität,* p. 7 și urm. (În *Wundt's Philosophische Studien,* 1893—1894).

Un ecou mai îndepărtat al aceluiaș imn de admirațiune îl găsim pînă în scrierile lui Newton. [68]

3. — Dar ne grăbim să intrăm în miezul cestiunii și să răspundem la întrebarea pe care, probabil, o au pe buze mulți dintre cititorii cari ne-au urmărit pînă aci.

Foarte bine, ni se va zice, admitem că pentru a se desface de tendința antropomorfică, care stăpînea cultura antică, știința a avut nevoie de sprijinul creștinismului, căci fără o comoțiune puternică religioasă nu s-ar fi putut schimba perspectiva judecății omenești; dar, odată acest sprijin dat, legătura între știință și religiune încetează. Fiecare își urmărește drumul său aparte. Religiunea de astăzi, și în special cea creștină, rămîne tot antropomorfică, deși într-un înțeles mai înalt decît era religiunea popoarelor primitive; pe cînd știința, din potrivă, eliberîndu-se treptat de sub antropomorfism, reprezintă tocmai tendința opusă.

Nu e om cult din ziua de astăzi care să nu facă această deosebire dintre ele. Religiunea răspunde la cerințele sufletești ale omului, și, ca atare, pune semnificația personalității omenești mai presus de orice; pe cînd știința răspunde la cerințele adevărului obiectiv, și, ca atare, nu este angajată să dea personalității omenești o importanță mai mare decît o au și celelalte lucruri ale naturei. Cum se poate vorbi atunci de o influență între ele? Religiunea nu poate influența știința decît în rău, adică numai pentru a o face să devieze de la drumul său natural, sau a o face să se reîntoarcă la vechiul său stadiu de antropomorfism, asupra căruia cu toții suntem de acord că trebuie condamnat. Idealul fiecărei religiuni consistă în adoptarea din partea prozeliților săi a unui tip de viață realizat într-o persoană sublimă, cum este aceea a lui Christ pentru creștini, bunioară; pe cînd idealul științei este, înainte de toate, impersonal; în el se resfrînge determinismul obiectiv al universului. Cum poate fi dar vorba de o legătură între religiune și știință, și încă, mai ales, cum poate fi vorba de o influență folositoare din partea religiunii asupra științei?

Care este răspunsul nostru la aceste obiecțiuni?

Mai întîi vom începe printr-o constatare. Caracterizarea dată mai sus științei, și care se bucură de o mare trecere în judecata publicului, nu este recunoscută astăzi de către toți oamenii de știință. În timpul din urmă, vocile celor cari susțin că știința este și ea legată de cerințele sufletești ale omului sunt în creștere. Acei cari susțin, din contră, și fără rezervă, teoria deosebirii fundamentale între știință și religie și cari fac din știință o disciplină intransigentă pentru tot ce reamintește cerințele personalității omenești, sunt astăzi numai o parte din lumea oamenilor de știință și o parte care, după toate probabilitățile, tinde să se micșoreze. Importanța lor era mai mare cu un secol, două, în urmă. Sub numele de filosofi materialiști și fiziciani mecaniciști, ei au stăpînit altădată opinia publică europeană și au vorbit în numele științei în mod exclusiv. Astăzi însă, importanța lor a scăzut mult; și nu e departe timpul cînd are să scadă și mai mult. Filosofii și fizicianii contimporani se depărtează din ce în ce mai mult de teoria materialismului și mecanicismului de odinioară. Publicul cel mare, dacă nu a prins încă în conștiința sa începutul acestei transformări ce se pregătește în înțelesul științei, acesta nu împiedică deloc ca mersul acestei transformări să se urmeze. De altfel, mai totdeauna publicului îi plac transformările deja împlinite. Cînd filosofii materialiști și mecaniști nu vor mai avea nici-un partizan în cercul oamenilor specialiști, atunci, probabil, și numai atunci, favoarea publicului se va întoarce de la dînșii. Pînă în momentul din urmă, concepțiunile materialiste și mecaniste trăiesc în judecata publicului în virtutea legii inerției. Dar să intrăm în discuție, fără a ține seama de constatarea aceasta de fapt.

---

[67] Galileo Galilei, *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolomäische und das kopernikanische* (trad. E. Strauss), p. 108—110.

[68] Isaac Newton, *Opticae*, Lib. III, Quaestio XXVII—XXXI.

După concepțiunile materialiste și mecaniste, știința se desparte, în adevăr, de toate celelalte manifestațiuni ale culturii omenești prin caracterul său de o absolută impersonalitate. Pe cînd toate celelalte manifestațiuni păstrează caracterul unor opere omenești, și, ca atare, se pot explica din utilitatea lor pentru un anumit moment istoric, știința singură apare ca desprinsă de orișice determinare de natură istorică. Știința planează deasupra contigenții istorice. Ea este aceeaș pentru toate timpurile și pentru toate locurile. Rezultatele ei privesc universul întreg, fără o deosebită preferință pentru personalitatea omului. Ea cuprinde adevărul, așa cum acesta este în sine, indiferent de mintea care îl percepe; relativitatea omenească nu o atinge cîtuși de puțin. Dinlăuntrul ei s-a eliminat tot ce poate fi în legătură cu subiectivitatea omenească. Din această cauză dezvoltarea ei își are asigurată o cale cu desăvîrșire aparte și independentă. Formele culturii se pot schimba, dimpreună cu bazele vieții sociale, știința însă rămîne neschimbată; ea trece din o formă de cultură în alta, fără să se resimtă de schimbările istorice produse.

Iar pentru a ne întări convingerea că acesta este adevăratul caracter al științei, concepțiunile materialiste și mecaniste ne dau în acelaș timp următoarele teorii asupra universului și în special asupra omului.

Universul întreg, corpul și sufletul omenesc dimpreună, este un produs al materiei, și materia este neinfluențabilă de spiritul omenesc. Materia se poate descompune în atomi, sau părticele elementare, identice, ca natură, între dînsele. Mișcarea acestor atomi, sau părticele, este cauza primordială a tuturor fenomenelor din univers. Toate schimbările pe cari le percepem noi, cu simțurile noastre, se pot reduce în definitiv la mișcarea atomilor sau a părticelelor materiale. Materia este ultimul substrat al naturii, și legile mecanice ale mișcării atomilor sunt prototipul tuturor legilor cari guvernează fenomenele naturii. Cunoscînd legile mecanice, cunoaștem legile fundamentale ale universului, la cari toate celelalte legi trebuiesc odată să fie reduse. Cunoscînd substratul materiei, cunoaștem substanța firei însăși, a universului din afară de noi, precum și a lumei dinlăuntrul sufletului nostru. Materia și legile de mișcare ale părticelelor ei constituiesc obiectul principal al științei adevărate. Cum însă materia și legile mecanice ale acesteia nu pot fi influențate de subiectivitatea omului și nu se pot schimba după cerințele acestei subiectivități, nici știința nu poate fi influențată și nu se poate schimba. Întocmai ca materia, care îi servește de obiect, știința este desprinsă de aceea ce constituie personalitatea omenească, ea nu are deci nici o legătură cu cerințele religioase și, în genere, cu nici o manifestare a culturii în care trăiește această personalitate; știința planează, fără atingere, deasupra personalității omenești.

Concluzia aceasta apare, la prima vedere, cum nu se poate mai clară și mai bine fundată. Ea derivă din premise pretinse sigure, și anume: Premisa întîi — materia și mișcarea, care formează obiectul științei, sunt eterne și strict determinate de cauzalitatea mecanică; ele apar în lumea noastră experimentală așa cum lanțul acestei cauzalități le condiționează să fie. O influență externă asupra lor n-are loc, din nici o parte. Celui care ar afirma o asemenea influență, i se poate răspunde cu cuvintele cu cari Laplace a răspuns lui Napoleon I, cînd acesta l-a întrebat dacă în scrierea sa, *Traité de mécanique céleste,* a lăsat vreun loc și pentru Dumnezeu. Laplace răspunse atunci: „N-am avut nevoie, sire, de o asemenea ipoteză!“. Așa poate zice orișice om de știință care admite că totul se reduce, în ultimă analiză, la atomi materiali și mișcare. Nu este nevoie de vreo cauză externă, în afară de acele cari rezultă din distribuirea materiei. Apoi, a doua premisă e tot așa de sigură: Știința este ținută să se mărginească la obiectul său și să fie oglinda fidelă a acestuia. Un obiect cu desăvîrșire independent de subiectivitatea omenească, guvernat de legi externe și strict mecanice nu poate fi bine cunoscut decît prin mijlocirea unei științe cu caracterul de necesitate și universalitate, pentru toate timpurile și pentru toate locurile. Altmintreli, știința n-ar mai fi oglinda fidelă a obiectului ce este să fie cunoscut. Și acum concluzia de mai sus se impune: între știință și personalitatea omenească nu poate fi nici-o legătură. Chiar dacă știința s-ar ocupa cu studiul personalității omenești însăși, și totuși ea n-ar ieși din această normă. Personalitatea omului, ca să formeze obiectul științei, trebuie să se reducă și ea mai întîi la materie și mișcare, și odată redusă la aceste două elemente, pierde orișice caracter de subiectivitate. Știința asupra ei devine atunci tot așa de obiectivă ca și știința asupra materiei.

Așa raționează filosoful materialist sau mecanicist; adică omul de știință care socotește că se pot explica toate fenomenele naturii prin proprietățile materiei și legile mișcării mecanice.

De unde provine greșala acestui raționament, dacă greșală este. Ea nu poate proveni decît din neexactitatea uneia sau a ambelor premise, deducțiunea, ea însăși, fiind făcută după toate regulile logicei formale.

În adevăr, neexacte sunt ambele premise, atît afirmarea că totul se reduce la materie și mișcare, cît și afirmarea că știința este o oglindă fidelă a obiectului real cu care ea se ocupă. Să le arătăm pe scurt pe una și pe alta.[69]

Neexactitatea primei premise a fost pusă în discuție de mult de către filosofii spiritualiști. Aceștia au susținut, în toate timpurile, că materia nu constituie substanța fundamentală și unică a realității. Materia este „o posibilitate“, „o aparență“, „o față a realității“ numai, și nu întreaga realitate. Dar filosofii spiritualiști după vremuri nu se mulțumeau cu simpla arătare a neexactității pe care o comiteau materialiștii prin afirmarea lor, ci ei aveau pretențiunea să restabilească adevărul asupra substanței reale, punînd substanța spirituală în locul celei materiale și legile sufletești în locul celor mecanice. Această pretențiune a lor, bazată și dînsa pe o neexactitate, prelungea prestigiul teoriei materialiste. Între două neexactități, omul de știință, în loc de a renunța la amîndouă, prefera pe cea mai puțin neexactă în aparență, și astfel adeseori prefera neexactitatea materialistă. Numai de la jumătatea secolului al XIX-lea înainte începe să-și pericliteze prestigiul său teoria materialistă. La sfîrșitul secolului al XIX-lea acest prestigiu nu mai exista. Astăzi folosofia materialistă și mecanicistă este în continuă descreștere în ceea ce privește numărul adepților.[70] Dar această descreștere nu este provenită din cauza victoriei repurtate de filosofia spiritualistă, care i-ar fi ocupînd locul. Nimicirea materialismului provine din răspîndirea pe care o cîștigă din ce în ce mai mult o nouă teorie asupra universului, și anume teoria *energetică*. După această teorie, ultima substanță a realității consistă nu în materie și mișcare, ci în energie. Materia și mișcarea sunt numai niște forme ale energiei. Legile transformării energiei sunt legile fundamentale ale universului. Materia cunoscută nouă este numai un moment în procesul acestei transformări. Energia este singura, adevărata realitate de care are știința să se ocupe. Concepțiunea materialistă, sau mecanicistă, este o concepțiune recunoscută ca exagerată și deci neexactă. Prestigiul său în trecut se reazimă pe prestigiul pe care l-a avut știința mecanicei. Această știință a fost, la începutul erei moderne, cea dintîi constituită; pe baza ei, apoi, s-a ridicat concepțiunea filosofică după care totul în natură se explică prin legile mișcării. Faptul că legile mecanice au fost descoperite mai întîi, a atras după sine presupunerea greșită că legile mecanice sunt și fundamentale pentru explicarea universului. „Părerea că mecanica trebuie considerată ca bază pentru toate celelalte ramuri ale fizicei și că toate fenomenele fizice trebuiesc explicate prin mecanică este, după noi, o prejudecată. Aceea ce a precedat istoricește nu trebuie să devină totdeauna o bază pentru înțelegerea a tot ce vine în urmă. În măsura în care se cunosc mai multe fapte nouă, pot să fie introduse și principii nouă. Astăzi nimeni nu poate ști cari din fenomenele fizice sunt mai fundamentale. Poate că fenomenele mecanice sunt tocmai cele mai superficiale; poate că toate sunt egal de fundamentale. Chiar și în mecanică, noi nu considerăm prima lege descoperită, legea pîrghiei, ca fiind o lege fundamentală pentru toate celelalte.

---

[69] Cu privire la critica adusă de C.R.M. materialismului, vezi studiul introductiv (n.ed.).

---

[70] Ideea lui C.R.M. — după care numărul fizicienilor și filosofilor materialiști este într-o scădere continuă și va continua să scadă — era în contradicție cu realitatea din cele două domenii. În cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în secolul al XX-lea, materialismul a cunoscut o dezvoltare fără precedent. Forma însăși a materialismului s-a schimbat prin apariția și răspîndirea materialismului dialectic și istoric. Istoria filosofiei și științei din România infirmă, la rîndul ei, aprecierea lui C.R.M. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, materialismul a fost dezvoltat de V. Conta, Constantin Dimitrescu-Iași, de reprezentanții gîndirii marxiste : Constantin Dobrogeanu-Gherea, Ștefan Stîncă, Ionescu Raicu-Rion, Ion și Sofia Nădejde. Reprezentanți ai materialismului au fost chiar unii dintre elevii lui Titu Maiorescu, P. P. Negulescu constituind un exemplu pilduitor în acest sens. Aceeași a fost situația și în domeniul științelor exacte, numeroși savanți (V. Babeș, D. Voinov, Em. Racoviță etc.) situîndu-se pe pozițiile filosofiei materialiste. Știința zilelor noastre — fizica, chimia, biologia, matematica etc. — demonstrează, de asemenea, că unii din cei mai de seamă reprezentanți ai ei s-au situat pe pozițiile filosofiei materialist-dialectice (n.ed.).

Concepțiunea mecanicistă ne apare nouă ca o concepțiune explicabilă istoricește: scuzabilă chiar, pînă la un punct; pentru timpul său, utilă; dar, în definitiv însă, ca o ipoteză cu totul artificială.«[71]

Astfel se exprimă cea mai recunoscută autoritate științifică în materie de istorie a științei mecanice.[72]

Înlocuindu-se însă legile mecanice ale părticelelor de materie cu legile de transformare ale energiei, concepțiunea mecanicistă cu concepțiunea energetică, nu ajungem însă la acelaș rezultat în ceea ce privește cestiunea ce ne preocupă? Legile energiei nu sunt și ele legi necesare și universale, și, ca atare, în nici-o legătură cu cerințele personalității omenești?

Această nouă întrebare, care ne introduce în inima filosofiei științifice contimporane, o rezervăm pentru mai tîrziu. Deocamdată ne mărginim la constatarea neexactității concepțiunii, așa cum am găsit-o formulată de filosofia materialistă, și trecem la o doua premisă enunțată mai sus. Știința este ea o copie fidelă a obiectului cu care se ocupă?

Aceeași neexactitate o constatăm și aci. Știința este departe de a fi o copie fidelă după obiectul studiat. Acesta este un adevăr recunoscut astăzi aproape de unanimitatea oamenilor de știință. Meritul de a-l fi pus în evidență revine în primul rînd filosofului Kant.

Știința cea veche, precum și știința din apusul Europei pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, au trecut pe lîngă problema raportului dintre știință și obiect, fără a-i da o deosebită atențiune. Se părea că problema nu prezintă o soluțiune alta decît aceea împărtășită de credința naivă a omului de bun-simț. Obiectul, după credința acestuia, se răsfrînge în conștiința omenească prin mijlocirea simțurilor, și aci, pe baza imaginii obiectului, copia fidelă a realității, se constituie cunoștința despre obiect. Între obiect și cunoștință există un raport direct de echivalență, cea din urmă fiind traducerea celui dintîi. Simțurile, negreșit, pot să înșele cîteodată; această bănuială au avut-o de mult oamenii de știință; prin urmare, nu toate cunoștințele pot fi adequate obiectelor lor externe; dar acele obiecte cari reușesc să înconjure nesiguranța simțurilor și pătrund în conștiință pe cale directă, prin revelațiune, bunăoară, sau prin rațiune, acelea sunt însoțite totdeauna și de o cunoștință exactă. Afirmările asupra acestor obiecte sunt tot atît de evidente ca și obiectele însăși. Așa de evidente încît se poate deduce existența acestora din urmă, adică a obiectelor din afară, din existența celor dintîi. Așa în celebrele argumentațiuni ontologice ale filosofiei medievale și ale filosofiei din secolul al XVIII-lea. În acestea se deducea existența unei substanțe reale din evidența unei cunoștințe sau unei idei pe care o concepea rațiunea. „Prin substanță, zice Spinoza, înțeleg aceea ce se poate înțelege de sine, adică aceea ce se poate înțelege din conceptul său, fără a fi nevoie de ajutorul unui concept străin“.[73] Tot ce se înțelege clar și de sine, trebuie să și existe; căci de unde existența conceptului, dacă nu din existența obiectului?

---

[71] E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, p. 467.

[72] Comp. A. Rey, *La théorie de la Physique chez les physiciens contemporains*, p. 78 și urm.

Această problemă a raportului dintre obiect și cunoștință nu fu cu destoinicie supusă discuțiunii decît deodată cu aparițiunea nemuritoarei scrieri a lui Im. Kant, *Kritik de reinen Vernunft,* din 1781. De la această dată începe o nouă epocă în istoria filosofiei și în special în istoria problemei ce ne preocupă.

Intenția noastră nu este să dăm rezumatul întregii filosofii a lui Kant, deși aproape întreaga această filosofie se referă la problema ce urmărim. Ne mulțumim a rezuma părțile sale mai puțin controversate, afirmările trecute în domeniul adevărurilor împărtășite de majoritatea oamenilor de știință din timpul nostru.

Kant, prin critica ce întreprinde asupra funcțiunilor intelectului, ajunge să răstoarne raportul stabilit mai sus, dintre obiect și cunoștință. În loc de a considera cunoștința ca o copie a obiectului, el consideră obiectul ca depinzînd de condițiunile cunoștinții. Formele și funcțiunile cunoștinții impun obiectului modul său de aparițiune. Obiectul ne apare ca existînd în timp și în spațiu, nu datorită existenței sale dintr-un timp sau spațiu real, ci fiindcă timpul și spațiul sunt intuițiunile *a priori* ale perceperii noastre omenești. Fără aceste intuițiuni nici-o imagină nu se poate forma în conștiința noastră. Obiectul apare, de asemenea, ca o unitate împrejurul căreia se grupează atributele sau proprietățile sale, și pe baza unei asemenea unități noi procedăm la stabilirea diferitelor judecăți asupra obiectului. Dar, iarăși, această unitate nu e datorită obiectului însuși, ci intelectului nostru, care apercepe impresiunile externe numai subsumîndu-le unității sale funcționale. Fără intuițiunile, înnăscute, de timp și de spațiu, n-ar fi posibilă imagina intuitivă a obiectului. Fără unitatea de aperceptiune, n-ar fi posibilă constituirea experienței externe, cu legătura dintre obiecte și însușirile sale. Intuițiunile *a priori* ne face posibilă imagina obiectului presupus în afară de noi; unitatea aperceptiunii și conceptele cari decurg din această unitate ne fac posibilă, apoi, judecata asupra obiectului. Obiectul există așa cum ni-l prezintă condițiunile *a priori* ale intelectului nostru, căci imagina lui externă este produsul acestor condițiuni; cu alte sau cu mai numeroase intuițiuni *a priori,* sau cu o funcțiune aperceptivă neunificată, imagina obiectului extern ar deveni alta. Nu intelectul este oglinda în care se răsfrînge fără modificare impresiile lumii externe, și știința, prin consecință, nu e o însumare a acestor impresiuni resfrînte; ci lumea externă este oglinda în care ne zărim noi chipul de organizare a intelectului nostru, resfrîngîndu-se în afară, iar știința, o elaborare impusă de condițiunile *a priori* ale aceluiaș intelect. Este dar tocmai contrariul de ceea ce susținuseră filosofii antici și filosofii pînă în secolul al XVIII-lea. De-aceea, cu drept cuvînt, consideră Kant filosofia sa ca o revoluțiune în domeniul cunoștinții. El o și compară cu revoluțiunea pe care, cu trei secole înainte, o produsese Copernicus în domeniul astronomiei. În loc de a pleca de la obiect pentru a explica organizarea datelor conștiinții noastre în experiență și știință, el pleacă, invers, de la organizarea conștiinții pentru a explica aparițiunea obiectului. Și Kant analizează pe larg organizarea acestei conștiințe, din care decurge apoi modalitatea experienții și, în consecință, principiile fundamentale ale științei. El enumeră astfel diferitele genuri de judecată cari se subsumează unității de apercepțiune și după felul cărora se clasifică afirmațiunile omenești : judecățile de cantitate, de calitate, de relațiune și de modalitate. Pe baza acestei analize, el alege, în domeniul științei, aceea ce este necesar și universal, adică aceea ce se leagă cu necesitate și universalitate de condițiunile *a priori* ale conștiinței omenești și aceea ce este contingent și supus controlului experienței. Rezultatul acestei alegeri este o reconfirmare în parte a teoriilor pe cari oamenii de știință le stabiliseră înainte de dînsul. Kant ajunge la rezultatul că matematica și științele naturale pure (adică tocmai mecanica) sunt științele cari ne dau cunoștinți universale și necesare, în deosebire de celelalte științe, cari ne dau cunoștințe aproximative, supuse adică la verificarea experenței viitoare.

---

[73] B. Spinoza, *Die Ethik* (trad. I. Stern), I, 3.

Acest rezultat pare, la prima înfățișare, că micșorează importanța revoluțiunii pe care gîndise Kant că o produce în filosofie. Dar această bănuială nu se susține decît înaintea unui examen superficial. Importanța filosofiei kantiniene nu stă în rezultatele sale privitoare la clasificarea științelor, ci în punctul de vedere nou pe care ea îl introduce în judecarea raportului dintre obiect și cunoștință. Deși Kant ajunge la acelaș rezultat, în ceea ce privește clasificarea matematicei și mecanicei, ca și majoritatea filosofilor materialiști și mecaniști dinainte de dînsul, totuși, între modul cum el ajunge la acest rezultat și cum au ajuns ceilalți, și mai ales între caracterizarea pe care el o dă matematicei și mecanicei, în deosebire de celelalte științe, și între caracterizarea pe care o dăduseră acelorași științe filosofii dinaintea lui, este o diferență profundă. Caracterizarea lui Kant, deși îmbracă adeseori aceleași cuvinte, este susținută pe o metodă cu totul diferită de metoda filosofiei anterioare. Kant izbutește să distingă și să pună în valoare aceea ce fusese trecut cu vederea și considerat ca fără importanță de toți predecesorii săi, anume : elementele subiective și ideale cari intră în formarea cunoștințelor. Aceste elemente, departe de a constitui partea secundară și gata să dispară cu progresul cunoștințelor, constituie, dimpotrivă, după dînsul, partea esențială, aceea care împrumută cunoștințelor caracterul lor de necesitate și universalitate. Astfel, matematica și mecanica pură, dacă ne dau cunoștințele cele mai sigure, aceasta nu se datorează faptului că ele sunt copia cea mai fidelă a mișcării sau proprietăților materiei, ci fiindcă ele au la baza lor și se restrîng aproape exclusiv la studiul formelor *a priori* împrumutate intelectului. Kant, dacă reconfirmă rezultatele filosofiei materialiste și mecaniciste în privința unor ramuri ale cunoștinții, aceasta o face dar pe baza unei metode cu totul opuse metodei care servise filosofilor de mai înainte.

În definitiv, referindu-se la cestiunea pe care o discutăm noi, filosofia lui Kant înseamnă un pas hotărîtor înspre soluțiunea pe care am găsit-o de la început în conformitate cu faptele istorice. Știința, după Kant, este condiționată de logica funcțiunilor noastre intelectuale. Logica funcțiunilor intelectuale este însă condiționată, la rîndul ei, de logica personalității omenești, intelectul fiind numai un instrument de orientare pentru personalitate.

Dar această din urmă consecință nu o trage încă filosofia lui Kant. Kant se mulțumește a pune în evidență condițiunile formale ale intelectului și nu se preocupă de legătura dintre intelect și întreaga noastră personalitate omenească. Despre această legătură sunt numai indicațiuni în filosofia sa, dar nu o teorie hotărîtă. Aceste indicațiuni sunt de altmintreli foarte prețioase ; și ele au servit continuatorilor săi pentru a ajunge la o teorie mai completă. Între aceste indicațiuni, cea mai sugestivă este aceea ce derivă din teoria sa despre *„Ding an sich“*, „lucrul în sine“, pe care am trecut-o cu vederea mai sus.

„Lucrul în sine“, în filosofia lui Kant, are, de ordinar, rolul de concept limitativ. „Lucrul în sine“ este aceea ce ar putea să fie un lucru al naturei, netrecut prin prisma subiectivității noastre, prin urmare un lucru care nu intră în cadrul experienței organizate și cunoscute nouă. Lumea numenelor sau a „lucrurilor în sine“, întocmai ca lumea ideilor lui Platon, este lumea pe care noi o postulăm pe baza raționamentului, fără putință de a cunoaște mai de aproape în ce constă și cum se determină. Ea este mai mult o concepțiune negativă, formată în opunere cu lumea experienței noastre cunoscute. Ea trebuie să existe, zice Kant, fiindcă altfel am cădea în rătăcirea unui subiectivism exagerat.

Dar acelaș „lucru în sine“ are, la Kant, cîteodată și un înțeles pozitiv; și anume, atunci cînd el se referă la voința omenească. Fiecare individ, ca subiect al unei voințe libere, se comportă în activitatea sa morală ca un „lucru în sine“ ; adică, faptele lui se determină prin cauzalitatea voinței însăși, neconstrînse, sau libere. Ca subiect al faptelor din experiența obișnuită — experiență care constituie obiectul științelor naturale și experimentale în genere —, individul omenesc urmează stricta determinare a cauzalității mecanice ; ca subiect al faptelor sale morale însă, individul omenesc este liber de sub lanțul acestei cauzalități, este un fel de numen într-o lume de libertate.

Această teorie asupra lumei „numenelor“ sau a „lucrurilor în sine“ a fost pricina multor rătăciri la continuatorii lui Kant ; dar, în acelaș timp, ea a fost și o indicațiune prețioasă pentru pornirea unor cercetări roditoare în filosofie. În special în această lume a „numenelor“, unde era loc pentru toate ipotezele, a încolțit și s-au dezvoltat mai tîrziu teoriile contimporane asupra personalității omenești. Vagul concepțiunii kantiene a fost o ademenire care a sustras multe inteligențe de la ocupațiuni folositoare — mai ales poporul german a plătit scump asimilarea acestei concepțiuni ; dar, în schimb, din îndemnul ei s-au produs cele mai originale vederi ale filosofiei contemporane. Din transformările și precizarea acestei concepțiuni vagi au ieșit rînd pe rînd morala lui Fichte, panlogismul hegelian și lumea ca voință a lui Schopenhauer, pentru a nu pomeni decît pe cele principale și izvorîte direct. Apoi, din morala lui Fichte, filosofia personalismului intransigent de astăzi ; din panlogismul lui Hegel, cercetările sociale în toate direcțiunile ; din filosofia lui Schopenhauer, o renovare a științei sufletului, prin punerea în valoare a voinței față de intelect. Teoria numenului a fost ca o poartă ce se deschidea spre o lume de tentațiune. Și mulți au fost tentați spre această lume. Dacă mulți au fost înșelați de ea, au fost însă cîțiva care au știut să risipească vagul, să vadă clar, și să ne informeze și pe noi, contimporanii, asupra drumului pe care trebuie dusă mai departe filosofia marelui Kant.

4. — Nu e locul aci de a vorbi de toate rătăcirile pe care le-a provocat filosofia lui Kant, căci aceasta ne-ar aduce să rezumăm întreaga istorie a filosofiei din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Asupra uneia însă, care ne este utilă s-o cunoaștem pentru înlesnirea studiului nostru, vom insista în cîteva cuvinte chiar aci. Rătăcirea o vom denumi pentru prescurtare, *panpsihologism*. Ea pornește din reaua înțelegere a lui Kant în ceea ce privește natura și funcțiunea elementelor formale pe care experiența le găsește în intelect la constituirea sa. Din această neînțelegere, apoi, urmează și neînțelegerea naturei și funcțiunii numenului din lumea morală, neînțelegere care a condus, cu deosebire, la concluziunile cele mai paradoxale. Panpsihologismul socotește că formele *a priori* ale intelectului, precum și conceptele sale normative, sunt acte sufletești de natură psihologică, avînd o funcțiune identică celorlalte acte studiate de psihologie. Timpul și spațiul, conceptul unității de apercepțiune și toate celelalte concepte care derivă din aceasta, sunt, prin urmare, după teoria panpsihologismului, acte cari pot intra în conținutul unei conștiințe individuale ca acte izolate, cu determinări de ordine psihologică, cum ar fi, bunăoară, senzațiunile de culoare, sunet, gust, pipăit etc., sau ca o stare de conștiință formată în virtutea legilor ei de asociațiune. Această teorie însă e departe de a fi susținută de Kant. Din potrivă, Kant deosebește clar între punctul de vedere logic și punctul de vedere psihologic. Natura și funcțiunea elementelor sale formale sunt de ordine logică, nu psihologică.[74] Altfel n-ar fi fost motiv să limiteze numărul acestor elemente numai la cîteva, ci ar fi trebuit să zică, pentru a fi consequent, că întreaga experiență, atît ca formă cît și ca conținut, este reflexul subiectivității noastre singure, fără participarea vreunui factor străin de noi. De aci un pas încă și cădem în teoria lumei imagină a propriului nostru creier, teoria idealismului magic, pe care o găsim la poeții romantici germani de la începutul secolului al XIX-lea.[75] După teoria panpsihologismului, lumea întreagă ar fi constituită din elemente pur subiective, și orice cunoștință asupra acestei lumi n-ar putea să depășească cunoștința propriei noastre conștiințe individuale. De aci consecința că psihologia este singura știință care se ocupă de constituția realului și că, pe baza ei, se pot face afirmări asupra întregei naturi. Și aceste afirmări n-au lipsit, în adevăr, să se producă într-o mare cantitate. Pe simple interpretări de fapte sufletești, s-au ridicat, cu pretențiuni de a fi științifice, multe sisteme speculative cari au ținut în loc și, în urmă, au discreditat cercetările filosofice. Rătăcirea a fost încă și mai periculoasă în domeniul lumei numenale, sau a libertății morale. Aci, luîndu-se ca punct de plecare aceeași neînțelegere, și interpretîndu-se libertatea morală în sensul indeterminismului subiectiv, s-a ajuns la concluzia că calificarea faptelor morale depinde de subiectivitatea individului. Valorile morale ajung astfel să fie considerate, conform teoriei panpsihologismului, ca niște etichete vremelnice ale unor criterii subiective. Morala pierde orișice caracter de obiectivitate.

Acestea nu sunt însă teoriile lui Kant. Kant crede în validitatea legilor morale, întocmai cum crede și în obiectivitatea legilor mecanice ale universului :

---

[74] Comp. Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, vol. I.

[75] R. Haym, *Die romantische Schule* (Berlin, 1870), passim.

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“.

În spiritul filosofiei kantiene, elementele *a priori* ale intelectului, precum și determinările autonome ale faptei morale, sunt de natură logică, iar nu psihologică.

Numai ținîndu-se seamă de această distincțiune se pot evita erorile ce rezultă din teoria panpsihologismului.

5. — Și acum să revenim din nou la firul argumentațiunii noastre. Cu filosofia lui Kant se stabilește legătura între știință și personalitate. Această filosofie ne dă legătura de ordine logică. Continuatorii lui Kant aduc întregirea teoretică a acestei legături.

Kant avusese în vedere conștiința individului abstract și izolat, sub punctul de vedere al constituțiunii sale logico-formale; continuatorii lui Kant au în vedere aceeași conștiință, dar sub punctul de vedere al participării individului la viața societății în care se găsește. Intuițiunile și conceptele *a priori* ale lui Kant sunt deduse din unitatea conștiinții inviduale, întrucît această conștiință ar putea trăi izolat, ca o „conștiință în genere“ care planează peste toate timpurile și peste toate locurile; pe cînd conștiința postulată de filosofii cari continuă astăzi cercetările lui Kant este conștiința cerută de un anumit moment istoric al culturii omenești, este conștiința relativă la timpul și locul în care se produce. Conștiința, în înțelesul kantian, amintește rigiditatea legilor mecanice ale lui Newton, pe cînd conștiința în înțelesul filosofiei contimporane, flexibilitatea legilor de adaptațiune ale organismelor. Kant consideră raportul între obiect și cunoștință ca un raport fixat odată și pentru totdeauna, și care, prin urmare, se poate demonstra *more geometrico*; pe cînd filosofii de astăzi consideră acest raport ca un proces ce se desfășură succesiv în decursul timpului. De aceea și deosebirea între metoda întrebuințată în cercetările lui Kant și metoda întrebuințată în cercetările contimporanilor noștri. Kant procedă deductiv, pe cînd contimporanii noștri inductiv. Kant se întreabă cum trebuie să fie constituită formal conștiința omenească, pentru ca adevărurile necesare și universale să fie posibile; pe cînd contimporanii noștri se întrebă cum au evoluat determinările pe cari conștiința omenească le-a impus cercetărilor științifice. Kant demonstrează după o metodă criticistă, pe cînd contimporanii explică după o metodă genetică.

Iată cîteva din teoriile filosofiei contimporane, cari, puse în comparațiune cu teoriile din filosofia lui Kant, ne vor arăta mai bine decît orice pasul făcut în rezolvirea problemei ce urmărim.

Cunoscutul filosof și om de știință Ernst Mach, într-un studiu important asupra înțelesului și valoarei legilor naturii, se exprimă astfel: „Se vorbește adeseori de legile naturii. Ce însemnează însă o asemenea expresiune? De obicei se crede că legile naturii sunt reguli după cari fenomenele naturii trebuie să se dirijeze, întocmai cum se dirijază faptele cetățenilor după legile civile. O deosebire numai se pune între ele, și anume: legile civile pot fi călcate, pe cînd legile naturii nu... Dacă examinăm însă fără prevenire dezvoltarea științelor naturale, atunci constatăm că origina legilor naturii stă în faptul că atențiunea noastră se îndreaptă mai întîi spre o față a fenomenelor, anume, spre fața care ne interesează pe noi direct, din punct de vedere biologic, și că numai mai tîrziu se întinde această atențiune și asupra fețelor cari ne interesează indirect. Potrivit acestor constatări s-ar putea zice : după origina lor, legile naturii sunt un fel de restricțiuni *(Einschränkungen)*, pe cari, după povața experienței, noi le prescriem așteptării noastre... O lege consistă totdeauna în alegerea uneia între multele posibilități cari se pot produce, fie că ea se referă la însuși mersul regulat al naturii, fie că ea se referă la desfășurarea imaginilor și gîndirii noastre, care vine ca o anticipațiune la mersul naturii... Este o necesitate pentru toate viețuitoarele înzestrate cu memorie, ca, în diferitele împrejurări, să-și reguleze așteptările lor potrivit interesului de conservațiune. Pentru trebuințele lor biologice, directe și simple, corespunde organizația sufletească în mod instinctiv, prin aceea că, în cele mai multe cazuri, mecanismul asociațiunii stărilor de conștiință înlesnește producerea acțiunii celei mai potrivite. Cînd condițiunile vieții se complică și împăcarea trebuințelor nu se poate opera decît pe cale indirectă, atunci este nevoie și de o organizație sufletească mai dezvoltată. Fiecare pas pe această cale indirectă capătă un interes indirect. Interesul științific corespunde tocmai acestor pași făcuți pe calea cea indirectă... Cu progresul științelor naturale se dobîndește, în adevăr, o mărginire crescîndă în așteptarea noastră, o vădită formulare mai precisă a ei... Legile naturii sunt, după părerea noastră, un produs al trebuințelor noastre sufletești ; prin ele noi ne dăm posibilitatea de a nu ne găsi străini și rătăciți față de fenomenele naturii. Această origină a legilor naturii se întrevede clar, de altmintreli, în motivele acestora, cari motive sunt totdeauna corespunzătoare trebuințelor sufletești, precum și gradului de cultură din fiecare epocă... La prima înfățișare, se pare că știința este un vlăstar răsărit de prisos pe tulpina dezvoltării biologice și culturale. Dar examinînd mai de aproape, ajungem să ne convingem de contrariu. Știința a luat sarcina de a înlocui adaptarea nesigură și inconștientă prin o adaptare sigură, conștientă și metodică. Fizicianul E. Reitlinger obișnuia să zică cu pesimism : Omul a intrat în natură în momentul în care condițiunile sigure de trai, dar nu și bunele condițiuni de trai, erau date. În adevăr, așa este ; bunele condițiuni de trai trebuie să și le creeze omul singur. După părerea mea, el și le-a creat în mare parte.“ [76]

Un alt cunoscut filosof și om de știință, H. Poincaré, se exprimă, de asemeni, cam în acelaș sens : „Ce este știința ? Știința este înainte de toate o clasificațiune ; un mod de a apropia faptele, pe cari aparența le separă, cu toate că ele între ele sunt legate printr-o înrudire naturală, dar ascunsă. Cu alte cuvinte, știința este un sistem de relațiuni. În relațiuni numai trebuie căutată obiectivitatea ei... Dar aceste relațiuni au ele o valoare obiectivă ? Aceasta revine a întreba : aceste relațiuni sunt ele identice pentru toți oamenii, atît pentru cei ce trăiesc acum, cît și pentru cei cari vor trăi în viitor ?... Cestiunea este dar de a se ști dacă acordul stabilit în înțelegerea acestor relațiuni este durabil și va persista și pentru succesorii noștri ; dacă afirmările pe cari le face știința de astăzi vor fi confirmate și de știința de mîine. În privința aceasta nu se poate invoca vreun argument *a priori, fiindcă ne găsim înaintea unei cestiuni de fapt.* Știința are o viață destul de lungă, așa că se poate cerceta istoricul ei pentru a se vedea dacă edificiile pe cari ea le ridică rezistă în contra timpului, sau sunt numai construcțiuni trecătoare.“ [77]

---

[76] E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum, Sinn und Wert der Naturgesetze*, p. 441 și urm.

În sprijinul acestor noi teorii despre valoarea științei se pot înmulți citatele cît de mult. Ele pot fi scoase din scrierile celor mai remarcabili filosofi și oameni de știință din zilele noastre. Un biolog de merit, Félix Le Dantec, se crede în drept chiar să susțină următoarele : „Nu mai poate fi cestiune astăzi de o știință absolută ; cunoștința noastră despre lume este rezultatul raporturilor cari există între lume și organismul nostru ; în alți termeni, ceea ce noi cunoaștem depinde în acelaș timp de starea lumii și de starea noastră proprie ; sau, și altfel zis : cunoștința noastră despre lume s-ar schimba dacă s-ar schimba fie lumea, fie constituția noastră proprie.

Această simplă constatare despre valoarea pur omenească a documentelor pe care le strîngem trebuie să reteze pretențiunile acelora cari ar fi voit să ajungă a cunoaște fondul lucrurilor : noi n-avem decît cunoștința umană despre natură, dar tocmai această cunoștință umană ne este de un mare folos, fiindcă este pe talia noastră...

Aceea ce noi cunoaștem, pentru a întrebuința o formulă plastică, este dobîndit prin reducțiune la scara de măsură a omului. Funcțiunile noastre de relațiune au devenit astfel în cursul lor de evoluțiune în mediul pămîntesc, că ne dau tocmai, pentru fiecare ordine de fenomene, noțiunea trebuincioasă pentru a ne servi de ele, dacă ne sunt de folos, sau a le evita, dacă ne sunt păgubitoare. Acest lucru se poate repeta pentru toate viețuitoarele, oricari ar fi ele ; ceea ce le interesează pe acestea este numai forma sub care accidentele lumei externe pot influența funcționarea lor vitală...

În rezumat, noi cunoaștem faptele în raport cu măsura noastră de oameni. Aparate mai perfecționate ne permit de a opera, pe marginile cadrului în care se găsesc cunoștințele noastre naturale, cîteva escursiuni puțin depărtate, dar acestea nu deplasează cadrul însuși. Să nu uităm, de altmintreli, că strămoșii noștri, cari trăiau prin peșteri, nu aveau microscoape, și că logica noastră, rezumatul moștenit al experienței strămoșești, se bazează pe experiența dobîndită prin ajutorul mijloacelor naturale, și nu prin ajutorul aparatelor de preciziune.“ [78]

Cît suntem de departe, în urma acestor afirmațiuni emise și susținute prin publicațiunile cele mai răspîndite din timpul nostru, de concepțiunea pe care și-o făcea filosofia materialistă și mecanicistă despre știință !

Știința nu se impune inteligenții omului în mod pasiv, ca o copie după o realitate externă și străină omului ; ci știința se elaborează de inteligența omului după cerințele personalității acestuia. În știință, omul dobîndește un instrument potrivit măsurii sale, dorințelor sale, complectării personalității sale. De aceea nu poate fi vorba de un conflict imanent și perpetuu între știință și celelalte manifestări ale culturii. Toate manifestările culturii, judecate din punct de vedere istoric, urmăresc un scop comun: întărirea și înălțarea personalității omenești. În acest scop comun știința se întîlnește cu religiunea.

---

[77] H. Poincaré, *La valeur de la science,* p. 265 și urm.

[78] Félix Le Dantec. *Les lois naturalles. Réflexions d'un biologiste sur les sciences,* Ch. II.

6. — Știința modernă continuă opera creștinismului, în ceea ce privește înălțarea personalității omenești.[79] A fost creștinismul o încordare eroică a puterii sufletești înspre dobîndirea unei pozițiuni mai ridicate peste pozițiunea cunoscută lumii antice; știința modernă este menită să ducă mai departe această încordare. Oamenii de știință, fie că împărtășesc sau nu teoriile filosofiei materialiste, fie că au o teorie filosofică sau se mărginesc în cadrul postulatelor științifice, în orice direcțiune metafizică sau filosofică se găsesc, împărtășesc totuși, cu toții, aceeași convingere despre rolul înălțător al științei. Citatele de mai sus ne-au făcut să întrezărim îndeajuns aspirațiunile lor.

Știința este putere. Prin ajutorul cunoștințelor științifice, omul ajunge să dirijeze înspre folosul său fenomenele naturii; și, din pasivitatea în care se găsea odinioară față de natură, el se ridică pînă la rolul de cuceritor al acesteia. Peste întreaga suprafață a globului pămîntesc, oriunde influența europenilor a ajuns să pătrundă, răspîndirea științei se urmează într-un mod metodic și neîntrerupt.[80]

S-a vorbit totuși de un faliment al științei! Și cuvîntul acesta l-a aruncat un bărbat nu tocmai lipsit de o cultură științifică remarcabilă, F. Brunetière, fostul director al răspînditei *Revue des deux mondes.*

Dar F. Brunetière era și un distins orator, pe lîngă că era om de știință. Oratorilor le trebuiesc de multe ori împerecheri de cuvinte cu sonoritate, chiar cînd ele nu corespund adevărului. Între oratorie și adevăr nu există un strict paralelism. F. Brunetière, ni se pare că, în ocaziunea aceasta, a sacrificat adevărul oratoriei. El a pus în sarcina științei realizarea unor promisiuni pe cari aceasta nu și le-a luat niciodată, pe de o parte; iar pe de altă parte, a închis ochii asupra rezultatelor care puteau să-l convingă de contrariul celor afirmate de dînsul. În ceea ce privește promisiunile științei, se poate zice multe, și se poate zice și puțin. Știința, propriu-zis, nu promite, ci ea săvîrșește aceea ce este în natura sa să săvîrșească. Promițătorii sunt bărbații de știință cari o cultivă. Aceștia promit, nu fiindcă în natura științei este ca să facă promisiuni toți acei ce fac știință, ci fiindcă aceștia sunt oameni, înainte de a fi cultivatori ai științei; și oamenii au pasiunile și aspirațiunile lor. Știința este ca un instrument care poate încăpea pe mîini diferite; și uzul ce se poate face de dînsa depinde de temperamentul celui ce dă direcția. Știința a promis mult, sau a promis puțin, după cum au fost și oamenii cari au cultivat-o. Din sentimentele acestora nu se poate trage nici o concluziune asupra științei însăși. O concluziune acceptabilă nu se poate trage nici din schimbările pe care știința le-a produs în mediul societății moderne. Căci aceste schimbări sunt așa de importante și numeroase, încît în urma lor avem aproape o transformare complectă a acestui mediu. În aprecierea însă a unei transformări așa de importante intervine din nou sentimentul. Mediul societății moderne, în întregimea sa, nu se mai poate denumi bun sau rău, decît făcînd să intervină temperamentul. Este bun, dacă într-însul un temperament își află o cale liberă pentru dispozițiunile sale ; este rău, dacă, din contră, își află o piedică. Apoi, un temperament neadaptabil găsește rău orișice mediu pe care un temperament lesne adaptabil îl găsește bun. Criteriu pentru o dreaptă judecată nu poate să existe în asemenea cestiuni. Falimentul științei este dar o afirmare greu de controlat, necontrolabilă. F. Brunetière a voit să exprime printr-însa, negreșit, o judecată obiectivă, dar de fapt el n-a exprimat printr-însa decît părerea sa subiectivă. Probabil, temperamentul său nu a fost tocmai adaptabil mediului societății moderne, și de-aceea ajunge la condamnarea științei, fiindcă aceasta a contribuit în cea mai largă măsură la constituirea acestui mediu.

---

[79] Adevărul istoric infirmă teza lui C.R.M. Știința modernă contribuie la „înălțarea personalității", dar nu în spiritul creștinismului, ci al unui autentic umanism (n.ed.).

[80] Comp. Rădulescu-Motru, *Știință și energie*, cap. I.

De altmintreli, falimentul științei nu privește, chiar în gîndul celor cari l-au afirmat, decît eficacitatea științei în ceea ce privește realizarea fericirei omenești. Această eficacitate este afirmată, sau negată. Eficacitatea științei însă, în ceea ce privește ridicarea personalității omenești, și mai ales în ceea ce privește sporirea puterii omenești asupra naturii, este afară din discuție. Aceasta este recunoscută. Prin urmare, concluzia noastră, de mai sus, rămîne neatinsă, cu toate bănuielile ce se pot aduce asupra raportului dintre progresul fericirii omenești și progresul cunoștințelor științifice. Concluzia cercetărilor noastre afirmă dezvoltarea personalității omului prin mijlocirea științei, indiferent dacă această personalitate, în urma dezvoltării dobîndite, se va simți fericită sau nu; dacă va regreta sau nu timpurile în care ea era mai puțin dezvoltată.

Știința, ridicînd pozițiunea din care personalitatea omenească își exercită influența asupra naturei, a sporit și puterea sufletească însăși. Omul modern, dacă n-ar avea în ajutorul său nici unul din mijloacele pe care i le dă civilizația materială a societății în care trăiește și ar fi redus la cultura sa ideală, și tot ar fi îndeajuns de bine armat pentru a stăpîni natura. Între resursele sale de energie, pe care i le-a dat dezvoltarea culturii, știința constituie una dintre cele mai eficace, poate cea mai eficace. Din ea decurge liniștea gîndului luminat. Cine știe tot, iartă tot, zice proverbul. Cine iartă tot, se crede însă stăpîn pe tot. Prin știință, cultura modernă și-a dobîndit mijlocul de a complecta înarmarea ideală urmărită în decursul veacurilor. Cultura antică cunoscuse liniștea sufletească izvorîtă din contemplațiunea artistică. Persoanele de elită, prin prisma artei, priveau liniștite în jurul lor. Dar exemplarele lor erau prea puțin răspîndite, din nenorocire. Cultura creștină, care urmă apoi, cunoscu liniștea morală. Aceasta fu o cucerire puternică și care se împărtăși unor întinse straturi sociale. Fără cultura creștină n-ar fi putut să răsară cultura de astăzi. Activitatea științifică, metodic condusă, aduse, în sfîrșit, deodată cu aceste din urmă, liniștea gîndului luminat și productiv.

Increderea pe care această liniște o aduce cu sine este adeseori identificată cu însăși fericirea.

> *„Felix qui potuit rerum cognoscere causas*
> *Atque metus omnes et inexorabile fatum*
> *Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari“,*

zice poetul. Poate că această identificare să fie eronată. Netăgăduit este însă că liniștea gîndului este principala condițiune pentru dobîndirea puterii productive a omului. Știința a întărit, prin funcționarea metodică a gîndului, piedestalul personalității omenești.

PARTEA II-A

LEGEA CONSERVĂRII UNITĂŢII SUFLETEŞTI

CAPITOLUL I

1. — Acordul între teoriile filosofiei materialiste şi filosofia lui Thomas din Aquino. 2. — Caracterizarea sistemelor metafizice. Tendinţa de a considera ştiinţa ca independentă de condiţiunile de dezvoltare ale personalităţii omeneşti. Postularea unei realităţi absolute şi, pe baza acesteia, a unei cunoştinţe absolute. 3. — Tendinţa fiecărei culturi de a se statornici de veci în contra intereselor actuale ale individului. Prestigiul legilor şi al instituţiunilor. Individul ca purtător anonim al culturii. Tendinţa spre exteriorizare a sufletului omenesc. 4. — Legea conservaţiunii energiei din lumea fizică. Caracterul acestei legi. Măsura în care această lege este experimentală. Postularea sistemelor mecanice complect izolate. Explicarea mecanică a fenomenelor, după É. Picard. Analogia legei conservaţiunei energiei în lumea sufletească. Unitatea fenomenelor sufleteşti. Ipotezele vechii psihologii. Sufletul conceput ca entitate reală, iar nu ca unitate formală. Teoriile psihologiei contimporane. Psihologia „fără suflet". Noţiunea unităţilor sufleteşti, analoagă noţiunii sistemelor complect izolate din mecanică. 5. — Legea psihofizică. Interpretarea acestei legi dată de W. Wundt. Generalizarea legii psihofizice. Legea conservaţiunii unităţii sufleteşti. 6. — Legea corelaţiunei funcţiunilor din lumea organică. Constatările lui Ch. Darwin. Filosofia lui H. Taine.

1. — Am expus în capitolul precedent teoriile eronate ale filosofiei materialiste sau mecaniciste, după cari teorii ştiinţa s-ar părea că stă de sine pe un fond obiectiv — materia şi legile ei mecanice —, fără nici o legătură cu dezvoltarea personalităţii omeneşti. După aceste teorii, rolul inteligenţei omeneşti în elaborarea ştiinţei ar fi un rol pasiv. Inteligenţa omenească ar avea rolul să reflecteze pur şi simplu legile naturii obiective, ca o oglindă în care ar privi un ochi impersonal. Ştiinţa ar fi astfel oglindirea realităţii însăşi, iar nu o elaborare spontană a inteligenţei în vederea scopurilor pe care personalitatea omenească şi le pune înainte. Filosofia materialistă şi mecanicistă voieşte să desprindă ştiinţa din lanţul condiţiunilor istorice ale culturii în genere şi să o considere ca simbolul unei realităţi asupra căreia omul n-are nici o putere.

În această privinţă filosofia materialistă şi mecanicistă contrazice, după cum am văzut, teoriile împărtăşite de mulţi oameni de ştiinţă din timpul nostru — şi am putea adăoga, a marei majorităţi a acestora. Filosofia ştiinţifică contimporană, sub înrîurirea filosofiei kantiene şi a cercetărilor sociologice, admite fără rezervă, astăzi, că dezvoltarea ştiinţei este determinată de condiţiunile de dezvoltare ale culturii omenești și implicit, prin urmare, ale personalității omenești. În știință nu se oglindesc în mod pasiv legile unei realități obiective, legi pe cari inteligența omenească a avut numai rolul să le prindă și să le coordoneze, ci în știință se regăsește tocmai activitatea dispozițiunilor din inteligență, cari dispozițiuni au elaborat impresiunile venite de la realitatea externă, în vederea adaptării și dezvoltării personalității omului în mediul său de viață. Direcțiunea științei este motivată de direcțiunea în care atențiunea omului se îndreaptă.[81] Dar dacă teoriile filosofiei materialiste și mecaniciste contrazic teoriile filosofiei științifice contimporane în ceea ce privește criteriul după care să se judece valoarea cunoștințelor, aceste teorii se găsesc în perfect acord însă cu teoriile altor sisteme filosofice, cu cari, ce-i drept, nu ne-am fi așteptat să fie, judecînd după dușmănia ce și-au arătat-o în trecut, anume : cu teoriile sistemului filosofic al lui Aristotel și al lui Thomas din Aquino. Materialismul filosofic, prin teoria sa asupra rolului ce are inteligența omenească la formarea cunoștințelor, se alipește la doctrina aristotelică, adoptată în urmă și de reprezentantul catolicismului, de Thomas din Aquino. Materialismul respinge activitatea spontană a inteligenței și o reduce pe aceasta la rolul de oglindă, întocmai cum făcuse odată Aristotel și Thomas din Aquino. „Avertizăm pe lectorii noștri — scrie unul dintre cei mai autorizați teologi catolici contimporani, fostul director al Institutului Catolic din Paris, doctorul A. Farges — că modernii sunt de acord a recunoaște subiectului cugetător numai cunoștința sau intuițiunea propriilor sale idei sau stări de conștiință, ceea ce revine, pe o cale indirectă, la certitudinea pur subiectivă, eul ajungînd să fie singurul obiect de cunoștință ; pe cînd toți discipolii lui Aristotel și ai lui s[fîntul] Thomas din Aquino susțin, din potrivă, că înaintea cunoștinței sau intuițiunii despre propriile idei există intuițiunea directă a diverselor obiecte externe... Opozițiunea radicală a acestor două doctrine, subiectivistă și obiectivistă, este îndeajuns a diferenția lămurit filosofia tradițională de filosofia modernă.“[82]

Întreaga scriere a catolicului A. Farges este îndreptată în contra kantianismului și sistemelor filosofice izvorîte dintr-însul, precum și contra tuturor filosofilor contimporani cari pun pe seama activității spontane a inteligenței constituirea științei. După A. Farges, și consecuent principiilor puse de Aristotel și adoptate de s[fîntul] Thomas, natura evidenței este obiectivă, adică ea este o calitate a realității externe, indiferent de subiectivitatea omenească. „Pentru noi, obiectul extern pătrunde în simțul animat al subiectului, dacă nu cu substanța sa impenetrabilă, dar cel puțin prin acțiunea sa fizică, căci acțiunea fizică este expresiunea firei obiectului, expresiune mai mult sau mai puțin adequată, dar în tot cazul expresiune naturală, fiindcă firea prin esența ei este activă. Însă acțiunea agentului corespunde în pacient după axioma noastră fundamentală, și din această cauză uniunea este făcută. Subiectul organic prinde în conștiința sa, prin o intuițiune imediată, această acțiune străină, care îl izbește și îl pătrunde ; el, percepînd vizibilitatea obiectului, simte și evidența sa obiectivă, dimpreună cu certitudinea care decurge dintr-însa.“ [83]

---

[81] H. Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie*, I, Kapitel 2.

[82] A. Farges, *Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de S. Thomas et leur accord avec les sciences*, tome IX, *La crise de la certitude*, p. 24.

Obiectul este, așadar, în afară de noi, și cunoștința noastră despre dînsul este rezultatul acțiunei sale directe asupra simțurilor și inteligenței noastre; acțiune care, dacă nu face să pătrundă în subiect chiar calitățile reale ale obiectului extern, totuși este expresiunea naturală a acestora. Subiectul cugetător este ca un pacient gata să primească în conștiința sa acțiunea realității externe, fără să poată în ceva transforma natura acestei realități. „Teoria elementară a acțiunii și a imprimării pasive a acestei acțiuni ne arată, în adevăr, că perceperea nu este decît acțiunea imprimată, și că între ele nu poate fi nici o deosebire, deoarece nu este la mijloc decît o singură acțiune primită și dată. Singura deosebire ce ar putea să fie ar consista în aceea că acțiunea dată ar putea fi numai în parte primită, după capacitatea mai mult sau mai puțin completă a pacientului, fără însă ca această deosebire să se întindă și asupra naturei acțiunei; așa cum, bunioară, se întîmplă, după cum zice și s[fîntul] Thomas, că apa de mare primită în amforă este de aceeași natură ca cea din mare, deși în mai mică cantitate.

Dacă simțurile noastre sunt organizate în așa fel că pot percepe realități externe: imagini, figuri, sunete etc., aceasta probează desigur că aceste realități există...“ [84]

Toate aceste afirmațiuni pot fi subscrise și de filosoful materialist. Între cîteșitrele sistemele, aristotelic, teologic (al lui Thomas din Aquino) și materialist, există această asemănare surprinzătoare: cîteșitrele sunt sisteme metafizice, fiindcă au pretențiunea de a cunoaște natura absolută a lucrurilor, așa cum lucrurile sunt în sine, iar nu cum ele apar conștiinței omenești; și cîteștrele dau afirmațiunilor lor o valoare independentă de condițiunile istorice ale culturei. Sistemul aristotelic postulează necesitatea și universalitatea deducțiunilor sale pe baza intuițiunei absolute pe care ar fi avut-o rațiunea, indiferent de condițiunile relative în care această rațiune funcționează; sistemul teologic al lui Thomas din Aquino, de asemenea, postulează un criteriu obiectiv, pe baza căruia cunoștințele sunt apărate de relativismul subiectiv al conștiinței omenești; iar filosofia materialistă și mecanistă, sigură pe existența reală a materiei și a legilor sale, nu se mai preocupă de condițiunile cunoștinței, și admite ca pe un proces natural resfrîngerea acestor legi ale materiei în oglinda conștiinței omenești. Cîteșitrele sistemele sunt astfel metafizice, în comparație cu sistemele filosofiei științifice contimporane nouă, care evită a se pronunța asupra naturei în sine a lucrurilor și se mărginesc la descrierea sau cercetarea lucrurilor din punctul de vedere al conștiinței omenești. Știința, după concepțiunile filosofiei contimporane, este relativă, căci ea este elaborată în vederea cerințelor personalității omenești; și, tot după aceste concepțiuni, ea nu ajunge a fi vreodată definitivă, căci cerințele personalității omenești sunt într-o continuă evoluțiune. Știința sistemelor metafizice este, din potrivă, absolută și definitivă, căci ea nu are nici un raport cu cerințele personalității omenești, și ea are pretențiunea de a se afla dincolo de sfera oricărei influențe subiective.

---

[83] A. Farges, *Op. cit.*, p. 314.
[84] A. Farges, *Op. cit.*, p. 75.

2. — Cu constatarea acestei deosebiri între sistemele metafizice și celelalte sisteme filosofice și științifice, ne găsim însă în fața unei probleme care amenință să pună în discuțiune toate afirmațiunile noastre de pînă acum. În adevăr, în tot șirul capitolelor precedente, dacă a fost o afirmare pe care noi ne-am crezut în drept să o înaintăm fără vreo rezervă, apoi a fost cea privitoare la corelațiunea dintre diferitele elemente ale culturei și personalitatea omenească. Am considerat arta, creștinismul și știința ca determinate de condițiunile istorice ale dezvoltărei omenești, succedîndu-se și influențîndu-se în vederea unui scop comun. Principalul motiv care a determinat transformarea unei forme de cultură în alta a fost totdeauna, după părerea noastră, un motiv sufletesc, acela izvorît din tendința personalității omenești de a se extinde în gîndire și putere. Așa ne-am explicat superioritatea creștinismului asupra culturei antice; așa sprijinul pe care l-a găsit direcțiunea științei moderne în concepțiunile creștinismului. În desfășurarea metodelor și teoriilor științifice, firul de legătură, care punea o continuitate între dînsele, era realizarea aceluiaș motiv: luminarea gîndului împreunată cu puterea personalității.

Și acum iată-ne în fața a trei sisteme metafizice care pun premise de așa natură, încît din ele nu poate să rezulte decît o afirmațiune contrarie celei susținute pînă aci de noi. Și, ceea ce este încă și mai grav, fiecare dintre aceste sisteme reprezintă cîte o formă de cultură diferită: cel aristotelic, cultura antică, cel teologic, al lui Thomas d'Aquino, cultura evului mediu, și cel materialist, cultura secolului [al] XVII[-lea] și [al] XVIII[-lea] în special; fiecare însă avînd pretențiunea de a fi reprezentantul de frunte al culturei timpului în care s-a produs. Concluzia acestor trei sisteme, în ceea ce privește corelațiunea dintre elementele culturei și între personalitatea omenească, este cu totul alta decît aceea dată de noi mai sus. Pentru cîteșitrele aceste sisteme există, între elementele cuprinse în cultura omenească, cîteva elemente cu un caracter de necesitate și universalitate așa de evident, încît ele pot fi considerate ca dincolo de [sfera de] influență a personalității omului. Restul culturii omenești se poate schimba cu timpul, și este lesne de înțeles pentru care cauză; aceste elemente rămîn însă neschimbate, fiindcă ele nu sunt propriu-zis produsele activității omenești, a cărei schimbare de direcțiune atrage și schimbarea lor; ci ele, din potrivă, sunt oareșicum impuse, într-un mod special, activității omenești, și aceasta trebuie să le urmeze lor din motive altele, mai superioare, de cum urmează celorlalte elemente ale culturei. Aceste elemente excepționale sunt cele referitoare la cunoștința realității absolute, realitate care trebuie să formeze baza oricărei cunoștințe științifice. Cunoștința realității absolute este considerată de cîteșitrele sistemele ca în afară de orișice influență a personalității omului. Orișice motiv pornit din sfera personaltiății nu poate să modifice direcția sau natura lor. Ele planează peste orișice subiectivitate. Ele constituiesc dar un fel de punct imobil în mijlocul mobilității istoriei universale...

Negreșit, cele trei sisteme nu se învoiesc asupra denumirii acestor elemente excepționale; fiecare crede că posedă lista cea mai exactă. Aristotel caută aceste elemente printre conceptele rațiunii antropomorfice. Thomas din Aquino, printre dogmele revelate de divinitate; materialismul, printre proprietățile materiei... Dar, indiferent de denumirea schimbătoare a elementelor, existența acestora totuși este afirmată, cu aceeași tărie, de către cîteșitrele sistemele. Cîteșitrele insistă asupra acelui fond de realitate absolută, asupra bazei metafizice pe care trebuie să se clădească orice sistematizare științifică. Și cum acest fond de realitate absolută este în afară de influența personalității omenești, cunoștința asupra lui urmează să fie și ea tot în afară de această influență. Prin urmare, cu toate că cele trei sisteme se contrazic între dînsele, problema principală pusă de ele rămîne totuși nerezolvată în ceea ce privește teza noastră. De o parte avem o serie de fapte cari ne pun în evidență legătura dintre științe și diferitele perioade de cultură, și pe baza cărora conchidem la relativitatea cunoștințelor în genere; de altă parte, tendința susținută prin sistemele metafizice de a despărți știința de orișice legătură cu personalitatea omului și, prin urmare, de a considera adevărul ca reflexul unei realități absolute, în care nici o corelație cu personalitatea nu are ființă. De o parte, o serie de fapte care dovedesc legătura fiecăruia din cele trei sisteme metafizice arătate, cu cultura timpului în care s-a produs, și de altă parte, străduința comună a cîtorșitrele sistemele de a se ridica pînă la adevărul absolut, tăgăduind, în urma găsirii acestui adevăr sau pretins adevăr, orice urmă de legătură cu condițiunile istorice în care noi le-am arătat strîns puse. Astfel, sistemul aristotelic este rezultatul unei dezvoltări istorice seculare în cultura omenească; sistemul lui Thomas din Aquino și cel materialist, de asemenea; fiecare nu poate fi înțeles decît înlăuntrul timpului în care s-a produs; și, cu toate acestea, fiecare dintre aceste sisteme are pretenția de a fi în posesia adevărului absolut.

Negreșit, netemeinicia pretenției explică conflictul, atît între ele, cît și între fiecare dintre ele și celelalte sisteme filosofice sau științifice; dar tocmai producerea pretenției este o dovadă mai mult de importanța ce o are problema însăși. De unde vine încrederea acestor sisteme metafizice de a face afirmațiuni ce trec de sfera personalității omenești? De unde pretenția că mintea omenească poate găsi adevăruri universale și necesare, cînd toate cîte ating pe om sunt schimbătoare și relative? De unde cunoștința unei realități absolute, cînd singura realitate cunoscută omului este cea experimentată prin practica lui, adică cea privită din punctul de vedere omenesc? Toate aceste întrebări sunt numai diferitele forme ale problemei formulate mai sus și care așteaptă o soluțiune.

Care este această soluțiune?

3. — Soluțiunea pe care o căutăm aci se găsește în înțelegerea mai adîncă a naturii omului însuși. Istoria sistemelor filosofice ne face să întrezărim problema, dar această istorie nu ne dă soluțiunea. Problema însăși depășește cadrul activității științifice; ea privește întreaga ființă omenească. Problema întrezărită mai sus este problema sufletului omenesc însuși.

De-aceea suntem nevoiți să părăsim sfera ideală a culturii și să ne coborîm în practica vieții, care vine în mai directă atingere cu omul; să studiem credințele zilnice ale acestuia, manifestațiunile lui pe terenul politic și economic, în sfîrșit, pulsațiunile adînci ale vieții lui, din cari pornesc toate celelalte dorințe și îndemnuri. Problema care se înfățișează în sfera ideală a culturii sub forma unui conflict între sistemele metafizice și celelalte sisteme de cunoștință — conflict greu de rezolvit, din cauza abstracțiunii terminilor —, poate că aci, în lumea vieții practice, se va înfățișa sub o formă mai accesibilă controlului și deci judecății. Poate că stăruința ce pun filosofii metafizicieni de a descoperi o realitate necondiționată de personalitatea noastră, și, pe baza acesteia, o știință obiectivă, în înțelesul absolut al cuvîntului, să fie sprijinită pe o tendință adîncă a sufletului nostru, tendință care să asigure, și de aci înainte, continuitatea aceleiași stăruințe la metafizicianii din viitor. Poate că funcțiunea de dezvoltare a personalității omenești să fie condiționată de existența — sau iluziunea — unei realități absolute, unui punct stabil în mijlocul mobilității generale.

Să cercetăm viața practică și psihologia sufletului. Ce întîlnim aci?

În viața practică ar trebui să întîlnim, ca singură credință dominantă, credința în nestatornicia lumei. Totul e nestatornic; totul e o amăgire, privit din punctul de vedere al vieții individuale. Cu ce vine el pe lume, și cu ce pleacă el din lume, sărmanul individ muritor? Este de-ajuns o minută de reflexiune, pentru a găsi la această întrebare răspunsul fără replică. Din necunoscut vine pe lume și în neant sfîrșește. Între aceste două momente, o înșirare variată de imagini în care s-a întrupat cel venit și dispărut pentru eternitate: a fost fiu, soț, părinte, cetățean... În conștiința lui au fluturat imagini, pe cari el le-a ținut drept realități, ca și eul său; și din cauza lor a simțit, gîndit, pătimit... Apoi, cu stingerea conștiinței lui, a dispărut tot. După el, vălul amăgirei continuă pentru alții. Continuă? Aceasta nu o poate ști cel dispărut. Cu sfîrșitul conștiinței lui sfîrșește tot. Pentru el realitatea există cît timp există și actualitatea sufletului său: o clipită între două eternități.

Aceasta ar fi credința dominantă ce ar trebui să întîlnim în lumea muritorilor. De fapt însă credința dominantă este cu totul alta. Gîndul nestatorniciei este un gînd fără consecințe practice. Alături de dînsul lumea își urmează cursul, și încă din ce în ce mai sigură de propria-i statornicie. Locuința, munca, relațiunile, prevederile individului — prevederi cari se concretizează în formele variate ale capitalului economic —, toate tind să depășească interesele strict individuale. Muritorul, cu toată conștiința efemerității sale, caută să se înconjure de legi și instituțiuni cari țintesc eternitatea. Și odată ce aceste legi și instituțiuni sunt transformate în deprinderi, ele ajung să fie mai puternice decît interesele actuale ale individului. Individul le cedează lor și se conformează lor, deși ele adesea nu mai corespund scopului pentru care au fost alcătuite, pe simpla credință că ele reprezintă o realitate superioară realității intereselor actuale. Faptele din trecut sapă astfel un fel de vad pentru faptele viitorului, și acestea din urmă trebuie să urmeze vadului, cu toate că individul nu-și mai găsește pe această cale propriul său interes. Este dar o tendință spre îndrumarea activității individuale înspre anumite forme tipice, cari, cu cît sunt mai generale, cu atît capătă un plus de prestigiu. Și cu cîte greutăți și sacrificii din partea individului se operează, apoi, schimbarea cerută de noile interese ale actualității! Un obicei, o lege, o instituțiune, într-un cuvînt, elementele culturii odată alcătuite, fie cît de necorespunzătoare ele vremei, au totuși destulă forță să reziste, fiindcă au apucat odată să existe. Conștiința individului, adevărata lor creatoare, în loc de a se simți stăpîna lor, este cea dintîi gata să le fie sclavă. Aceste elemente, cari constituiesc numai crusta externă în care activitatea individului a obișnuit să se învăluie, capătă în urmă o așa importanță, încît determină în genere orișice activitate. Individul ajunge a fi purtătorul anonim al acestei cruste; aceasta devenind adevărata realitate, și individul, numai pacientul ei ocazional. Conștiința relativității se pierde, și locul ei îl ocupă credința în statornicie.

Asemeni reflexiuni am mai avut prilejul să le facem și mai sus, cînd am vorbit despre rezistența pe care cultura antică o opunea creștinismului. Cu acea ocaziune ziceam că toate formele de cultură, deși sunt ieșite din concursul împrejurărilor, încearcă să oprească totuși cursul acestor împrejurări, pentru a-și așterne pe statornicia lor un culcuș sigur, pe care ele să se eternizeze. Dar culcușul pregătit este totdeauna vremelnic. Puterea generatoare a împrejurărilor biruiește puterea de coeziune a culturii, și astfel aceasta este silită să se transforme veșnic în decursul veacurilor. Așa fu silită cultura elină, prin puterea împrejurărilor, să se transforme și să se încorporeze în parte în cultura creștină ce veni după dînsa; și aceasta, la rîndul ei apoi, fu silită să urmeze acelaș proces mai departe. Nimic din ceea ce atinge și complectează pe om nu rămîne etern în fața timpului. Și cu toate acestea, nu e formă de cultură, nu este chiar lege și instituțiune socială care să nu se bucure, în timpul cît există, de încrederea nemărginită a conștiinței omenești. Vremelnice apar toate, privite de sus, în înălțimea judecății istorice; durabile apar însă toate, privite de jos, prin conștiința individului.

De unde puterea acestei iluziuni a statorniciei?

Să examinăm acum sufletul omenesc. Aceeași antinomie.

Potrivit constituțiunii sale, sufletul ar trebui să înceapă prin a-și cunoaște stările sale proprii, înaintea oricărei cunoștințe mai îndepărtate. Senzațiunile, emoțiunile, motivele sale interne ar fi logic să-l preocupe înaintea imaginilor lumii externe, despre cari el nu poate avea decît o cunoștință indirectă. Și, cu toate acestea, se întîmplă contrariul. Prima grijă a sufletului omenesc este fixarea lumei externe, explicarea și stăpînirea acesteia. Stările intime rămîn pe al doilea plan, pentru mai tîrziu. Nici măcar precizarea acestor stări nu-l îngrijește pe suflet. Stările interne sunt proiectate, fără nici o critică, în complexul imaginilor externe; iar procesul lor intim, în loc să fie recunoscut ca atare, este trecut pe seama lumei înconjurătoare, dînd naștere astfel concepțiunilor antropomorfice. Viața sufletească, viața subiectivă înainte de toate, pare că nu poate să-și ia avîntul fără sprijinul ce-l dă iluziunea unei realități obiective! Cuvintele chiar, cu care sunt denumite stările interne sufletești, le găsim împrumutate obiectelor externe.[85]

Care este explicarea acestui fapt? Este el datorit hazardului, sau este produsul unei legi fundamentale a sufletului însuși?

Ipoteza hazardului este înlăturată prin generalitatea cu care faptul se produce. Nu poate fi datorit hazardului faptul ce revine periodic sub diferite forme de manifestare; el trebuie să fie produsul unei legi fundamentale a sufletului omenesc.

---

[85] H. Höffding, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* (trad. Bendixen, 1887), p. 2.

4. — Să pășim la formularea acestei legi. Dar nu direct; pentru următoarea considerațiune:

Psihologia a fost considerată, încă de multă vreme, ca o știință nesigură, și, ca atare, rezultatele ei au fost puse la îndoială, chiar și atunci cînd aceleași rezultate erau confirmate de științele străine. Sub forma pe care le-o dedeau acestea din urmă, rezultatele erau crezute și admise, pe cînd sub forma pe care le-o dedea psihologia, ele erau ținute sub obrocul criticei. O lege psihologică, formulată direct prin ajutorul metodelor și experienței practicată de știința sufletului, riscă să fie primită cu neîncredere. Dacă aceleiași legi însă i se găsește un analog în domeniul unei alte științe, încrederea se stabilește și pentru ea. Nu totdeauna dar calea cea mai scurtă este și cea mai practică. În materie de psihologie se pare că, din potrivă, calea cea mai lungă este tocmai cea mai practică. Înainte ca psihologia să-și spună adevărurile descoperite de dînsa, are nevoie de confirmarea altor științe. Ea este dar ca persoanele acele cari nu sunt crezute decît pe garanția martorilor. După confirmarea martorilor, vine și încrederea în spusele sale.

Să începem dar cu formularea unei legi analoage celei căutate de noi, și pe care să o luăm dintr-un domeniu străin psihologiei. Calea va fi mai lungă, dar va fi mai sigură.

În domeniul științelor exacte, celor mai exacte, este stabilită o lege care trece drept principiu pentru toate celelalte cunoștințe speciale, atît este considerată de sigură și universală: legea conservațiunii energiei. Această lege este la locul de onoare în toate scrierile oamenilor de știință: „Dominînd nu numai toată fizica, dar încă toate științele, principiul conservațiunii energiei este considerat, cu drept cuvînt, ca cea mai mare cucerire a cugetării contimporane. El luminează cu o lumină puternică cestiunile cele mai diverse; înlesnește ordinea în studiile cele mai variate; duce la interpretațiunea clară și coerentă a tuturor fenomenelor, cari altfel ar părea fără nici o legătură între ele; procură raporturi numerice precise între mărimile cari intervin în aceste fenomene.

Spiritele cele mai îndrăznețe au în el o încredere instinctivă; și în asaltul care s-a dat, în timpul din urmă, de cîțiva teoreticieni cutezători, în contra principiilor generale ale fizicei, el a fost acela care a rezistat mai solid. La orice descoperire nouă, primul gînd pe care îl au fizicianii este de a vedea întrucît această descoperire se acordă cu principiul conservațiunii energiei, care, de altmintreli, nu lipsește niciodată de a procura indicațiuni prețioase asupra noului fenomen, ba chiar de a sugera adesea o descoperire suplimentară. În momentul de față el pare a nu fi contrazis în mod serios nici de proprietățile extraordinare ale radiului; așa că el datorează formei generale sub care este enunțat o așa mlădiere, încît cu greu va fi abătut vreodată.“[86]

Principiul conservațiunii energiei cuprinde în sine însă o lege neverificabilă prin experiență directă. Aceea ce experiența poate verifica este o lege cu mult mai restrînsă și anume: Într-un sistem izolat de manifestări ale energiei — sistem izolat, adică neinfluențabil de nici-o altă formă de energie din afară —, diferitele manifestări se urmează după anumite raporturi de echivalență. Deoarece postulez, de la început, că nimic din ceea ce sistemul conține în el nu se va pierde, și nimic pe deasupra nu se va adăoga, și am găsit, prin experiență, între formele de energie raporturi de echivalență, deduc că s-a păstrat constantă și cantitatea totală de energie a sistemului. Singurul fapt în determinarea căruia intervine experiența este măsurătoarea raportului de echivalență. Revenirea acestui raport în mod constant, m-a asigurat de păstrarea aceleiași cantități de energie din sistemul total izolat. Asigurarea însă este rațională, nu experimentală. Experimental n-am nici un mijloc să măsor cantitatea totală a energiei. Singura măsurătoare posibilă este între manifestațiunile variate pe cari le prezintă ea, înlăuntrul său, această cantitate totală. Dacă, bunioară, această cantitate totală ar pierde din conținutul său o parte egală cu aceea pe care ar primi-o însă în schimb din afară, nici o experiență n-ar putea să-mi constate acest fenomen, ce privește totalitatea. Întru cît raporturile între părți rămîn aceleași, întru atît se presupune că aceeași rămîne și suma totală a energiei.

---

[86] H. Poincaré, *La physique moderne, son évolution*, p. 56.

Prin urmare, principiul conservațiunii energiei, în generalitatea sa, nu este susceptibil de a fi controlat prin experiență. Experiența omenească, încă o dată, nu privește decît măsurarea raporturilor de echivalență între diferitele forme ale energiei. O cantitate de energie calorică se transformă totdeauna într-o cantitate fixă de energie electrică, sau de travaliu mecanic, sau de energie de pozițiune etc. ; acesta este faptul constatat experimental. Generalizarea lărgită, că suma tuturor formelor de energie este egală cu sine, adică constantă pentru toate timpurile, aceasta este dedusă prin raționament. Ea complectează postulatul emis de la început, și afară de care nici-o măsurătoare experimentală nu se poate întreprinde, postulatul anume că suma tuturor formelor de energie ce se studiază este presupusă într-un sistem izolat, a cărui tendință e de a se conserva tot timpul neschimbat. Principiul conservării energiei este sugerat direct de acest postulat ; el este o nouă formulare a lui, o formulare însă care ține seamă de faptul experimental al transformării energiei după raporturile de echivalență.

Această legătură, dintre principiul sau legea conservațiunii energiei și postularea unui sistem complect izolat înlăuntrul căruia se petrec diferitele transformări ale energiei, este arareori pusă în relief de către oamenii de știință. Ea nu este totuși cu desăvîrșire necunoscută, și fruntașii științei au totdeauna un cuvînt și pentru dînsa. Cuvîntul acesta însă pare unora supărător. Legătura în cestiune nu este de natură a întări pretențiunile acelora cari vor să găsească în știință adevărul absolut. Postularea sistemului complect izolat este considerată de fruntașii științei ca o ipoteză. Absolut complect izolat nu este nici-un sistem, ci numai cu aproximație, mai mult sau mai puțin izolat. Deci urmează de la sine că nici-o absolută constanță în conservațiunea energiei nu există, ci numai o constanță aproximativă.[87]

---

[87] „L'ensemble des travaux de Galilée, de Huygens et de Newton avait conduit à regarder que les circonstances déterminantes du mouvement produisent des accélérations. On fut ainsi conduit à poser en principe que la rapidité avec laquelle change l'état dynamique d'un système isolé dépend d'une manière déterminée de son état statique seul. Il fut donc postuler, plus ou moins explicitement, que les changements infiniment petits qui surviennent dans un système isolé dependent uniquement de l'état actuel de celui-ci, c'est-à-dire que les accélérations de ses divers points sont des fonctions (que des lois physiques font connaître pour chaque catégorie de phénomènes)' des coordonnées de ces points. Ces relations constituent les équations différentielles du mouvement du système, et le produit de la masse par l'accélération qu'elles font connaître représente

Cu tot acest amestec însă de elemente raționale, adică de elemente stabilite prin argumentare, fără posibilitate de a fi verificate prin experiență, legea conservării energiei procură totuși o bază destul de sigură pentru explicarea fenomenelor naturii. Caracterul ei aproximativ nu împiedică pe omul de știință exactă să-i acorde toată încrederea.

Émile Picard, o autoritate recunoscută în această materie, vorbind de explicarea mecanică a fenomenelor, explicare ce se bazează pe legea conservațiunii energiei, zice textual: „Ce trebuie să înțeleagă cineva prin explicarea mecanică a fenomenelor? Aceasta este o cestiune asupra căreia suntem departe de a fi de acord. Dacă adoptăm punctele de vedere cari preced (vezi nota din josul paginei), și considerăm toate sistemele izolate ca fiind conservative, atunci nu mai este îndoială. Avem explicarea mecanică a unui fenomen în momentul cînd am ajuns, prin introducerea variabilelor trebuincioase, să-l privim ca făcînd parte dintr-un sistem conservativ mai larg. Acest răspuns este precis, dar el implică urmărirea unui țel aproape himeric, și în tot cazul foarte teoretic. Dacă voim un răspuns mai practic, atunci trebuie să ne mulțumim cu ceva aproximativ, cum facem, de altmintreli, mai totdeauna.“ [88]

Și după acest excurs, determinat din precauțiune, să revenim la problema noastră specială: la legea fundamentală pe care o căutăm pentru fenomenele sufletești mai sus enumerate. Cele zise asupra legii conservațiunii energiei din lumea fizică ne prepară cel puțin în atîta, ca să nu fim așa de pretențioși cînd este vorba de legile sufletești. O lege sufletească, dacă este să fie stabilită, presupune, prealabil, în domeniul fenomenelor sufletești, condițiuni analoage cu acelea cari se postulează de mintea omenească în domeniul fenomenelor fizice; în primul rînd, presupune condițiunea că fenomenele cari se studiază aci aparțin și ele unui sistem constant, așa că relațiunile cari se găsesc prin experiență între fenomenele sufletești să poată fi considerate ca relațiuni ale totalității sistemului, și, prin urmare, să fie ridicate la rangul de legi explicative. Așa este cazul în fizică. Relațiunile între fenomene, găsite prin experiență, pe baza postulatului că toate fenomenele aparțin unui sistem constant de energie, se transformă în legi generale explicătoare. Simțim necesitatea relațiunii găsite prin experiență, din aceea că simțim că această relațiune este o verigă din lanțul de cauzalitate a sistemului întreg. Trebuia să se întîmple această relațiune anumită, fiindcă ea era determinată de existența totului.

---

la force agissant sur le point, provenant des autres parties du système; on a, dans chaque cas particulier, à discuter la possibilité de la mesure statique de ces forces.

On supposa en outre que tous les systèmes isolés sont conservatifs, en entendant par là qu'il y a pour l'ensemble des forces un potentiel dépendant uniquement de la position relative de ses diverses parties et que, par suite, la force vive du système (produit de la somme des masses par les carrés des vitesses), est une fonction de même nature. D'ailleurs cette hypothèse permet à elle seule de retrouver les expressions des accélérations en fonction des coordonnées, si on admet, *et c'est là un point capital*, que à un moment donné on peut se donner arbitrairement la position et la vitesse des points du système, de sorte que dans le mouvement de notre système de *n* points, il y ait 6 *n* constantes arbitraires.

Ainsi se trouvèrent peu à peu elaborés les principes généraux de notre *Mécanique classique*... Nous avons supposé le système isolé.“ (E. Picard, *La Mécanique classique et ses approximations succesives*, în *Rivista di Scienza*, anno I, no. 1).

[88] *Rivista di Scienza*, anno I, no. 1, p. 14.

ACADEMIA

Aceasta o înțelegea și Ê. Picard, mai sus, cînd zicea că explicarea mecanică a unui fenomen este complectă în momentul cînd ajungem să cunoaștem legătura fenomenului ca parte dintr-un sistem conservativ mai larg. Bunioară, ne explicăm fenomenul căderii corpurilor spre centrul pămîntului prin aceea că am ajuns să considerăm fiecare corp care cade și centrul pămîntului ca fiind părțile unui tot, și deci fenomenul căderii este determinat de existența totului. Odată această legătură stabilită, relațiunea particulară, găsită prin experiență, se poate și deduce din legea mai generală a totului. Așa, în ce privește căderea corpurilor, pot să deduc legea după care un corp ridicat de la suprafața pămîntului va cădea, din legea generală a gravitațiunii, care este legea sistemului întreg solar. Și din momentul ce pot să deduc, pot și să prevăd. Mișcarea corpurilor, cari sunt cuprinse în sistemul solar, poate fi prevăzută, întrucît poate fi dedusă din legea generală a gravitațiunii.[89]

Prin urmare, dacă este să se stabilească și în domeniul fenomenelor sufletești legi fundamentale explicătoare, cum s-au stabilit în domeniul fenomenelor fizice, prima condițiune ce trebuie îndeplinită este fixarea prealabilă a sistemului înlăuntrul căruia fenomenele sufletești să apară ca părțile unui tot. Cu un cuvînt, trebuie să stabilim prealabil postulatul unei unități între diferitele fenomene sufletești, pentru ca apoi raporturile găsite între acestea, prin experiență, să ne apară ca raporturi cauzale și necesare. Altmintreli raporturile găsite vor trebui considerate ca niște simple afirmațiuni empirice, lipsite de facultatea de a putea funda vreodată prevederea.

De existența unei unități sufletești, găsim însă că nu s-au îndoit niciodată psihologii, deși denumirea acestei unități a variat la dînșii în decursul timpului. Unii au denumit-o suflet; alții, eu; alții o scoboară, confundînd-o cu individualitatea corpului; alții o ridică pînă la noțiunea morală de persoană; etc.

Psihologii spiritualiști preferă prima denumire; criticiștii, pe cea de a doua; materialiștii, pe cea de a treia; moraliștii și sociologii, pe cea din urmă etc.; asupra existenței însăși, acordul între ei este aproape unanim. Chiar și psihologii cari nu vor să acorde fenomenelor sufletești o cauzalitate deosebită de fenomenele fizice, și le consideră pe cele dintîi ca simple epifenomene ale acestora din urmă, tot nu renunță la ideea de unitate. Numai că unitatea postulată de ei se confundă sau cu individualitatea corpului, sau cu aceea a energiei cosmice, care reunește toate fenomenele naturei.

S-ar putea chiar susține că unitatea sufletească a fost cunoscută oamenilor de știință înaintea unității naturei fizice, și că ea a contribuit la conceperea acestei din urmă, atît este de veche și de răspîndită în cultura omenească.

---

[89] „Nous avons commencé par supposer que nous nous occupions de systèmes purement mécaniques et qui portaient en eux mêmes leur devenir, c'est-à-dire que les manifestations des mouvements étaient indépendantes, dans ces systèmes, de toute autre forme d'activité (thermique, etc...). Dans ces conditions, la loi de la conservation de l'énergie mécanique s'est trouvée résulter pour nous de la définition même du *système isolé*. La loi de la conservation de l'énergie mécanique n'a été que la traduction dans un langage qui empruntait quelques unes de nos connaissances obtenues experimentalement et quelques-unes de nos conventions précédement acceptées, de cette affirmation : le système considéré isolé mécaniquement, ou si l'on préfère, porte de lui-même son devenir mécanique. La *loi* de la conservation de l énergie mécanique n'était donc qu'une définition retournée." Félix Le Dantec, *Les lois naturelles. Réflexions d'un biologiste sur les sciences,* 1904, p. 204.

De altă parte însă, pe cît psihologii sunt de acord în a postula o unitate a fenomenelor sufletești, pe atît sunt tot ei de acord în a recunoaște că tocmai această unitate a fost o mare piedică pentru progresul științei lor. Postulatul unității, în loc de a îmbia la cercetări experimentale, a fost o proptă a dogmatismului în toate ocaziunile. După părerea psihologilor materialiști, toate rătăcirile psihologiei de pînă acum au fost cauzate de noțiunea sufletului; după psihològii spiritualiști, toate rătăcirile au fost cauzate de noțiunea materiei; după fiecare, cauza răului rezidă în denumirea cu care alții au botezat unitatea sufletească.

Care este atunci adevărul? Este unitatea sufletească necesară pentru cercetarea fenomenelor sufletești, sau nu? Se poate susține mai departe analogia pe care am stabilit-o noi mai sus, între aceea ce găsim în științele naturale și aceea ce ar trebui să fie și în știința sufletului? Mai este de dorit postularea unei unități sufletești?

Răspunsul nostru, cu toate aparențele defavorabile ce-i vin împotrivă, nu poate fi decît afirmativ. Unitatea sufletească este un concept necesar pentru știința sufletului. Dar istoria acestei științe ne silește să adăogăm: cînd conceptul unității sufletești este un simplu concept, iar nu o existență metafizică.

Să ne explicăm.

Conceptul unității sufletești a fost departe de a se menține în psihologia de pînă acum în rolul de concept ajutător pentru cercetările experimentale, așa cum s-a menținut conceptul unității energiei sau a materiei în știința mecanicii. Conceptul unității sufletești a voit să însemne ceva mai mult decît o ipoteză sugerată de experiență; el a voit să fie o entitate cu însușiri proprii, din care să se deducă apoi însușirile vieții sufletești în genere. De aci au provenit toate rătăcirile. Dacă conceptul unității sufletești ar fi păstrat rolul de simplă ipoteză ajutătoare, el n-ar fi fost botezat cu denumiri deosebite. N-ar fi fost ceartă dacă el este suflet, eu, persoană, materie etc.; ci ar fi fost un concept abstract, supraordinat raporturilor găsite între fenomenele sufletești, întocmai cum conceptul unității de energie este un concept abstract supraordinat diferitelor serii de fenomene pe cari le prezintă experiența. Din momentul ce și dincoace, în domeniul științelor naturale, conceptul energiei ar lua caracterul unei entități metafizice cu însușiri proprii, din care să se deducă apoi legile fenomenelor naturei, din momentul acela și asupra lui ar începe cearta cum trebuie denumit. Unii ar găsi că natura sa intimă este mai apropiată unei serii de fenomene decît alteia, alții ar găsi altfel, și atunci fiecare partidă ar propune o denumire deosebită. Acordul oamenilor de știință în ceea ce privește postulatul unității de energie se sprijină pe acordul lor tacit de a nu se întreba în ce consistă natura intimă a energiei, și, în tot cazul, de a nu amesteca speculațiunile lor asupra acestei naturi în cunoașterea fenomenelor experienței.

Din lipsa unui asemenea acord au suferit însă psihologii. Aceștia au crezut, multă vreme, că vor ajunge mai curînd la ținta lor, speculînd direct asupra entității cu care se identifică unitatea sufletului și deducînd din însușirile acestei entități legile după cari se înlănțuiesc fenomenele din experiență. Mai mult încă, pentru mulți eroarea lua un caracter și mai grav. Unitatea sufletească nu numai că era considerată ca o entitate cu însușiri proprii, dar încă această entitate intră în relațiune cu fenomenele sufletești, ca și cum ar fi fost coordonată acestor fenomene, în loc de a le rămîne supraordinată. Astfel, vechii psihologi, mai ales, considerau sufletul ca avînd o individualitate aparte înlăuntrul individualității omenești și, ca atare, ca provocînd fenomene deosebite de acelea pe cari individualitatea omenească le deținea din alte cauze. Cu alte cuvinte, sufletul nu mai însemna noțiunea în care se însumau toate fenomenele sufletești, ci o cauză specială pentru anumite fenomene. Cu chipul acesta noțiunea de suflet se îndepărta cu totul de la rolul unei noțiuni de unitate sufletească.[90]

În psihologia contimporană această eroare este foarte mult evitată, dacă nu chiar înlăturată cu desăvîrșire. Mai toți psihologii științifici contimporani consideră sufletul, așa cum trebuie luat științificește, ca un concept prin care se exprimă unitatea fenomenelor sufletești, iar nu ca o entitate metafizică.

H. Ebbinghaus, un psiholog de seamă al timpului nostru, dă, în această privință, o foarte nimerită ilustrare. „Să privim o plantă. Ea are rădăcină, crăci, frunze, celule ; poartă flori, fructe etc. Întocmai ca și organizmul sufletesc, există organizmul plantei, nu izolat și de sine stătător în lume, ci legat în diferitele lui părți, și anume, bazat pe un substrat sau subiect cu care mintea îl crede însoțit. Separate de dînsele, florile, frunzele etc. nu mai reprezintă decît cu numele planta din care au fost despărțite... Și care este substratul acestui organism ? Care subiectul ? care dă baza și unitatea tuturor părților enumărate ? Există oare o ființă elementară, independentă și separabilă, în existența sa, de însuși corpul organizmului ? O realitate în afară de realitățile diferitelor părți ? Deloc... În genere, toate părțile separate, membrele, sau funcțiunile plantei, există numai ca un ce unit la un loc, și acest ce unit la un loc consistă, iarăși, numai în totalitatea diferitelor părți unite. Și aceasta nu în înțelesul unei grămădiri laolaltă, cum se aude de multe ori, ci în înțelesul unei împreunări organice... Dacă se ia din organizmul plantei, rînd pe rînd, toate părțile pe cari el le cuprinde, se ajunge la anihilarea totală a organizmului însuși. În urma părților ce s-au luat nu rămîne nici un rest care să reprezinte, fie sub forma cea mai sărăcăcioasă, existența vreunui adevărat substrat al organizmului. După luarea părților organizmului nu mai rămîne nimic...

Așa și nu altfel se petrece și cu substratul sau subiectul sufletului... Cel ce conține și conținutul nu sunt două lucruri deosebite și independente. Cel ce conține, adică subiectul care are cînd un gînd, cînd altul, vede acum imagina cerului albastru, în locul unde puțin înainte văzuse nouri, nu este altceva decît totalitatea în care se împreună toate senzațiunile, gîndurile, dorințele etc. Este o cestiune de perspectivă dacă în această totalitate deosebesc o parte, ca subiect cari conține, și o parte care este conținută... Precum în lumea organică, celulele, frunzele, nervii, corpusculele sîngelui etc. nu le întîlnim separate, ci totdeauna împreunate în sisteme organice unitare, tot așa și în lumea sufletească.

---

[90] Dintre psihologii contimporani, L. William Stern, în scrierea sa *Person und Sache, System der philosophischen Weltanschauung*, a pus mai bine în evidență această veche eroare. Comp. vol. I, cap. II al acestei scrieri.

Realitățile care le găsim aci sunt totdeauna părțile unor sisteme organice unitare; ele aparțin unui eu sau unități de cunoștință."[91]

Din cauza acestei schimbări în înțelegerea sufletului, psihologia contimporană s-a numit „psihologia fără suflet"[92]. **„Psihologia fără suflet"**, adică psihologia care nu se mai preocupă de entitatea sufletului și de însușirile sale. „Sufletul", ca și „eul", ca și „persoana" etc., nu are o realitate deosebită de conținutul său; întocmai cum, pentru fizică, noțiunea de energie nu are o realitate alta în afară de aceea care se subsumează conceptului ei.

Din acest punct de vedere psihologia de astăzi se găsește dar într-o situațiune analoagă celorlalte științe naturale. Unitatea sufletească este pentru dînsa o ipoteză tot atît de bine venită cum este ipoteza unității sistemelor izolate, sau a cantității de energie din mecanică.

Dar unitatea sufletească, să nu uităm, este o ipoteză ajutătoare, cum de altfel sunt toate ipotezele. Ea nu poate ține locul științei **însăși**; cel mult ea poate fi un sprijin sau un îndemn pentru cercetările experimentale, care ele constituiesc adevăratul fundament al științei definitive.

Legea fundamentală, pe care o căutăm noi, pentru a fi comparabilă legilor stabilite în domeniul celorlalte științe, trebuie dar să fie sprijinită pe un fond experimental. În special, pentru a fi comparabilă legii conservațiunii energiei din lumea fizică, ea trebuie să stabilească între fenomenele sufletești un raport care să fie analog cu acela pe care îl exprimă legea conservațiunii energiei între fenomenele fizice; adică un raport dovedit experimental și care să se poată lega direct cu ipoteza unității sufletești. Legea conservațiunei energiei cuprinde, în adevăr, pe lîngă ipoteza unității de energie totală, și raportul de echivalență între diferitele forme de energie, raport stabilit prin măsurătoare experimentală. Raportul de echivalență este așa de strîns legat de ipoteza unității de energie totală, încît se poate înfățișa ca o consecință dedusă din aceasta din urmă; nu mai puțin însă, el este adevăratul fundament științific al legii, fiindcă el singur este verificabil prin experiență. Măsurătoarea totalității de energie nu o putem face noi niciodată direct, așa că, niciodată, în chipul acesta, n-am putea afirma conservațiunea în natură a aceleiași sume de energie, dar măsurătoarea raportului care se stabilește la transformarea unei forme de energie în alta, aceasta o putem face; și pe această măsurătoare ne și fundăm pentru a formula o afirmațiune cu un caracter așa de general cum este aceea asupra conservațiunii energiei din natură.

Este oare și în lumea sufletească un asemenea raport, dovedit experimental și în acelaș timp în directă legătură cu ipoteza unității sufletești?

După părerea noastră, da. El este cuprins în legea psihofizică, așa cum această lege este interpretată de marele filosof al timpului nostru, Wilhelm Wundt.

În ce consistă legea psihofizică și care este interpretarea pe care i-o dă Wundt?

---

[91] *Grundzüge der Psychologie* (1905); I, p. 10 și urm.

[92] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, II, p. 375 și urm. [Vezi supra, p. 33, nota 52.]

5. — Legea psihofizică este datorită cercetărilor de fiziologie ale lui Ernst Heinrich Weber [93]. Acest fiziolog a observat că, pentru perceperea unei minime creșteri de senzație, sporul care trebuie să-l adăogăm la excitația primită stă cu această excitație într-un raport constant. Așa, bunăoară, am o senzație de greutate pricinuită de greutatea unui kilogram. Dacă sporesc greutatea pentru a avea o diferență de senzație, observ că nu la orișice spor, fie cît de mic, al excitației corespunde și o diferență de senzație, ci sporul trebuie să fie într-un anumit raport cu excitația primitivă (adică un kilogram) : să zicem, în raportul de 1/10. Pentru a avea dar în simțul meu o diferență apreciabilă peste senzația de 1 kilogram, trebuie să adaog la greutatea de 1 kilogram, cel puțin 100 g. Dacă aș fi avut ca senzație primitivă senzația unei greutăți de 2 kg, mi-ar fi trebuit 200 g. pentru a păși de la această senzație la o senzație imediat următoare ; 300 g, dacă aș fi plecat de la senzația de 3 kg ; 400 g, dacă aș fi plecat de la senzația de 4 kg ; și așa mai departe, pînă la limita cea mai de sus a putinței simțului de a aprecia greutățile. Prin urmare, totdeauna minimul de creștere al senzațiunii a corespuns la un spor ce era de prevăzut mai dinainte, anume acela care formează cu greutatea imediat precedentă un raport constant de 1/10. Ne-ar întreba cineva : Ce greutate să adaoge peste 1 $^1/_2$ kil. pentru a percepe o senzație diferită de aceea care corespunde la greutatea aceasta de 1 1/2 kil. ? Răspundem : Trebuie să adaoge o greutate care să se găsească față de 1 1/2 kil. în raportul de 1/10, adică trebuie să adaoge 150 g. Legea lui Weber este dar cît se poate de clară. Ea era de altmintreli bănuită cu mult înaintea lui Weber. Matematicienii francezi din secolul al XVIII[-lea] o formulaseră aproape complect. Noi înșine, în viața noastră practică, o aplicăm cu toții, fără să-i bănuim importanța, ca o măsură de bun-simț. Cine nu înțelege, bunăoară, că un cîștig de loterie, să zicem 1000 lei, nu produce o bucurie egală la toți oamenii ? Acei ce sunt bogați au să se bucure mai puțin decît acei ce sunt săraci. Și bunul-simț ne spune chiar că mijlocul de a procura la toți o bucurie egală ar fi să proporționăm cîștigul după averea fiecăruia. Acel ce are avere de 100.000 lei trebuie să cîștige îndoit ca acela care are avere 50.000, și înzecit ca acela care are 10.000 lei, pentru ca bucuria să fie egală la toți. Această proorocire, făcută după bunul-simț, este o aplicațiune a legii lui Weber.

Bineînțeles, știința psihologiei nu s-a oprit la aceste aplicațiuni banale. Ea a urmărit verificarea legii în domeniul diferitelor categorii de fenomene sufletești, a căutat și a reușit să-i deie o formulare matematică. [94] Pentru trebuința noastră însă, puținele dezvoltări date mai sus sunt suficiente.

Care este interpretarea legii psihofizice ? Fiziologii au identificat-o cu legea după care iritabilitatea substanței nervoase se proporționează excitațiilor externe. Psihofizicianii propriu-ziși, după exemplul lui G. T. Fechner, au identificat-o cu legea care ar exprima raportul între lumea sufletească și lumea materială. Ambele identificări pot fi lăsate foarte bine ; căci ele sugerează îndemnuri noi pentru cercetările experimentale. Importanța legii este indiscutabilă, în ambele aceste interpretări care i se dau. Dar pe lîngă aceste două interpretări, se poate da legii și o interpretare mai largă, fără a se contrazice întru nimic faptele experimentale. Legea psihofizică poate anume să fie ridicată, în domeniul sufletesc, la rolul pe care îl are legea echivalenței în lumea fizică. Ea poate fi considerată ca legea imediat subordonată postulatului unității sufletești și să dobîndească astfel, în domeniul sufletesc, o generalizare analoagă cu aceea pe care o are în domeniul lumei fizice legea conservațiunii energiei.

---

[93] W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1902), I, p. 493.

[94] Cea mai simplă formulare este aceea dată încă de Fechner. $E = C$. log. nat. R. (E, senzația ; C, o constantă ; log. nat. R, logaritmul excitațiunii externe).

Interpretarea lui Wilhelm Wundt ne înlesnește, în adevăr, această generalizare.

Iată interpretarea marelui filosof: „Psihologicește, se poate verifica legea lui Weber prin experiența obișnuită pe care o facem, că în conștiința noastră nu există decît o măsură relativă pentru măsurarea intensității diferitelor stări sufletești; că adică o stare de conștiință nu se poate măsura decît comparîndu-se unei alte stări de conștiință. Din acest punct de vedere se poate considera legea lui Weber ca fiind un caz special al unei legi mai generale; anume, a unei legi de relațiune, sau de relativitate a stărilor din conștiință. Și atunci, legea lui Weber nu ar fi atît o lege a senzațiunilor, ci o lege a apercepțiunii... Căci este de la sine înțeles că legea lui Weber nu se poate referi direct la compararea excitațiunilor externe, ci la compararea senzațiunilor care sunt provocate de excitațiuni. Excitațiunile nu există pentru conștiința noastră decît ca senzațiuni.“ [95]

Pe baza acestei interpretări, legea psihofizică se prezintă ca o consecință directă a unității sufletești. Prin ajutorul unității sufletești devine, în sfîrșit, explicabilă relativitatea ce se constată în măsurătoarea diferitelor stări de conștiință. Fără această unitate, creșterile de senzațiune ar trebui să meargă direct proporțional cu sporurile excitațiunii externe. Dar fiindcă unitatea există, prin aceasta sunt aduse stările sufletești să se măsoare între dînsele, comparîndu-se. Raportul părților către totalitatea sufletească este raportul fundamental pe care conștiința îl aplică în orice măsurătoare. Legea psihofizică nu este decît verificarea experimentală, un caz special, al relațiunilor cari se stabilesc între stările sufletești dinlăuntrul unei unități de conștiință.

Prin urmare, legea lui Weber s-ar putea generaliza astfel: Între fenomenele sufletești există o dependență derivată din faptul unității lor. Această dependență, în cazul special al transformării unui spor de excitațiune într-o minimă creștere de senzațiune, are totdeauna o valoare numerică constantă (E = C. log. nat. R.).

Legea conservațiunii energiei din lumea fizică nu se bucură de o factură logică superioară.

Dar, negreșit, asemuirea formală nu este o garanție suficientă pentru validitatea unei legi. Legea conservațiunii unității sufletești — dacă ar fi ca ea să se ridice alături de legea conservațiunii energiei din lumea fizică — trebuie să îndeplinească și alte condițiuni în afară de acelea ale logicei formale. Ea trebuie să reziste, înainte de toate, controlului experienței; să exprime ceea ce există, nu ceea ce ar trebui să existe. Ea trebuie să aducă o explicare faptelor pe care le constatăm, atît în viața individuală, cît și în viața socială.

---

[95] *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1902), I, p. 541.

De această îndatorire nu ținem nici noi să o dispensăm.

6. — Legea de conservațiune a unității sufletești — sau, mai explicit, existența unor dependențe cauzale între fenomenele sufletești, dependențe cari derivă din postulatul unității acestor fenomene — poate fi susținută și prin argumente de altă natură de cum s-a susținut, în genere, pînă acum.

Fenomenele sufletești, pe lîngă caracterele lor proprii, au toate caracterele fenomenelor organice. Astfel fiind, legile acestor din urmă, întrucît sunt generale, sunt aproximativ valabile și pentru cele dintîi. Între aceste legi generale găsim legea de corelațiune a organelor sau a funcțiunilor, admisă de toți oamenii de știință. Ch. Darwin a avut cel dintîi meritul să o constate cu date precise și să țină seamă de ea pentru explicarea evoluțiunei speciilor.[96] „Sunt multe legi cari dirijează evoluțiunea. Cîteva dintre ele se pot preciza și vor și forma obiectul studiului nostru. Aci însă voi să vorbesc despre acea care s-ar putea numi legea corelațiunii între variațiuni. Variațiile importante petrecute în embrion aduc după ele, probabil, și variațiuni în organismul matur. La monștri sunt fenomenele de corelațiune foarte curioase : E. Geoffroy Saint-Hilaire dă în această privință, în opera sa, exemple foarte numeroase. Cultivatorii de vite au făcut observațiunea că mai totdeauna animalele cu picioare lungi au și un cap mai lung. Cîteva exemple de corelațiune sunt chiar mai mult decît curioase. Așa, s-a găsit că pisicile albe cu ochi albaștri sunt de regulă surde. Tait a restrîns această regulă la pisicile de sex bărbătesc. Avem exemple apoi de animale și plante la care constatăm o corelațiune între culoare și anumite particularități. Așa, oile și porcii albi sunt vătămați de anumite plante, pe cînd aceleași animale de culoare închisă nu sunt atinși. Profesorul Wyman mi-a comunicat, tot în această privință, un caz și mai instructiv. El a aflat de la un fermier din Virginia, pe care îl întrebase de ce are numai porci negri, că este silit să-i aleagă pe aceștia deoarece acei de altă culoare, îndată ce mănîncă rădăcina plantei Lachnanthes, sunt vătămați... Se știe, apoi, că mai toți cîinii fără păr sunt și cu dinți slabi. Din contră, animalele cu mult păr, și păr gros, au predispoziția de a avea coarne lungi. Porumbeii cu picioare flocoase au printre degetele de la picioare o pieliță. Porumbeii cu cioc scurt au picioare mici ; iar cei cu cioc lung au picioare lungi.“[97]

Tot Ch. Darwin, în aceeaș scriere, întinde aplicațiunea legii de corelațiune și asupra întregii faune și flore a unui teritoriu. Nu numai diferitele organe sau funcțiuni ale animalului sunt în corelațiune între ele, dar chiar varietățile de animale și de plante cari constituiesc fauna și flora unei țări. Acestea sunt, de altmintreli, adevăruri recunoscute de către toți naturaliștii.

Astăzi, legea corelațiunii constituie o lege fundamentală pentru explicarea multor fenomene din domeniul naturii organice. Prin cercetările botanistului olandez H. de Vries asupra mutaţiunii speciilor[98] — mutaţiunea speciilor înseamnă pentru acest om de ştiinţă naşterea formelor noi organice graţie variaţiunilor bruşte, spontane, discontinue —, legea corelaţiunii dobîndeşte încă o importanţă şi mai mare. Conceptul mutaţiunii face inutilă legea selecţiunii, dar cu atît mai utilă devine acum legea corelaţiunii organelor. Naşterea formelor nouă organice, dintr-odată, fără pregătirea selecţiunii, nu se poate explica decît pe baza legii de corelaţiune. Apariţiunea nouăi forme coincide cu stabilirea unui echilibru intern între diferitele funcţiuni ale organismului.

---

[96] Înainte de Darwin, legea corelațiunii a fost cunoscută de Cuvier ca legea conexiunii caracterelor.

[97] Ch. Darwin, *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (trad. D. Haek), p. 36.

Legea corelaţiunii se poate ea întinde şi la explicarea fenomenelor sufleteşti? Această convingere a fost susţinută cu multă măiestrie şi erudiţie de către filosoful francez H. Taine.[99]

Întocmai cum naturaliştii au constatat, afirmă acesta din urmă,[100] că diversele organe ale unui animal depind unul de altul; că, spre exemplu, dinţii, stomacul, picioarele, creierul şi altele variază în seria lumei animale după o legătură constantă, care asigură unitatea fiecărui organism; tot aşa au constatat şi istoricii că aptitudinile şi dispoziţiunile unui individ, unei rase sau unei epoce sunt legate între dînsele în aşa mod, că alteraţiunea uneia dintre ele, produsă într-un individ învecinat, sau într-o grupă socială apropiată, produce o alteraţiune proporţională în tot sistemul. După cum dezvoltarea exagerată sau sleirea unui organ fiziologic atrage după sine o schimbare corelativă în celelalte organe fiziologice, tot astfel şi exagerarea sau sleirea unei dispoziţiuni sufleteşti înlăuntrul sistemului în care se găseşte aceasta. „Cultura unui popor constituie o unitate, şi diversele sale elemente sunt legate între ele ca şi părţile unui organism. După cum, într-un animal, instinctele, dinţii, membrele, coloana vertebrală, aparatul muşcular, sunt legate între ele în aşa chip, că variaţiunea uneia determină în toate celelalte o variaţiune corespondentă, şi un naturalist cunoscător poate, din cîteva fragmente găsite, să reconstituie prin raţionament corpul aproape în întregime; tot aşa, într-o cultură oarecare, religiunea, filosofia, structura familiei, literatura, artele constituiesc un sistem în care orice schimbare locală atrage după dînsa o schimbare generală, şi un istoric experimentat, din cunoaşterea unei porţiuni restrînse, poate să întrevadă şi să prezică restul. Nimic nu rămîne vag în această dependenţă mutuală. Aceea ce regulează dependenţa mutuală dinlăuntrul unui corp animal este, mai întîi, tendinţa ei de a manifesta un anumit tip primordial, şi apoi necesitatea de a fi în posesiunea organelor cari să-i poată satisface trebuinţele şi mai ales continuitatea vieţii. Iar înlăuntrul unei culturi, regularea dependenţei mutuale se susţine prin aceea că în fiecare mare creaţiune omenească este prezent un element producător, care este prezent şi în celelalte creaţiuni înconjurătoare — o facultate, o aptitudine, o dispoziţiune eficace şi dominantă —, care, avînd un caracter propriu, introduce acest caracter în toate operaţiunile la care el participă, şi astfel, după variaţiunile sale, determină și variațiunile tuturor celorlalte opere cu care se găsește el în atingere.“ [101]

---

[98] Hugo de Vries, *Die Mutationstheorie, Versuch und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich,* 2 vol. (1901—1903).

[99] H. Taine, *Essais de critique et d'histoire, Préface; Histoire de la littérature anglaise,* I, *Introduction.*

[100] *Essais de critique et d'histoire,* p. XXVI şi urm.

Toată filosofia lui H. Taine este influențată de teoria dependențelor mutuale sau a corelațiunii. Această teorie, care presupune unitatea fenomenelor între cari dependențele mutuale se stabilesc — fără această unitate, dependențele ar fi lipsite de caracterul de necesitate logică —, găsește pretutindeni astăzi partizani. Ea nu este universal admisă, bineînțeles — și legea conservațiunii energiei din lumea fizică întîmpină încă neîncrezători —, gîndirea științifică a epocei noastre însă nu o contrazice. Noțiunea sufletului, primită de psihologia contimporană, cum am avut ocazia să vedem mai sus, se acordă cu dînsa. Deocamdată aceasta ne este de-ajuns.

Pe temeiul acestei legi a dependențelor mutuale și necesare între fenomenele sufletești vom încerca și noi, mai întîi, o explicare a celor afirmate în paginile precedente și, în urmă, o verificare a ei prin noi fapte din cîmpul vieții sufletești a individului și a societății ; o verificare care să ne ducă (dacă mijloacele ne vor fi la înălțimea intențiunilor), la o mai bună înțelegere a energiei sufletești însăși.

CAPITOLUL II

1. — Aplicarea legei dependențelor mutuale la explicarea raportului dintre știință și creștinism. 2. — Înclinarea intimă a sistemelor metafizice. Credința într-o lume obiectivă, necondiționată de conștiința omenească. Contradicția între sistemele filosofice explicată prin legea unității de conștiință. Metoda dialectică a lui Hegel. 3. — Analiza actului de judecată. Elementul intuițional și conștiința activității proprii. Deosebirea între percepția pasivă și judecată din punct de vedere logic și psihologic. Convingerea logică. 4. — Tendințele înnăscute ale conștiinței, care determină actul convingerii. Criteriul metafizic și criteriul relativist. Condiționarea reciprocă a acestora. Progresul științei ca rezultat al luptei între tendința metafizică și tendința relativistă. 5. — Explicarea cauzală dată de psihologie, în deosebire de cea logică și istorică. Rolul activității aperceptive în actul judecății. Sentimentul ca element determinant în producerea convingerii. Sentimentul explică lupta între criteriile opuse ale adevărului. 6. — Aplicațiuni. Concluzie.

1. — Legea dependențelor mutuale dintre diferiți factori ai culturii ne explică legătura dintre creștinism și știința modernă, pe care am constatat-o în paginile precedente. Din momentul ce perspectiva sufletească a omului se schimbase, și într-un mod atît de radical, vechea direcțiune științifică urmată de filosofii elini devenise cu neputință de susținut. Omul, transformat prin creștinism, cerea de la știință satisfacerea unor noi trebuințe ideale. Satisfacerea acestor noi trebuințe aduse

---

[101] *Histoire de la littérature anglaise*, p. XI.

după sine dezvoltarea științei experimentale; și cu aceasta, descoperirea legilor cauzale după care se explică succesiunea fenomenelor naturei.

Înțelegînd această lege a dependințelor mutuale între factorii culturii, nu mai suntem mirați cînd constatăm că a putut fi, în dezvoltarea lor istorică, o așa de intimă legătură între știință și creștinism, deși fiecare dintre aceste două se prezintă în aparență ca doi factori culturali cari se dușmănesc de moarte. Știința modernă și creștinismul sunt în strînsă corelațiune, nu din cauza vreunei identități în natura lor, ci prin faptul subsumării lor sub unitatea culturii europene; izolat luate fiecare, ele pot prezinta o alcătuire și o tendință contrară una alteia, dar ca părți ale unui tot ele se complectează și se susțin. Am văzut îndeajuns, de altmintreli, cît de necesară a fost apariția creștinismului pentru înlăturarea științei antice și pregătirea unui drum favorabil științei moderne. O perspectivă nouă se deschidea inteligenții omenești prin îndreptarea atențiunii asupra mișcării în natură, fenomen atît de nesocotit de știința antică; dar această îndreptare de atențiune nu era cu putință înainte de ce întreg sufletul să fi fost străbătut pînă în adîncul său de îngrijorarea zilei din urmă, a zilei de judecată! Cînd raza vederii se dirijează în sus, acel ce are ochi pentru a vedea vede ceea ce este sus; dar mai întîi trebuie dată noua direcție a razei. Și maimuțele ar progresa repede, dacă ele ar lua obiceiul să meargă în două picioare, să țină capul sus și să privească drept înainte. Atunci și creierul lor s-ar dezvolta, în urma unei schimbări în statură! Dar obiceiul de a privi în sus cine să-l dea maimuțelor? Trebuie să fie un interes puternic care să le determine și să le silească apoi să-l și continue: un interes tot așa de puternic, cum a fost acela care a constrîns pe om să se ridice în două picioare...

Religiunea nouă, a creștinismului, a determinat pe om să privească cu ochii inteligenței sale în altă parte de cum privea omul antichității. După ce privirea a fost îndreptată în altă parte, inteligența și-a urmat legile sale proprii, a ajuns la principii și metode diferite de acelea ale creștinismului. Dependența între factorii culturii nu presupune dar identitatea de natură a acestor factori, ci numai cooperațiunea lor pentru susținerea unității căreia ei se subsumează. Identitatea de natură nu o întîlnim nici între elementele sau funcțiunile organismului animal. Pentru ca unitatea acestuia să se păstreze, este nevoie, din potrivă, de o cît mai întinsă diferențiare.

2. — Legea acelorași dependențe mutuale ne dă și explicarea contradicțiunii în care se găsesc sistemele metafizice enumerate mai sus, cu tendința în general acceptată astăzi de către știința modernă.

Metafizicienii din toate timpurile au ținut să afirme posibilitatea unei cunoștinți absolute; și, prin urmare, au ținut să afirme că mintea omului poate pătrunde pînă la înțelegerea realității absolute. Atît mijloacele cunoașterii, cît și realitatea însăși n-au fost aceleași pentru toți metafizicienii. Unii s-au încrezut în datele simțurilor, alții, în datele rațiunii; unii au admis realitatea materiei, alții, pe aceea a spiritului etc. Tendința lor fundamentală singură a rămas la toți aceeași. Toți au simțit că știința omului ar fi fără valoare, dacă nu ar fi sprijinită pe ceva indiscutabil, neatîrnat de subiectivitatea conștiinței. Materia, spiritul care se identifică cu divinul etc., ceva, în sfîrșit, trebuie să fie etern și în afară de om ; de asemeni, impresiunea pe care o face una dintre aceste realități (după cum este recunoscută de sistemul metafizicianului) asupra omului trebuie să fie și ea posibilă într-un mod nediscutabil și fără a suferi vreo atingere din partea subiectivității. Metafizicianul nu se poate împăca cu relativismul universal, fie el afirmat sub forma kantianismului, fie sub aceea a pozitivismului, ori [a] scepticismului, ori a pragmatismului etc. Sub orișice formă ar fi dat criteriul adevărului, din moment ce se admite că realitatea nu este stabilită în chip neîndoios, identică pentru toate timpurile și pentru toate locurile, prin urmare în afară de orișice atingere cu subiectivitatea conștiinței omenești, metafizicianul consideră știința ca necompletă. Înclinarea sa cea mai intimă este să găsească un reazim sigur, pe care să se sprijine principiile și metodele științifice. Criteriul adevărului, stabilit numai pe unitatea formală a apercepțiunii, sau pe reușita lui practică, sau pe acordul tuturor inteligențelor în înțelegerea lui, îi pare metafizicianului un criteriu veșnic amenințat să se schimbe. În special metafizicianului teolog îi este frică că un asemenea criteriu, care dintr-un moment într-altul se poate schimba, ar aduce în discuție chiar existența divinității. Metafizicianul vrea un criteriu superior criteriilor relative pe care le stabilesc condițiunile de dezvoltare ale conștiinței omenești ! El vrea adevărul pur obiectiv, un fel de etalon absolut invariabil, după care să se măsoare afirmațiunile făcute de conștiința omenească, oricare ar fi condițiunile de dezvoltare ale acesteia.

Această tendință metafizică — sau mai bine zis metapsihică — nu o împărtășesc numai metafizicieni ideologi ; ea este o tendință cu mult mai răspîndită ; ea este tendința cea mai răspîndită în rîndul făpturilor omenești. Tendința contrară, care se oprește la teoria că știința este o creațiune a conștiinței omenești, creațiune determinată, negreșit, de legi formale și materiale, dar în fond constrînsă să evolueze cu condițiunile acestei conștiințe, este departe de a avea de partea sa aderarea mulțimei. Mulțimea oamenilor este prin instinct de partea metafizicei și împotriva relativismului unui Kant, unui A. Comte, unui William James etc. Negreșit că aceștia din urmă au mai mulți aderenți în cercul oamenilor de știință specialiști și mai ales în cercul filosofilor ; dar și aceștia constituiesc o infim de mică elită față de restul mulțimei. Cei mulți cred în realitatea absolută a materiei, sau a lui Dumnezeu, spiritul universal ; precum și în datele simțului sau ale rațiunei. Pe cîtă vreme oamenii de știință specială și filosofii, prin practica reflexiunii critice, îngrămădesc argumente în sprijinul relativității cunoștinței, mulțimea continuă să urmeze metafizicei.

De unde provine oare această contradicțiune ?

Părerea noastră este că această contradicțiune vine iarăși din faptul dependențelor mutuale sau al corelațiunii părților cari intră în unitatea conștiinței omenești. Unitatea de conștiință condiționează procesul diferențierii funcțiunilor cuprinse într-însa ; ea împinge la punerea acestora în raporturi de contrarietate și chiar de contradicțiune. Faptul unității condiționează lupta între funcțiuni. Între funcțiuni neconvergente nu ar fi luptă, negreșit ; fiecare și-ar urma fără știrbire cursul său înainte. Dar unitatea aduce convergența, și, prin urmare, lupta. Lupta se înțelege numai între părțile unei unități, cum a bănuit-o, de altmintreli, cu mai bine de două mii de ani înaintea noastră, filosoful Heraclit. „συάψιες ὅλα και οὐχ ὁλα, συμεδομενον διαδεδόμενον, συναίδον διαίδον, καὶ ἐκ πάντω ἑν και έξ ἑνὸς πάντα“[102]

Viața este o luptă, fiindcă este în acelaș timp afirmarea unei unități superioare între elementele naturii. Fără această unitate, singura lege a naturii ar fi legea inerției, adică persistarea fiecărui element în pozițiunea sau în mișcarea sa inițială.

Tendința spre metafizică și tendința spre relativismul cunoștințelor; sau, exprimate după obiectul pe care îl au în vedere, tendința de a găsi centrul de gravitate al științei în obiectul independent de condițiile conștiinței omenești, și tendința contrară, de a găsi acelaș centru în condițiile subiective ale conștiinței, se complectează una pe alta, din punctul de vedere al unității lor. Progresul culturii ideale este determinat de existența acestor două tendințe contrarii. Ele se manifestă în fiecare epocă, deși sub forme diferite. Ele produc separațiunea cugetătorilor în două tabere ce se combat și se dușmănesc! Din ele să alcătuiește drama intimă a dezvoltării intelectului omenesc.

Filosofii de odinioară botezau conflictul între asemeni tendințe o luptă între antiteze. Hegel, în special, a recunoscut cu toată claritatea importanța acestui conflict, și a făcut din structura sa formală bolta metodei sale dialectice. Teza-antiteza se reunesc în unitatea sintezei, care, din nou, apoi, continuă să se desfășure după acelaș proces tipic. Fiecare afirmare a conștiinței omenești determină motivele distrugerii sale, și prin aceasta determină cursul evolutiv al conștiinței spre sinteza definitivă. Dialectica lui Hegel a găsit în urma lui o mulțime de adepți, cari au aplicat-o în toate ramurile de activitate ale sufletului omenesc.

În nici o manifestare sufletească însă acest conflict nu se ilustrează atît de clar ca în operațiunile logice ale inteligenței. În judecată, în raționament, în sistematizările științifice în genere, ea se poate urmări la fiece pas și sub cele mai variate înfățișări. Aceasta a fost poate și cauza pentru ce Hegel, filosoful care a întrezărit-o așa de clar, a exagerat să o identifice cu o lege dialectică, adică logică, și să transforme, sub influența ei, întreaga dezvoltare a culturii într-un proces de logică abstractă. Dar unilateralitatea lui Hegel are un avantaj. Ea indică cercetătorului care se încumetă în rezolvarea acestei probleme calea pe care s-o urmeze la început, pînă să ajungă a îmbrățișa cu o privire limpede întreg cîmpul ce are de explorat.

Să începem dar și noi, după exemplul lui Hegel, cu operațiunile logice.

3. — În actul cel mai elementar al raționamentului nostru sunt date două elemente cari pot servi fiecare ca germine pentru cîte o tendință separată. Un element consistă în intuițiunea obiectivă sau reprezentarea acesteia, pe care acel ce judecă o recunoaște oarecum ca impusă din afară; și un al doilea element, elementul activ, care consistă în conștiința activității proprii. Orice afirmare este adaptarea acestei activități

---

[102] „Împreunări sunt: totul și partea, pacea și discordia, înțelegerea și neînțelegerea, și de tot depinde partea și de parte totul.“ Comp. H. Diels, *Op. cit.*, p. 68.

proprii la o anumită intuiţiune sau reprezentare. Perceperea în mod pasiv a intuiţiunii singure nu este încă o judecată ; ea devine o judecată de îndată ce intervine conştiinţa activităţii proprii. De îndată ce prezenţa elementului obiectiv este pusă în acord cu conştiinţa activităţii proprii, se produce aceea ce numim actul judecăţii. Persoana care judecă, prin actul judecăţii sale se simte legată de intuiţiunea sau reprezentarea asupra căreia şi-a îndreptat conştiinţa, este oarecum un fel de garant al ei. În perceperea pasivă lipseşte acest raport de legătură. Aci, persoana care percepe sau afirmă nu garantează cu ceva de la ea ; ea oglindeşte numai aceea ce se găseşte în conştiinţa sa. Negreşit, cazul acestei perceperi pasive este mai mult ideal ; căci în realitate niciodată o conştiinţă nu răsfrînge conţinutul intuiţiei, fără ca să adaoge la acest conţinut şi ceva din reflexul propriei sale activităţi. Şi tot ideal este cazul contrar, al judecăţii pur active, adică cazul în care persoana ar fi să ia act numai de propria sa activitate, fără să se raporte la nimic obiectiv. Perceperea pur pasivă şi activitatea pur activă sunt numai abstracţiuni ştiinţifice ; în realitate, atît în perceperea aşa-zisă pasivă sunt momente împrumutate din activitatea proprie, precum şi în judecata cea mai subiectivă sunt momente împrumutate intuiţiunii sau reprezentării acesteia. Între cele două extreme se înşiră actele de percepere şi de judecată, şi anume, cu cît mai apropiate de un capăt, acela al oglindirii pasive în conştiinţă : actele de intuiţie ; şi cu cît mai apropiate de celalt capăt, acela al activităţii proprii : actele de judecată ; fără însă ca între aceste două categorii să fie o linie de demarcaţiune precisă. Linia de demarcaţiune o introducem arbitrar, după punctul de vedere în care ne găsim. În conformitate cu natura lucrurilor, nici n-ar trebui să o introducem, ci să ne mărginim a constata legea după care actele noastre de conştiinţă se pot grupa în anumită serie, sfat pe care ştiinţa care se ocupă cu natura fenomenelor sufleteşti, psihologia, îl şi urmează. Dacă totuş o introducem, aceasta o facem nu pentru a corespunde naturii lucrurilor, ci pentru a corespunde unui interes special ştiinţific. În adevăr, pe cînd psihologia lasă la o parte linia de demarcaţiune de mai sus, logica, ştiinţa normativă, adică ştiinţa care tinde să răspundă la un scop al activităţii omeneşti, insistă, din contră, asupra ei. Logica ţine tocmai să precizeze unde încetează intuiţia propriu-zisă şi unde începe judecata. Pentru ea principalul interes este să ştie unde începe garantarea personală, de care vorbeam mai sus, adică, unde începe adaptarea conştientă a activităţii proprii la elementul obiectiv. Psihologul vede în demarcaţiunea dintre intuiţie propriu-zisă şi judecată o cestiune de gradaţiune, pe cînd logicianul, o cestiune de primă importanţă pentru constituirea ştiinţei sale.

Să revenim acum cu cîteva exemple asupra acestei distincţiuni.

Iată cîteva afirmaţiuni, în care găsim exprimate stările de conştiinţă ale unui individ : „Vai !“, „Mă doare !“, „Fulgeră !“, „Gheorghe a venit“, „Soarele încălzeşte“, „Cîinele e carnivor“, „Frecarea a două corpuri produce căldură“, „Un unghi drept = 90 de grade“, „Ipoteza geocentrică este greşită“, „Ştiinţa este o putere“ etc. Toate aceste afirmaţiuni, fiind exprimate prin cuvinte, sunt, în acelaş timp, şi judecăţi. Cuvîntul prin sine însuşi, acolo unde el se adaogă, face să dispară caracterul de intuiţie propriu-zis pasivă. Cel ce întrebuinţează cuvîntul, adaogă, în acelaş timp, şi reflexiunea asupra înţelesului pe care el îl dă cuvîntului, prin urmare încetează de a exprima în mod cu desăvîrşire pasiv actele sale de conștiință. Intuiția curat pasivă este necomunicabilă. Cu toată această rezervă însă, ce diferență între afirmațiunile de mai sus! Primele trei — „Vai!“, „Mă doare!“, „Fulgeră!“ — cuprind elementul activității proprii într-o măsură așa de redusă, încît aproape că este greu de deosebit. „Vai!“, luat ca act de judecată, ar însemna cel mult că acel ce proferă această interjecțiune ia de martoră conștiința sa, că el este stăpînit în adevăr de o senzațiune sau de un sentiment dureros; tot așa și în ceea ce privește afirmațiunile „Mă doare!“, „Fulgeră!“; în amîndouă aceste afirmațiuni elementul obiectiv predomină. În cele următoare două afirmațiuni însă, proporția începe să se schimbe în avantagiul activității proprii personale. „Gheorghe a venit“, „Soarele încălzește“ cuprind încă, ce e drept, în primul rînd atestarea intuițiunilor lui Gheorghe și a soarelui, dar nu fără un amestec al activității personale. În intuițiunea lui Gheorghe și a soarelui se cuprind mai multe note decît sunt explicit relatate. Acel care a proferat aceste două afirmațiuni a făcut o alegere între aceste note: a ales pentru Gheorghe numai nota că „a venit“, și pentru soare, că „încălzește“. Ar fi putut alege altele, negreșit. Dacă a ales pe aceste două, și nu altele, cauza este desigur că pe aceste două le credea el mai interesante, sau avea un interes să le releveze. În judecata sa găsim, pe lîngă elementul obiectiv, cel dat prin intuițiune, și elementul activ, cel care consistă în alegerea operată de conștiință. În aceste două exemple distincțiunea devine dar clară. Și mai clară devine ea încă în exemplele cari urmează. „Cîinele e carnivor“. De ce însă carnivor? Pe ce se fundează oare acela ce afirmă această însușire a cîinelui? Pe intuițiunea unui cîine care mănîncă? Nu; căci aceasta nu l-ar îndritui să generalizeze. Acel ce face o asemenea afirmare se fundează pe experiența sa personală, experiență rezumată în cuvîntul de „carnivor“, care se leagă apoi de intuițiunea sau reprezentarea cîinelui. Fără această experiență personală, generalizată, și în urmă adaptată la intuițiunea cîinelui, judecata nu s-ar fi produs. Conștiința celui ce judecă a făcut posibilă judecata prin aceea că a făcut posibilă legătura între experiența trecută și cea actuală. În celelalte exemple, partea de activitate personală devine încă și mai importantă. În exemplul „Frecarea corpurilor produce căldură“, intuițiunea se mai păstrează; tot astfel și în exemplul geometric „Unghiul drept este egal cu 90 de grade“; dar în cele din urmă două intuițiunea aproape că dispare, sau, în tot cazul, se scoboară la rolul cu totul secundar de a constitui un fel de „provocare“ numai pentru activitatea personală. „Ipoteza geocentrică este greșită“, „Știința este o putere“, cuprind, ca judecăți, intuițiuni așa de evaporate, încît cu greu se pot preciza. Adeseori acel ce face asemeni judecăți chiar înlocuiește intuițiunile, pe unele cu altele, fără ca rezultatul să se resimtă. Ipoteza geocentrică, bunioară, se poate demonstra ca greșită, fie că se referă la imagina pămîntului, fie că se referă la orice altă imagină geometrică corespunzătoare. Originalitatea judecății nu stă în precizarea imaginei intuitive primitive, cît în acordul activității personale cu această imagină. Cel ce vrea să mă convingă despre adevărul cuprins în judecata asupra ipotezei geocentrice, n-are deloc intențiunea de a-mi îmbogăți intuițiunea mea despre pămînt cu nota cea nouă a învîrtirii pămîntului împrejurul soarelui — îmbogățire care, de altmintreli, poate că nici n-ar putea-o obține asupra imaginei reale a pămîntului, ci asupra unei imagini corespunzătoare, geometrice, bunioară o sferă oarecare, pe care am să mi-o închipuiesc că ține locul pămîntului —, ci intențiunea sa este să-mi suprime, teoretic vorbind, din minte iluziunea ce am despre starea pe loc a pămîntului și învîrtirea celorlalte corpuri cerești în jurul acestuia, pentru ca în urma acestei suprimări să-mi fie posibilă o mai bună înțelegere a poziţiunei mele faţă de multe alte intuiţiuni. Primul interes pe care îl urmărește cel ce face asemeni judecăţi este dar nu atît afirmarea unei intuiţiuni, cît mai mult afirmarea unei îndrumări exacte a activităţii omenești ; o confirmare a experienţii de pînă aci, în unele cazuri, o propunere asupra experienţei viitoare, în alte cazuri. Ţinta atenţiunii se deplasează în judecăţile operate, fixîndu-se tot mai mult asupra relaţiunii în care se găsește conștiinţa faţă de elementele obiective cari sunt impuse acesteia oarecum din afară. În judecăţile cu desăvîrșire abstracte, originalitatea afirmaţiunii stă exclusiv numai în întrevederea de raporturi noi, și aproape deloc în îmbogăţirea intuiţiunii cu elemente noi. Aceeaşi intuiţiune rămîne neschimbată, pe cînd asupra ei o mulţime de raporturi noi se produc, raporturi construite din cele mai deosebite puncte de vedere, și cari conduc la constituirea mai multor științe. Acelaș material intuitiv se regăsește în diferite științe, în fiecare știinţă însă tratat din un alt punct de vedere. Aceste puncte de vedere însă, care aduc varietatea cercetărilor de la o știinţă la alta, sunt opera acelei activităţi proprii a conștiinţei celui ce judecă.

Aceste sunt dar elementele fiecărei judecăţi : elementul intuiţional, sau reprezentativ, ce se impune oarecum conștiinţei sub forma unui conţinut dat, și elementul personal, reacţiunea conștiinţei actuale faţă de acest conţinut. Convingerea pe care judecata o urmărește, din punct de vedere logic, este stabilirea acordului între aceste două elemente. Sunt complect convins atunci cînd am reușit să unific afirmaţiunea mea cea nouă, reacţiunea conștiinţei mele actuale, cu afirmaţiunile pe cari le-am făcut pînă acum și pe care prevăd că le voi mai face. Devin bănuitor din momentul ce întrevăd o divergenţă între ceea ce afirm acum și ceea ce am crezut că a fost adevărul altădată, sau poate să fie adevărul în viitor. Tăgăduiesc în mod absolut ceea ce nu se leagă nici cu afirmaţiunile mele de pînă acum, nici cu acelea pe cari le-aș concepe ca fiind cu putinţă să le fac în viitor.

4. — Această operaţiune de unificare, din care rezultă gradaţiunea convingerii logice, este ea oare identică pentru toate inteligenţele omenești ? este ea un fel de operaţiune matematică, în care elementele constitutive să poată fi chiar înlocuite cu simboale ? În mod ideal, așa ar trebui să fie. Indiferent de origina și timpul în care se produc elementele cari intră în procesul convingerii, ar trebui să fie toate valorate cu o măsură identică, și unificarea lor, odată produsă, să rămînă pentru totdeauna necesară și universală. Dar o așa operaţiune ideală este departe de a se putea petrece într-o conștiinţă individuală. Pentru o așa operaţiune ideală trebuie și o conștiinţă ideală. În conștiinţa individuală, reală, operaţiunea unificării urmează de regulă unei tendinţe înnăscute, tendinţă care vine să strice balanţa ideală în măsurătoarea celor două elemente pomenite mai sus. Cel mult dacă efectele acestei tendinţe pot fi reduse, atunci cînd este vorba de convingerile indiferente, adică de convingerile cari nu pun în discuţiune calificarea activităţii omenești, cum ar fi, bunioară, convingerile pe cari le oferă

științele matematice; în celelalte cazuri însă, și mai ales în cazul convingerilor legate de calificarea activității omenești, efectele tendinței înnăscute se resimt totdeauna. Conștiința omenească, s-ar putea zice, nu stă nepărtinitoare în procesul formării convingerii; ea își are preferințele sale. Aceste preferințe sunt de două feluri. În cazurile cele mai des repetate, conștiința preferă convingerea care se reazimă pe elementul intuițional și reprezentativ, neatîrnat de condițiunile experienței actuale, și pe care îl putem numi fondul transsubiectiv; iar în cazurile mai izolate, conștiința preferă convingerea bazată pe experiența sa actuală. Fondul transsubiectiv se prezintă ca avînd mai multe garanții. El se găsește în conștiință înaintea oricărei activități de ordine logică. Pe el se sprijină mai ales viața practică. Experiența actuală nu are aceleași garanții. În opinia celor mulți, chiar relativismul cu care experiența actuală se prezintă o face impropric pentru convingeri mai durabile. Și nu o dată acei ce s-au declarat pentru asemenea convingeri au trecut drept sceptici.

Metafizicienii, și cu ei mulțimea, sunt din rîndul celor ce au preferințele din prima categorie. Ei nu au destulă încredere în raporturile noi, pe cari le stabilește experiența actuală, și preferă raporturile evidente, care se prezintă fie în lumea intuițiunilor, fie în lumea ideilor, întrucît aceste intuițiuni, sau aceste idei, se arată neinfluențabile de datele conștiinței actuale. Această neinfluențabilitate constituie pentru ei un fel de linie de demarcațiune. Tot ce se constată ca atîrnat de condițiunile conștiinței actuale este abandonat. Așa chiar, din lumea intuițiunilor s-a abandonat mai întîi calitățile secundare ale lucrurilor, calități cari s-au dovedit a fi produsul funcționării senzoriale, apoi și calitățile primare, pentru acelaș motiv, pentru a se păstra, în sfîrșit, numai atomi, puncte materiale fără nici o însușire calitativă. În lumea ideilor, de asemenea. Ideilor platonice au succedat conceptele aristotelice, apoi, acestora, ideile înnăscute ale raționalismului, apoi, acestora, ideile metafizicienilor germani de după Kant etc. Totdeauna criteriul de alegere al metafizicei a consistat în a evita tot ce s-ar fi putut recunoaște ca un produs al activității conștiinței actuale. Tot ce este sprijinit pe actualitate e relativ, după părerea metafizicienilor; ce e relativ e trecător și fără importanță științifică. Din potrivă, tot ce nu se explică din experiența actuală și urmează să fie pus pe seama unei cauze în afară de subiect, e durabil și absolut. Preferința metafizicei se îndreaptă către tot ce pare durabil și absolut. Negreșit, este o altă cestiune dacă tot ce pare metafizicienilor ca durabil și absolut este și în realitate astfel. Istoria nu pare a le fi dat dreptate în această privință. Dar aceasta nu schimbă nimic din caracterizarea tendinței lor.

Preferințele celorlalți, celor puțini, merg de partea elementului activ al conștiinței. Pentru aceștia experiența actuală este prima și ultima dovadă a adevărului. Tot ce nu corespunde experienței actuale trebuie eliminat sau, în tot cazul, din nou verificat. Metafizicienii preferă să nesocotească experiența pentru a salva un principiu; acești din urmă — să le zicem relativiști — preferă să nesocotească un principiu pentru a salva lămurirea unei experiențe. Metafizicienii au încredere în aceea ce ei constată ca dat în conținutul conștiinței și impun acest conținut ca bază a convingerii științifice; relativiștii, din potrivă, socot conținutul conștiinței ca un simplu rezultat al experienței trecute, rezultat care poate fi îmbogățit și în tot momentul susceptibil de a fi revizuit prin experiența actuală. Cei dintîi reprezintă elementul tradițional, cei din urmă, elementul revoluționar.

Dar oricît de diferite sunt aceste tendințe, ele totuși se condiționează reciproc; una n-ar putea să existe fără cealaltă. Aceasta ne-o demonstrează, mai întîi, faptele istorice.

Precum în actul judecății operațiunea propriu-zis logică consistă în împreunarea conștientă a celor două elemente descrise mai sus, tot așa și în evoluțiunea culturii ideale. Progresul este datorit luptei între cele două tendințe. De o parte : realismul aristotelic și medieval, raționalismul, materialismul etc., de altă parte : nominalismul, asociaționismul, relativismul critic, pragmatismul etc. De o parte : credința în valoarea principiilor stabilite și urmate în curs de veacuri ; de altă parte : îndoiala în tot ce este cunoștință omenească și apelul neîntrerupt la luminile experienței actuale. Fără această luptă n-am fi avut un progres. Dorința de a învinge pe adversar a întărit convingerile fiecărui, și cu întărirea convingerilor a sporit avîntul activității științifice în genere. Din patima luptei au ieșit motive noi de activitate, și cu noua activitate s-au deschis gîndirii orizonturi noi. Fără patima luptei, activitatea științifică s-ar fi mărginit să fie o activitate pur contemplativă, precum a fost, în parte, în mijlocul culturii eline și precum este încă în mijlocul culturilor orientale ; sau s-ar fi restrîns la o activitate pur empirică, utilitaristă, cum de asemenea avem exemple numeroase pe suprafața pămîntului. Providența pare că a avut grijă ca motivele antagonismului în formarea convingerilor să nu lipsească. Cele două tendințe s-au combătut, și, cu ocaziunea combaterii, adepții lor au alergat la toate argumentele imaginabile, și au multiplicat astfel elementele culturii, îmbogățindu-și în acelaș timp mintea lor. Întocmai ca într-o dramă măiestrit condusă, unde conflictul de caracter pune în evidență natura variată a acestora, tot astfel și în lunga dezvoltare a științei omenești, conflictul între tendințele contrarii ale convingerii, departe de a istovi interesul omului pentru știință, a determinat sporirea lui. O conștiință ideală, în care convingerea să se fi produs totdeauna just, n-ar fi putut ajunge la rezultatele la care a ajuns conștiința omenească, cu toată imperfecțiunea acesteia. Conștiința ideală ar fi fost lipsită de entuziasmul ce urmează unei lupte victorioase. Fără posibilitatea erorei, nu ar fi fost posibilitatea patimei pentru adevăr. Dar fără entuziasm și patima pentru adevăr, cît de rece și monoton ar fi fost progresul ! Ar fi fost el, înainte de toate ?

5. — Confirmarea ajutorului pe care și l-au adus reciproc cele două tendințe, prin lupta dintre ele tocmai, a fost, din punct de vedere istoric, cu prisosință făcută de o mulțime de istorici ai filosofiei și, în primul rînd, de Hegel. Asupra fazelor prin care a trecut această luptă nu este locul să insistăm aci. Un fapt însă mai trebuie relevat. Lupta a avut loc nu numai între adepții diferitelor sisteme, filosofice sau științifice, dintre care unele adoptau criteriul de convingere al metafizicei, și celelalte pe cel relativist, ci chiar între adepții succesivi ai aceluiași sistem. În modul de susținere al aceluiași sistem s-a produs, în decursul timpului, schimbări mari. Așa s-a petrecut, în primul rînd, cu susținerea concepției filosofice a creștinismului. Această concepție s-a prezentat, la început, ca o concepție bazată pe criteriul relativist — și numai așa a putut să nimicească prestigiul științei antice —,

ar în urmă a terminat adoptînd criteriul de convingere aristotelică, după cum am văzut, într-un capitol precedent, din citaţiile împrumutate scrierii lui A. Farges. Criteriul relativist se potriveşte mai bine perioadei de la început, în care sistemul trebuie să-şi facă loc dărîmînd ceea ce există înaintea sa ; criteriul metafizic, din potrivă, perioadei de la sfîrşit, cînd sistemul e redus să-şi apere poziţiunea cîştigată. Şi nu numai cînd este vorba de un sistem în întregime ; chiar părţile sistemului, adică diferitele teorii, intră în acelaş ciclu. E ca un proces de osificaţie care se urmează în viaţa fiecărei manifestări sufleteşti în parte. La început, manifestarea, aflată încă sub impulsiunea actului creator, e plină de viaţă şi nu fuge de critică ; cere chiar critica ; dar, la sfîrşit, vigoarea ei combativă scade şi devine netolerantă. La început apelul la experienţă, la experienţa cea nouă care trebuie să dărîme convingerile vechi ; la sfîrşit, neîncrederea în experienţă, *magister dixit* ; convingerile vechi trebuiesc păstrate. Apoi, din nou, un nou sistem, cu o nouă serie de afirmaţiuni, a căror viaţă va urma la fel.

Confirmarea istorică nu este însă o dovadă pentru temeinicia unei legi sufleteşti. În cartea istoriei ai putinţa de a citi numai prin mijlocirea teoriilor ce ţi le faci asupra sufletului omenesc, şi în aceste teorii intră, de cele mai multe ori implicit, legea pe care o cauţi. Interpretarea istorică este mai totdeauna precedată de cunoştinţa psihologică, cu care mai niciodată nu se contrazice. Ceea ce istoricul vrea să găsească, găseşte totdeauna confirmat în faptele pe cari le studiază.

Să revenim dar, pentru înţelegerea deplină a dependenţei mutuale dintre cele două tendinţe, pe terenul propriu al psihologiei. Aci este mai probabil să găsim explicarea cauzală a faptului pe care logica ni-l arată din punct de vedere mai mult descriptiv. Să analizăm actul sufletesc al judecăţii şi să vedem dacă în acest act există un ce de mare valoare sufletească, care să lege şi să facă indispensabilă pentru cultivarea mai departe a adevărului corelaţiunea între cele două elemente examinate mai sus. Dacă vom găsi că acest ce nu poate să existe decît deodată cu existenţa luptei între cele două elemente, atunci baza explicării noastre cauzale este găsită. Suntem pe urmele lanţului care leagă dependenţa mutuală dintre cele două elemente ale unităţii superioare sufleteşti, şi cu aceasta, pe urmele unei perfecte explicări ştiinţifice.

Ce găsim într-un act elementar de judecată ? Cele două elemente descrise mai sus. Dar numai atît ? Iată un act elementar de judecată, exprimat prin afirmaţiunea „Soarele luminează.“ Ce găsim în această afirmaţiune ? În primul rînd, un fond intuiţional, acela care consistă în imagina ce am de la soare, sau, dacă judecata se face din memorie, în reprezentarea ce mi-a rămas de la soare. Dar acest fond intuiţional nu constituie încă actul judecăţii complect. Pe lîngă el se mai adaogă activitatea apercepţiunii, care consistă în alegerea, pe care o face cel ce judecă, de a lua dintre diferitele însuşiri ale soarelui însuşirea „luminează“, care apoi să fie în relaţiune de predicat cu subiectul soare. Acestea sunt dar elementele ce găsim : cele două elemente pe cari le cunoaştem de mai înainte. Unde este loc pentru al treilea ? În judecata de faţă, desigur, nu este nici un loc. Dar exemplul judecăţii de faţă nu poate fi hotărîtor, pentru următorul puternic motiv : judecata de faţă nu este o judecată trăită. Să îndreptăm cercetarea noastră spre judecăţile trăite, adică spre judecăţile cari aduc un progres de gîndire în mintea celor cari le fac.

Ce element sufletesc nou cuprind oare acestea, în deosebire de cele sărăcite de viață și reduse la simpla expresiune verbală? Iată un om ignorant în ale fizicei, care asistă pentru prima oară la o experiență prin care se demonstrează greutatea aerului. Acest om, cu simțirile și mintea sănătoasă, urmărește cu atențiune experiența. Simpla afirmare făcută de la început de experimentator, că aerul este greu, nu l-a convins. Experiența sa de pînă aci îi spune tocmai contrariul. Omul nostru prinde cu atențiune întreaga demonstrațiune urmată, și la sfîrșit se lasă convins. În adevăr, repetă și el, aerul este greu. Iată o judecată trăită. Cîtă deosebire între ea și judecata de mai sus! Însușirea „greu“ n-a fost asociată în mod pasiv la cuvîntul de „aer“, întocmai cum „luminează“ s-a asociat la „soare“, ci a trebuit o sforțare din partea celui ce judecă pentru a ajunge să se convingă de posibilitatea acestei asocieri. Și odată asocierea făcută, cîtă deosebire încă în starea sufletească a omului care face judecata de a doua, față de acela care a făcut pe cea dintîi. Acel care afirmă că „soarele luminează“, n-are motiv să se turbure sufletește. El ar fi putut să afirme cu aceeași liniște că soarele încălzește sau că este rotund; căci nici o sforțare nu i-a trebuit pentru a încorpora afirmarea cea nouă la experiența sa trecută. Acel care afirmă cu convingere însă, pentru prima oară, că aerul este greu, nu se găsește în aceeași liniște sufletească. Adevărul cel nou surprinde, e simțit ca ceva nou. El provoacă o reacțiune de sentiment, pe care logica o trece cu vederea, dar care sufletește este reală și foarte importantă. Această reacțiune de sentiment fixează legătura dintre predicatul și subiectul nouăi judecăți. Dacă n-ar fi sentimentul surprinderii și al interesului deșteptat prin sforțarea depusă, legătura stabilită prin noua judecată nu ar fi durabilă. Ea s-ar pierde din conștiință, cum se pierd numeroasele asocieri produse de imaginațiune. Sentimentul însă fixează atențiunea asupra nouăi afirmări, și, fixînd-o, îi creează o durată. Prin reacțiunea sentimentului așadar, reacțiunea care însoțește sforțările activității aperceptive, se întregește actul judecății.[103] Elementul cel de al treilea pe care îl căutăm, elementul mijlocitor pentru formarea lanțului dintre cele două elemente ale judecății și unitatea sufletească superioară, este sentimentul care însoțește activitatea aperceptivă.

6. — Acum înțelegem pentru ce întîlnirea celor două elemente din actul judecății ni se prezintă ca o luptă. *Sufletește ea este chiar o luptă.* Conștiința individului, prin noua convingere, suferă o schimbare. În conținutul ei, dat de mai înainte, apercepțiunea vine să introducă o nouă organizare, care, sprijinită pe sentimentul asociat, tinde să se mențină și pe viitor. Menținerea se face cu înlăturarea sau transformarea vechilor organizări. De aci sentimentul sforțării și al luptei interne. Acest sentiment n-ar exista, evident, dacă conștiința omului n-ar fi unitară. Noua organizare produsă de activitatea apercepțiunii s-ar adăoga pur și simplu la vechile organizări și ar continua, împreună cu acestea, să existe mai departe, cu toată contradicțiunea lor imanentă. Dar conștiința e unitară. Organizarea nouă nu se adaogă la cele vechi,

---

[103] W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1903, III, p. 572 și urm.

cum s-ar adăoga un obiect material la grămada altor obiecte materiale, ci ea trebuie să formeze cu cele vechi un tot organic. Afectarea totului se traduce tocmai prin ivirea sentimentului. Sentimentul nu este altceva decît reacțiunea totalității sufletești față de noua organizare pe care vine să o impună activitatea actuală a apercepțiunii.

Acum înțelegem, de asemenea, și conflictul între cele două tendințe descrise mai sus. Conflictul între tendința metafizică și tendința relativistă se găsește în germine în actul de judecată al fiecărui individ cugetător. Conștiința fiecăruia dintre noi este o scenă permanentă, pe care se desfășură acest conflict. Argumentarea noastră este într-o veșnică oscilație, înclinînd cînd spre criteriul metafizic, cînd spre cel relativist. Suntem metafiziciani în momentele cînd ne lăsăm să fim conduși, fără reflexiune, de conținutul tradițional al conștiinții, căruia îi acordăm o autoritate superioară experienții noastre actuale. În aceste momente — cele mai numeroase —, suntem sclavi obișnuinței. Primim intuițiunile lumii externe fără discuție; primim reprezentări păstrate de memorie fără discuție; primim fără discuție chiar principii și norme de conduită. Cine ar avea timpul să reflecteze asupra a tot ce pătrunde în conștiința sa prin simțuri și asupra a tot ce păstrează în memorie? Cum ar fi posibilă viața practică fără această abandonare a activității critice? În aceste momente suntem, fără știrea noastră poate, adepții metafizicei lui Aristotel și a lui Thomas din Aquino! Lumea ce ne înconjoară este pentru noi aceea ce era și pentru acești doi, un ceva dat transsubiectiv, asupra căreia n-avem să discutăm. Nu încercăm, apoi, să discutăm nici unele idei primite prin tradiție și fixate adînc în memorie. Cine ar avea timpul? Din cînd în cînd numai, lungul șir al acestor momente de practică metafizică sunt întretăiate de momente de reflexiune, în care experiența nouă vine să zdruncine obișnuința stabilită așa de solid. Atunci se produce conflictul. Experiența cea nouă pune în îndoială vechile afirmațiuni și lasă să se întrevadă posibilitatea altora noi. În conținutul conștiinții se introduc organizări și perspective nouă. Bănuiala că totul e relativ cu punctul de vedere din care se face experiența începe să prindă rădăcini. De la această îndoială și pînă la formularea criteriului relativist nu e decît un pas. „Omul este măsura lucrurilor“; „ideile nu sunt entități reale, ci generalizări ale experienții“; „intuițiunile noastre despre lume sunt produsul asocierii stărilor de conștiință“; „știința este un instrument de adaptate a creierului omenesc“ etc... toate aceste afirmări cari s-au perindat în șirul veacurilor sunt expresiunile acestui nou criteriu.

Conchidem.

Unitatea vieții sufletești este o ipoteză necesară științii, întocmai cum este și ipoteza unității constante de energie din lumea fizică. Legile fenomenelor sufletești o presupun, și pe baza ei acestea își capătă caracterul de legi cauzale. În lumea fizică, ipoteza unității constante de energie, sprijinită pe legea echivalenții, duce la formularea legei de conservațiune a energiei. În lumea sufletească, ipoteza unității sufletești, sprijinită pe legea psihofizică și pe faptele de corelațiune între diferitele funcțiuni, duce la formularea legei de conservațiune a unității sufletești.

Subsumarea sub legea unității sufletești ne dă explicarea dependințelor mutuale dintre diferiții factori ai culturii; în special dintre știința modernă și creștinism. Aceeași subsumare ne explică apoi necesitatea conflictului, pe care îl găsim în istoria științei, dintre tendința metafizică și tendința relativistă. Conflictul exprimat aci între obiectiv și subiectiv, adică între aceea ce omul crede că este necondiționat de conștiința sa și între aceea ce este condiționat, sau, cum vom vedea mai tîrziu, între mediu și persoană, este numai traducerea externă și logică a conflictului dintre tendințele înnăscute ale conștiinței omenești. Conștiința omenească este în așa fel constituită, încît, începînd de la actul ei cel mai elementar, actul de judecată, ea stabilește conflictul pe care mai tîrziu îl găsim răsfrîngîndu-se în întreaga dezvoltare a culturii. Criteriul adevărului oscilează totdeauna între formularea ce i-o dă filosofia metafizică, de o parte, și filosofia relativistă, de altă parte. Acestei oscilări se datorează însă progresul.

Legea unității sufletești ne dă mijlocul să înțelegem legătura dintre fenomenele sufletești ca o legătură logică. Ea trebuie păstrată ca bază a oricărei explicări ce se încearcă în domeniul vieții sufletești. Dar așa cum este formulată pînă aci, ea are un caracter prea abstract. Unitățile sufletești reale — indivizii, persoanele cari compun lumea sufletească — cuprind în natura lor elemente mai complexe, a căror funcționare nu se poate pe deplin explica pe baza celor arătate mai sus. Unitățile sufletești reale sunt ceva mai mult decît unitățile sistemelor izolate, fixate prin abstracțiune.

Din sfera abstracțiunii, cercetătorul trebuie dar să se coboare în lumea reală. Legea care a conturat adevărul îi va servi și de aci înainte drept călăuză ; indicațiunile ei însă vor trebui complectate cu datele experienții.

PARTEA III-A

PERSOANĂ ŞI MEDIU

CAPITOLUL I

1. — Privire generală asupra afirmării personalităţii în decursul timpului. Afirmarea personalităţii prin transformarea raporturilor juridice. Afirmarea personalităţii prin aplicaţiunile practice ale ştiinţei. Munca este libertate. 2. — Legătura intimă între viaţa mintală şi viaţa materială, după H. Höffding. Munca materială contribuie la dezvoltarea personalităţii. Noua îndrumare pe care o capătă activitatea omenească pe baza legii de conservaţiune a energiei. 3. — Optimismul ştiinţific nu se acreditează pentru întreaga activitate a omului. Omul nu are putere de a interveni şi dirija fenomenele sufleteşti. Pesimismul filosofilor şi moraliştilor în ceea ce priveşte educaţiunea voinţei. Reflexiunile lui R. Eucken. 4. — Dualismul între lumea externă şi lumea internă. Soluţia lui John Stuart Mill. Etologia ca ştiinţă. 5. — Greutăţile pe care le întîmpină ştiinţa etologiei. Greutăţile de fapt. Complexitatea fenomenelor sufleteşti. Factorul eredităţii. Ocolirea dificultăţilor de către John Stuart Mill. 6. — Formularea problemei cum urmează să fie pusă. Factorul eredităţii, caracteristic fenomenelor sufleteşti.

1. — Din spicuirea făcută în prima parte a scrierii noastre am văzut că principalele momente din istoria culturii însemnează o ridicare progresivă a personalităţii omeneşti. Cultura elină, creştinismul, ştiinţa modernă — cele mai însemnate din aceste momente — pot fi considerate ca diferitele stadii prin care, treptat, se urmăreşte un scop neclintit: afirmarea personalităţii omului faţă de natura ce-l înconjură. Slab la început, covîrşit chiar sub acţiunea acestei naturi, omul dobîndeşte, în momentul culturii eline, prin puterea imaginaţiunii sale creatoare, primul mijloc de emancipare: prin forma artistă el încătuşează dominaţiunea naturii; se desparte şi se opune ei, cum zice poetul Schiller, privind-o cu linişte, în contemplaţiune. Apoi vine momentul sublim al creştinismului, în care prin puterea sentimentului se desăvîrşeşte o izbîndă şi mai mare. Emanciparea devine acum radicală. Creştinismul aduse cu sine o nouă credinţă în menirea omului pe pămînt, şi cu această credinţă, motive nouă de activitate. Grija pentru nemurirea sufletului întări simţul prevederii şi deschise inteligenţii orizonturi noi. Ştiinţa modernă complectă, în cele din urmă, izbînda creştinismului, organizînd prin metode precise şi calculate planul de cucerire al naturii...

Întruparea materială — vizibilă — a acestui progres treptat ce se produse în afirmarea personalităţii este cunoscut şi recunoscut. Inutil să insistăm prea mult asupra lui. El a format, în ultimele două secole, obiectul a numeroase scrieri mari și mici, așa că nici absolvenții de școală secundară nu-l mai ignorează astăzi. Apologia civilizațiunii stă pe buzele tuturor, chiar și a acelora cari nu se bucură încă de roadele ei.

În ordinea raporturilor juridice, respectul pentru drepturile persoanei omenești au crescut în mod continuu. Aceasta ne-o afirmă întreaga istorie a dreptului privat și public. „Astfel, în sistemul primitiv al dreptului roman, unitatea socială nu era individul, ci un grup de oameni organizați în gospodărie. La început, cînd organizația gentilică are încă rădăcini adînci în stat, această unitate este gintea, cu «comunismul» ei primitiv, cu structura ei unitară, cu capul ei — un fel de *«sachem»* irochez, un reprezentant fără putere reală. Cu timpul, înaintînd procesul de diferențiare, gintea se fracționează în familii, în fruntea cărora se ridică un *pater familias*, un funcționar cu putere delegată de la stat. Dar unitatea socială, cu o personalitate juridică proprie și reală, rămîne tot un grup de indivizi, organizați în gospodărie. Și «lucrurile» sunt aci strîns legate cu oamenii, ca o consecință a «comunismului primitiv» ; ceea ce Fustel de Coulanges numește «proprietatea comună a familiei» rămîne inalienabilă ; sau, cel mult, cum am spus, pentru un «transfer de proprietate», care e în realitate o schimbare de administrație, se cere intervenția statului, ca și pentru numirea unui nou administrator. În dreptul posterior, ca o urmă vădită a acestei stări de lucruri, rămîne distincțiunea între *res mancipi* și *res nec mancipi*... Pentru capul primitiv al familiei, cîmpul lui quiritar, împreună cu casa, care se încorporează, și servituțile rurale, care se identifică cu acest cîmp ; femeia, copiii, oamenii de sub puterea lui și animalele de muncă — iată lucrurile mancipi, lucruri a căror individualitate e strîns legată cu a lui, cari în acelaș timp, pentru această epocă primitivă, sunt cele mai de preț ; cari nu se pot separa de dînsul prin simpla tradiție ; la cari exclusiv se aplică actul sacramental de mancipație. Va veni civilizația ; artele, luxul vor pătrunde în cetate ; animalele străine se vor utiliza pentru muncă (elefanți, cămile etc.) ; *res mancipi* nu se vor înmulți la număr...

Care este deci *noțiunea de persoană*, pe care o putem degaja din toate aceste raporturi ale dreptului roman primitiv?... În acest sistem juridic nu există *persoane fizice, ci numai persoane morale*, începînd cu familia și sfîrșind cu statul. Dreptul roman, cum observă Jhering, pe atunci «nu se ridicase încă pînă la recunoașterea subiectivității juridice a omului, ca atare».

În dreptul modern.

A rămas departe, în negura veacurilor, rigidul *«pater familias»* roman ! În legătură cu formele nouă ale vieții sociale și politice, odată cu înaintarea procesului de emancipare a individualității omenești de sub jugul diferitelor «formațiuni istorice» — acestui produs al «Inconștientului în istorie» —, s-a schimbat și noțiunea de persoană, în drept. Nu legăturile de cetățenie, de sînge, sau de credință religioasă pot determina capacitatea juridică a omului, ci însăși calitatea de om. Omul ca atare, *orice om*, este liber și este *subiectul adevărat al dreptului*. Mai mult : numai omul, numai o *individualitate* omenească poate fi și *o personalitate juridică*...

Astfel contrastul între noțiunea de persoană, care se degajază din raporturile juridice primitive la romani, și cea către care evoluează știința modernă, poate fi formulat în următoarea antiteză: acolo nu existau decît «persoane morale», aci nu rămîn în picioare decît «persoane fizice» — reale individualității omenești...

Orice drept privat există pentru a asigura omului un avantaj oarecare, pentru a veni în ajutor nevoilor lui, pentru a veghea la interesele lui și pentru a contribui la îndeplinirea scopurilor vieții lui. Acestei idei Jhering îi dă, în sfîrșit, o formă plastică: «*Destinatarul* oricărui drept este *omul*»." [104]

Din acest lung citat, luat dintr-o scriere românească în care se rezumează cu multă competință cercetările sociologilor contimporani, se poate vedea progresul realizat de afirmarea personalității în evoluția raporturilor juridice. După acești sociologi, suntem în drept să conchidem: „Emanciparea individualității înseamnă triumful omenirii asupra Inconștientului în Natură și Istorie". [105]

În ce privește cîștigul pe care l-a avut personalitatea omenească din numeroasele aplicațiuni la care a dat loc știința, optimismul este încă și mai unanim.

Extrag dintr-o carte de morală, care este recomandată, atît în Franța cît și la noi, ca o carte de citire pentru elevi de liceu, următoarele: „Cîți nu admiră o îmblînzitoare plăpîndă care intră în cușca leilor. Sîngele ei rece face să ne dăm seama cu prisosință cît e de superior spiritul și voința omului față cu puterea dobitoacelor. Dar nu e nevoie să ne ducem într-o menagerie pentru ca să fim față la lupta inteligenții cu brutalitatea. Adecă nu suntem noi ca într-o cușcă cu lei? Nu suntem noi în luptă cu natura nemiloasă, care e mereu gata să arunce asupră-ne frig, foame, suferință, boală, moarte?

Pe această putere dușmană o îmblînzim numai prin energia noastră și prin iscusință.

Pentru strămoșii noștri, viața era și mai dureroasă: primejdia îi pîndea peste tot locul. Ei trăiau într-o spaimă. De aceea gîndește-te ce mare respect trebuie să ai pentru muncă. Închipuiește-ți măreția sa și mărimea luptei ce a orînduit Mintea și Voința omului împotriva puterilor dușmane ale naturii...

Munca este libertate. Munca, la început, nu semăna cu o dezrobire: în societățile de la început ea a fost, din potrivă, socotită ca o robie și lăsată pe seama robilor. În aceste timpuri de luptă fățișă și nedreaptă a omului cu natura, munca manuală era o sarcină foarte grea.

Dar tocmai robia aceasta grea sili pe om să se descătușeze de animalitate, împingîndu-l să cerce în toate felurile ca să-și ușureze sarcina; el descoperi pîrghia, pana de despicat, planul înclinat, născoci toporul, cuțitul, ferăstrăul; pentru zidit găsi scripetele, macaraua; născoci carul cu roate, moara și, în sfîrșit, războiul de țesut. Apoi, mai tîrziu, veniră aburul, electricitatea.

În locul muncii fizice, încete și anevoioase, omul puse în parte puterea mașinelor: un vapor de oțel, care are o putere de 20 000 cai, ne înfățișează încordările a un milion 200 mii lopătari, cari ar munci zi și noapte împărțiți în trei rînduri.“ [106]

---

[104] C. G. Stere, *Evoluția individualității și noțiunea de persoană în drept*, p. 213 și urm.

[105] C. G. Stere, *Op. cit.*, p. 242.

2. — Toate aceste afirmațiuni nu sunt cîtuși de puțin pornite dintr-un optimism exagerat. Ele sunt concluziunea logică a dezvoltării civilizațiunii de pînă astăzi. „Dacă în zilele noastre, zice cu drept cuvînt Höffding, se dă o așa de mare extensiune muncii materiale, cauza stă în ideile cari intră în concepțiunea cea nouă pe care o avem noi despre viață. Astăzi noi suntem convinși de legătura strînsă care există între viața mintală și viața materială. În orice mod ne-am închipui raportul între spirit și materie, rămîne stabilit că viața spiritului este legată de forma cea mai delicată a vieții materiale. Creierul unui om bine dotat este produsul material cel mai delicat ce cunoaștem... Mai departe, munca materială apare, din ce în ce mai mult, ca aplicațiunea legilor descoperite prin munca spiritului. Dacă noi muncim și stăpînim natura, cauza stă în superioritatea ce am dobîndit asupra acesteia prin cunoașterea legilor sale. Prin această cunoștință s-a așezat între lumea spiritului și lumea materială o punte, pe care n-a cunoscut-o nici anticitatea, nici evul mediu... Dacă vînătoarea, războiul și ocupațiunile intelectuale treceau alătdată drept ocupațiuni nobile, pentru motivul că ele lăsau aptitudinilor personale o liberă dezvoltare, astăzi și ocupațiunile materiale contribuiesc la dezvoltarea personalității pentru motivul că și la dînsele intervin din ce în ce mai mult inteligența și voința, iar nu numai acțiunea impusă din afară.“ [107]

În urma stabilirii legii conservațiunii energiei fizice, mai ales, cunoștințele științifice au ridicat încă și mai mult încrederea omului în rolul său de stăpînitor al naturii.

După această lege, fenomenele naturii sunt măsurabile și echivalente unele față de altele, așa încît toate pot fi luate drept formele aceluiaș fenomen fundamental. Dislocarea corpurilor în spațiu, fenomenele de căldură, de lumină, electricitate, afinitate chimică etc., cari pentru simțurile noastre par calitativ inreductibile, pentru știință ele sunt verigele unui lanț uniform, acela al veșnicei transformări de energie. „O piatră se desprinde de pe vîrful muntelui și se prăbușește în prăpastie. Puterea ce se desfășură prin căderea acestei pietre nu se stinge decît aparent, prin imobilizarea acestia în fundul prăpăstiei; în realitate, puterea se transformă numai: din mișcare mecanică, ea ia forma fenomenelor de căldură, electricitate, coeziune și elasticitate; și numeroasele aceste fenomene cari se desfășură acum, dacă ar fi readunate într-un tot, cuantumul de putere ce ele reprezintă ar fi tocmai cuantumul acela care ar necesita din nou ridicarea pietrii pe vîrful muntelui. Și readusă acolo, puterea iarăși nu se stinge, ci ea se transformă: ia forma de putere latentă, o putere egală întocmai cu aceea ce se va desfășura mai tîrziu, desprinzîndu-se din nou piatra și căzînd în prăpastie.

O căruță trasă de doi boi parcurge o oarecare distanță pe un plan orizontal. Ajunsă la capătul distanței, fenomenul de tracțiune mecanică s-a istovit, în schimb însă treptat cu apropierea acestei căruțe de capăt, fenomenul mecanic a fost înlocuit cu fenomenele de căldură, cari s-au produs prin învîrtirea roatelor, prin frecarea și izbiturile între părțile căruței, prin respirațiunea pulmonară a boilor, prin combustiunile de tot felul ce au avut loc în organismele acestora etc. Toate aceste fenomene ce s-au desfășurat și cari au înlocuit treptat mișcarea de dislocare a căruței, dacă s-ar readuna într-un tot, puterea care le-ar reprezenta ar fi identică cu aceea care ar trebui pentru a fi readusă din nou căruța în locul de unde a plecat.

---

[106] Jules Payot, *Cours de morale*, traducere română de d-șoara M. Teodorescu și D. A. Teodoru, p. 86—87.

[107] H. Höffding, *Morale* (trad. Poitevin), p. 328.

Cu un cuvînt, toată seria de fenomene petrecute într-un sistem anumit de corpuri poate fi considerată ca manifestarea unor puteri cari au proprietatea de a se suplini unele pe altele, după raporturi precise, și de a putea fi totdeauna dispuse într-un circuit de transformări parțiale ale unui singur tot. E destul ca sistemul ce avem în vedere să rămînă neinfluențat din afară, pentru ca să constatăm că toate puterile ce se desfășoară în sînul său, cu toată felurimea lor calitativă, formează totuși un circuit închis de transformare și reprezintă un cuantum constant. Acest cuantum constant, sub care se subsumează manifestarea puterilor, este suma totală a energiei.

Noțiunea energiei este mai abstractă, dar în acelaș timp mai exactă decît aceea a puterii. Din ea sunt înlăturate calificările senzoriale pe cari le găsim subînțelese în noțiunea de putere ; ea reprezintă strict raporturile de dependență a fenomenelor naturei, fără nici o aluziune la natura intimă a cauzelor acestora. Astfel mișcarea, căldura, electricitatea, afinitatea chimică, forma etc. sunt, din punctul de vedere al concepțiunii abstracte energetice, numai grupuri de fenomene caracterizate deosebit între dînsele prin legi de repetițiune și de echivalență, și nicidecum prin vreo deosebire de natură între puterea mecanică și puterea căldurii, electricității, afinității, coeziunii etc. Grație acestei abstracțiuni, noțiunea energiei rămîne ferită de incursiunile speculațiunilor metafizice și cîștigă în exactitate; avantagii prețioase pentru complectarea ei în viitor, deși, pentru moment, scump plătite prin dificultățile ce se întîmpină la vulgarizare.

Concepțiunea energetică nu oglindește, așadar, decît condițiunile sub cari se produc fenomenele, iar nu însăși substanța intimă a acestora. Cunoștințele pe cari ea le sistematizează consistă în raporturi cantitative, și nu în entități absolute; perspectiva lor filosofică duce la relativism.

Cu toate acestea, tocmai această metodă, în aparență restrînsă, dă științei moderne succesul și productivitatea pe cari înaintea ei nu le-a avut știința veche, care urma tocmai direcția contrară, adică neglija măsurarea raporturilor cantitative și căuta să pătrundă prin deducțiuni în substanța lucrurilor.

Și explicarea acestui fapt e ușor de înțeles.

Activitatea omenească nu poate fi ajutorată mai cu spor decît de știința care inițiază pe om în rostul *succesiunii* fenomenelor, fiindcă prin aceasta numai se poate dobîndi prevederea, prima condiție a oricărei activități durabile. Apoi concepțiunea energetică, prin deprinderea ce o dă minții să privească natura ca un circuit de fenomene ce se condiționează reciproc, după raporturi constante, ațîță dorința de a canaliza acest circuit în vederea scopurilor practice. Agenții naturali devin cei mai supuși colaboratori ai muncii omului, de îndată ce acesta cunoaște condițiunile lor de producere. E destul ca să fie pregătite condițiunile, pentru ca agenții naturali să se și producă, și atunci ei se produc în vederea unui serviciu de adus omului.

Așa, puterea ce se desfășură prin căderea unui corp, a unei ape, bunioară, de pe o înălțime, este neapărat o putere care poate fi de mare utilitate pentru om. Dar această utilitate e redusă la minimum, pe cît timp știința n-a deschis orizontul intelectual al acestuia prin stabilirea legii transformării energiei. Cînd acest moment este atins, atunci omul vede cu ușurință marea utilitate ce se poate trage din puterea pusă lui la dispoziție de natură. Condus de știință, el va transforma fenomenul mecanic produs de căderea apei într-un fenomen electric, ale cărui condițiuni fiind altele, el va putea să-l transporte la distanță și acolo să-l transforme iarăși, după cum folosul practic cere, într-unul de lumină sau căldură, sau, în sfîrșit, din nou într-unul mecanic. De asemenea va face el și cu puterea ce se desfășură din evaporațiunea unui lichid. Va condensa vaporii, și din puterea lor de expansiune va pune în mișcare o roată, care, la rîndul ei, prin frecare, va da naștere unei puteri calorice sau capacități electrice etc. În sfîrșit, toate formele de energie pe cari natura le prezintă, omul, prin ajutorul științei, le va putea adapta cerințelor vieții sale practice. Cu cît el va cunoaște mai exact legile de condiționare a fenomenelor, cu atît influența lui va fi mai eficace asupra distribuțiunii și adaptării lor. Cu drept cuvînt se poate socoti dar că fiece cunoștință nouă este un pas mai departe în cucerirea naturii. Fiecare nouă analiză științifică deschide un nou cîmp de explorare pentru activitatea omenească. Fenomenele izolate, cari înainte inspirau omului frică și groază, precum și acele ce treceau neobservate, sunt acum, prin lărgirea concepțiunii științifice, atrase încetul cu încetul în sfera de influență a puterii omenești. Știința le-a dezarmat pe unele, le-a făcut interesante pe altele. Concepțiunea energetică este călăuza cea mai dornică de activitate; ea e apoteozarea însăși a muncii omenești.“ [108]

3. — Concluzia? Dacă îmbrățișăm cu o privire generală toate cele zise pînă aci, nu ne putem opri de a admira măreția planului cu care personalitatea omenească pare că și-a urmat drumul său de ridicare. Rînd pe rînd, această personalitate a robit tot ce-i sta înainte. Natura înconjurătoare a cedat continuu. Creațiunile artei, credințele religioase, metodele noi ale științei, toate au contribuit spre realizarea scopului său de ridicare. O inteligență ideală — așa cum își imaginase Laplace pe aceea care avea să îmbrățișeze universul mecanic cu o singură privire —, dacă și-ar îndrepta privirea sa acum spre lumea noastră și ar putea, printr-un fel de intuiție, pătrunde întreaga activitate industrială, științifică, juridică, socială etc. a popoarelor aflătoare în zona culturii, nu s-ar putea să nu împărtășească și ea judecata noastră admirativă. Ca un fir roșu, evoluția personalității omenești indică drumul pe care l-au urmat toate manifestările întreprinse de om. În artă, în morală,

---

[108] Rădulescu-Motru, *Știință și energie* în *Studii filosofice*, vol. I, p. 291 și urm.

în știință, atît în partea teoretică a acestora, cît și în partea lor de aplicațiune practică, acelaș plan, acelaș rezultat. Izbînda personalității pretutindeni; puterea cuceritoare a acesteia, din epocă în epocă mai reală și mai sigură.

Şi cu toate acestea, oricît de mărită răsare pe culmile veacurilor de cultură personalitatea omenească, pare că inima omului nu se bucură prea mult. Acest optimism este apanagiul cîtorva inteligențe, și acestea încă și-l caută în cărți speciale; în practica vieții el abia se recunoaște. Dacă personalitatea este așa de măreață, dacă puterea ei e așa de reală, atunci imnul ei de glorie ar trebui să-l auzim pretutindeni, în orice ocaziune. De ce nu-l auzim? De ce — din nenorocire! — în loc să-i auzim imnul lui, auzim, din potrivă, cuvintele unei predici care aduce mai mult a fi un cîntec de jale, provocat de pierderile treptate ale personalității? Care personalitate? Aceeași cu cea cunoscută nouă din activitatea ce am găsit-o desfășurată în diferitele ramuri ale culturii? Sau este o altă personalitate, care merge paralel cu aceea ce am avut-o noi în vedere, și care se reduce succesiv, în măsura în care crește aceea pe care noi am urmărit-o pînă acum? Este la mijloc un dualism fatal, care oprește pe om să se bucure de rezultatul izbînzilor sale? De o parte, în manifestările externe ale culturii, în manifestările controlabile de știință și logică, să vedem puterea omului mărindu-se, și de altă parte, în domeniul faptelor necontrolabile și ascunse de lumina științei și logicei, să avem descreșterea și ruina aceleiași puteri? Dar unde este domeniul acesta al faptelor necontrolabile la lumina științei și logicei, în mijlocul căruia omul se simte umilit și fără putere?

Acest domeniu este mai aproape de om decît acela pe care l-ați explorat pînă acum, răspund acei ce nu împărtășesc optimismul nostru. El este domeniul propriu-zis sufletesc, domeniul vieții interne. În manifestările externe ale culturii — continuă tot aceștia — ați putut întîlni o creștere continuă a personalității omenești, și cu aceasta și o creștere a puterii ei de direcțiune și de adaptare, dar aceste manifestări sunt cele mai superficiale din cîte se leagă de sufletul omului; în manifestările interne ale acestuia, aci unde se poate vorbi cu dreptate de putere reală și de personalitate reală, adevărul este altul: în acest domeniu voința omului nu poate face nimic. Porunceşti fenomenelor naturii, fiindcă stăpînești ciclul lor de succesiune și știi să intervii unde trebuie pentru a avea rezultatul dorit; dar cărui fenomen sufletesc îi poți porunci? Unde îți este, cînd este vorba de acesta, puterea de prevedere cu care te ajuți așa de des la fenomenele naturii? Gloria ta, bazată pe manifestările externe ale culturii, este o consolare nevrednică pe lîngă umilința ce o înduri în domeniul propriului tău suflet intern!

Această situație ne reamintește cuprinsul unei nuvele a lui Barbu Şt. Delavrancea. Iată cuprinsul acelei nuvele: Un biet om sărac era în ajun să moară de foame, el, împreună cu soția și copiii săi, cînd întîmplarea făcu să găsească în drum o pungă cu bani de aur, o ispită a diavolului. Era destul ca de acum înainte omul nostru să aibă un gînd de bogăție, ca imediat să se și realizeze. Turme de boi, de oi, de capre, animale de tot felul se porneau înspre casa lui din toate părțile, îndată ce gîndul lui le cerea. Soția și copiii erau acum mulțumiți. Toată lumea îi ferică. Numai bietul om, în sufletul său, era chinuit de la găsirea fermecatei pungi. El voia acum să scape de dînsa, și nu mai putea. Norocul îl înălța în afară, dar îl distrugea cu fel de fel de griji în interior. Bietul om, în sfîrșit, și-a aflat salvarea în moarte.

Așa și cu gloria personalității omenești! Un dar fermecat — care e tocmai credința creștină — a ridicat pe om la o înălțime din care a fost cu putință pentru el cucerirea naturii. Simțul de prevedere i-a organizat gîndurile în sisteme bine chibzuite, așa că l-a făcut destoinic să izbutească în tot ce el a întreprins în afară; în interiorul vieții lui sufletești însă, darul fermecat l-a lăsat la propriile sale resurse. În manifestările externe ale culturii, personalitatea este în creștere; în manifestările interne, în cel mai bun caz, staționară. Puterea omului este istorisită de produsele exteriorizate ale culturii, dar nu și simțită sufletește de om. Gigantul din lumea din afară este piticul din lumea dinăuntru.

Așa ni-l descriu pe om mulți filosofi și mai ales moraliști. Jules Payot, în scrierea sa populară asupra educațiunii voinței, tradusă și aceasta în limba română și pusă la îndemîna elevilor din școalele secundare, ca părtaș al optimismului arătat mai sus, vede dificultatea negreșit, și caută să o înconjoare, pentru a lăsa drumul liber pentru părerea că, și în fenomenele intime sufletești, puterea de înălțare a omului se continuă. Iată cum rezumă dînsul dificultatea: „Schopenhauer declară, de asemenea, că diferite caractere sunt înnăscute și neschimbătoare. Nu poți schimba «specia» de motive de care voința egoistului — bunăoară — ține seama. Veți putea, prin educație, *înșela* pe un egoist sau, mai bine, a-i corecta ideile, a-l aduce să înțeleagă că dacă e un mijloc sigur de a ajunge la fericire, acela e munca și cinstea, nu înșelătoria. Cît privește de a-i face sufletul simțitor la suferința altuia, la aceasta trebuie să renunți: căci lucrul acesta e cu siguranță cu mult mai imposibil decît a schimba plumbul în aur. «Poți face pe un egoist să vadă că, renunțînd la un mic folos, poate realiza un altul mai mare; pe unul rău de suflet, că, spre a pricinui altuia o suferință, el singur își produce una mai vie. Dar cît privește să distrugi în ei înșile răutatea, egoismul, e cu neputință, întocmai după cum nu se poate să-i probezi pisicei că rău face «de i-s dragi șoarecii». Herbert Spencer, cu toate că dintr-un punct de vedere foarte diferit, admite, împreună cu școala engleză, că numai cu vremea se poate transforma caracterul omenesc, sub constrîngerea puterilor exterioare, a condițiunilor de viață; însă opera aceasta cere veacuri și, din punctul de vedere practic, este tot așa de descurajatoare; căci eu, student, nu mă bizui pe zece secole de viață, ci numai pe douăzeci de ani de plasticitate.

Dacă vreau să mă pun la lucru pentru îmbunătățirea mea morală, nu voi putea s-o fac. Nu voi lupta contra caracterului meu, moștenire pe care mi-au lăsat-o strămoșii mei, și care reprezintă mii, poate milioane de ani de experiență, înregistrată organic în creierul meu. Ce pot face în contra acestei uriașe alianțe de strămoși uniți împotriva slabei mele voinți personale, cînd voiesc să mă scap de o parte a moștenirei ce ei mi-au transmis? Ba nici nu-i cuminte să încerc o revoltă; înfrîngerea este sigură mai dinainte. Cu toate acestea, mă pot mîngîia, gîndindu-mă că peste cincizeci de mii de ani urmașii mei, prin jocul regulat al mediului social și al eredității, vor semăna cu niște mașini perfecționate cari au fost mereu întoarse, în timp de secole, și cari acum produc devotament, spirit de inițiativă etc.“ [109]

Dar aceasta este dificultatea văzută din punct de vedere pedagogic; adică dintr-un punct de vedere unilateral. Filosoficește ea se poate formula într-un chip și mai general; bunăoară, în chipul în care o găsim formulată la filosoful contimporan R. Eucken: „Numai de aceea știința exactă a devenit așa de cuprinzătoare, fiindcă ea s-a depărtat de la problemele cele mari ale cunoștinței și le-a lăsat pe acestea în umbră; adică, fiindcă ea a renunțat la cunoștința în înțeles mai adînc. De aceea ne lăudăm noi cu succesul ce avem în munca aplicată, fiindcă ne-am despărțit de adevăratele probleme principale, adică, fiindcă am lăsat cu totul la o parte dinlăuntrul culturii tot ce formează scopul ultim al existenței noastre: înălțarea vieții noastre spirituale. Îndată ce însă problemele date la o parte se impun din nou — și trebuie să se impună, dacă este să nu ajungem la pustiirea vieții interne —, atunci ne găsim în mijlocul nesiguranței și nu mai putem scăpa de subiectivitatea ce însoțește spiritul.“ [110]

Iată-ne dar avertizați. Am cîștigat personalității succese ușoare, fiindcă ne-am mărginit la aceea ce este superficial și am neglijat problemele adînci ale vieții și conștiinței omenești. Am preferat domeniul fenomenelor externe, fiindcă acesta stă dinaintea ochilor și se poate cuprinde de la primele impresiuni. Dar acest domeniu nu este cel mai important. Să ne schimbăm modul de a judeca și să ne îndreptăm spre lumea internă, aceea pe care n-o vedem dintr-odată, așa de ușor ca pe cea externă, dar care este cea mai importantă, fiind cea mai adîncă. Să avem curajul unei noi direcțiuni, unei noi munci. Este un risc care ni se cere, desigur, dar fără risc nimic nu se cîștigă. „*Numquam periclum sine periclo vincitur.*“

4. — Concluzia?

După aceste zise, s-ar părea mai curînd că suntem la început și nu la concluzie!

Cum se rezolvă noile dificultăți?

Prin trecerea asupra lor, fără a le ține în seamă? Și aceasta este o soluțiune, negreșit, dar nu este dat fiecărui să se simtă mulțumit cu ea.

Să se recunoască dualismul între lumea externă și cea internă, și apoi, urmînd pilda doctorului Faust, să se caute în succesele lumei externe o compensație și o alinare pentru ignoranța și neputința care apasă asupra omului în lumea internă? Aceasta este, în adevăr, o soluție — o primesc cu resemnare atîția —, dar o soluție provizorie, sau mai curînd iluzorie. Filosoficește însă, ea nu se poate susține. Între lumea internă sufletească și lumea manifestărilor externe nu poate fi o contradicțiune. Din lumea internă pornesc motivele cari aduc activitatea generatoare pe terenul culturii. Cum poate fi pe acest din urmă teren ordine și prevedere, pe cînd în lumea internă ar domni dezordinea și hazardul? Ce intervine oare între aceste două lumi, pentru ca să se stabilească între ele o așa de evidentă deosebire? Și ce ironie a soartei ar fi aceasta, ca personalitatea omului să se afirme tocmai pe terenul cel mai înstrăinat lui, și nu pe terenul propriei sale formațiuni ?

---

[109] J. Payot, *L'éducation de la volonté*, trad. N. Pandelea, p. 30.

[110] Rudolf Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (1896), p. 218.

Filosoful englez John Stuart Mill a simțit de mult că soluția provizorie a dualismului nu poate să rămînă. Consequent optimismului științific, el argumentează, în scrierea sa de *Logică*, în favoarea constituirei unei științe a caracterului omenesc, prin mijlocirea căreia să se stabilească aci, în domeniul faptelor sufletești, ordinea și prevederea pe care o găsim în domeniul fenomenelor naturii. Negreșit, sunt multe greutăți cari stau în drumul științei sufletului — Mill le recunoaște, și noi le vom examina cu de-amănuntul îndată —, dar, cu toate acestea, greutățile nu sunt de neînvins. Mill are toată încrederea că viitorul va aduce întregirea științei omenești, făcînd să intre și fenomenele sufletești în rîndul fenomenelor studiate după normele logicei inductive și deductive. „Astfel se va forma o știință căreia aș propune să i se dea numele de etologie, sau știință a caracterului, de la cuvîntul grec ἦθος, care, dintre toate cuvintele limbii grecești, este acela care corespunde mai bine la ceea ce înțelegem noi prin caracter. Acest nume ar putea să fie aplicat, potrivit etimologiei sale, și la întreaga știință ce se ocupă cu natura noastră intelectuală și morală ; dar, conform uzagiului stabilit, păstrăm numele de psihologie pentru a desemna știința legilor fundamentale ale sufletului, și dăm numele de etologie științei ulterioare, care determină, în conformitate cu aceste legi, felul caracterului produs prin o împreunare oarecare de împrejurări fizice și morale. După această definițiune, *etologia* este știința care corespunde artei educațiunii, în înțelesul cel mai larg al cuvîntului, și care cuprinde atît formarea caracterelor naționale, sau colective, cît și a celor individuale. Negreșit, în zadar se va nădăjdui vreodată (oricît de complectă ar fi determinarea legilor de formațiune a caracterului) că se va cunoaște cu exactitate împrejurările unui caz dat, pentru a se putea prezice cu siguranță caracterul care se va forma. Dar nu trebuie să uităm că o cunoștință, deși insuficientă pentru a autoriza o prezicere efectivă, este totuși de o foarte mare valoare practică. Pentru a exercita o influență asupra fenomenelor, de multe ori este destul să avem o cunoștință foarte imperfectă despre cauzele cari sunt hotărîtoare într-un caz dat. Este destul să știm că anumite cauze au *tendința* numai de a produce un efect, și altele că îl opresc. Cînd condițiunile de dezvoltare ale unui individ, sau ale unei națiuni, sunt în oarecare măsură sub controlul nostru, atunci cunoștința *tendințelor* este de ajuns, adeseori, pentru a ne pune în stare să impunem acestor condițiuni o direcțiune prielnică scopului nostru, pe care, de altmintreli, lăsate în voia lor, nu ar fi luat-o. Aceasta este limita puterii noastre ; dar și în această limită, această putere este destul de importantă.[111]

5. — John Stuart Mill demonstrează pe larg, în *Logica* sa, că din punct de vedere metodologic nu există nici o opoziție principială care să îndepărteze fenomenele sufletești din domeniul științei. Există greutăți de fapt. Fenomenele sufletești sunt mai complexe decît cele fizice sau materiale. Dar aceste greutăți n-ar avea un rol decisiv. Complexitatea

---

[111] John Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive* (trad. Peisse) II, p. 457.

nu determină ea singură dacă fenomenele pot fi, sau nu, cercetate după metode științifice. Mai este încă ceva. Pe lîngă complexitate, se mai adaogă la fenomenele sufletești și faptul că ele nu pot fi determinate precis în marginile actualității. În fenomenele sufletești intră și o parte indeterminabilă, datorită eredității.

Mill o recunoaște în următorii termeni: „Fenomenele cu care se ocupă știința noastră sunt gîndurile, sentimentele și acțiunile omenești, și ea ar putea fi considerată că atinge perfecțiunea științifică ideală, cînd ne dă mijlocul să prezicem cum un individ va gîndi, simți și voi în cursul vieții sale, cu certitudinea cu care ne prezice astronomia diferitele pozițiuni pe cari le ocupă corpurile cerești. Dar nu mai este nevoie de a spune că știința noastră este departe de a ne da așa ceva. Acțiunile individului nu pot fi prezise cu exactitate științifică, mai întîi din cauză că nu putem prevede toate condițiunile în care va fi pus individul. Dar în afară de aceasta, chiar dacă concursul condițiunilor dintr-un moment dat ar fi știut, tot nu putem face afirmațiuni cu caracter de preciziune strict universală asupra felului cum individul va gîndi, simți și voi. Nu că însuși felul de a gîndi, simți și voi ar fi nedeterminat de cauze; este în afară de îndoială că dacă, relativ la un individ, am avea toate datele noastre complecte, chiar cu ce cunoaștem acum asupra fenomnelor sufletești, tot am fi în stare să prezicem cu oarecare certitudine cari vor fi sentimentele și conduita sa în viitor. *Dar stările și acțiunile omului nu sunt numai rezultatul împrejurărilor actuale, ci ele sunt rezultatul acestor împrejurări și al caracterului. Iar influențele cari determină caracterul sunt așa de numeroase și variate (căci toate cîte se întîmplă unei persoane în cursul vieții lasă asupra ei o influență), încît ele nu se prezintă de două ori combinate în acelaș fel. De aceea, chiar dacă știința noastră asupra naturei omenești ar fi teoreticește perfectă, adică chiar dacă am ajunge să putem calcula un caracter întocmai cum calculăm orbita unei planete după anumite date, cu toate acestea, fiindcă de fapt nu avem niciodată toate datele, și niciodată datele exact identice în diferitele cazuri, nu vom putea face niciodată precizări sigure și nici stabili judecăți universale.*“ [112]

Să reflectăm puțin asupra acestor afirmațiuni ale lui Mill, căci ele sunt extrem de interesante. Ele ating miezul problemei.

După Mill urmează dar că ceea ce împiedică constituirea unei științe perfecte, pe baza căreia să se poată face preziceri în domeniul fenomenelor sufletești, este în fond imposibilitatea în care ne aflăm de a determina în anume moment toate condițiunile cărora este supus individul. Dacă ar fi numai condițiunile datorite prezentului, dificultatea nu ar fi invincibilă — ar fi simpla complexitate de care vorbeam mai sus; dar pe lîngă condițiunile legate de prezent, și în cele din urmă determinabile, sunt și condițiunile trecutului, rezumate în caracter, și cari nu pot fi determinabile decît cu aproximație. Ce înconjură pe individ acum este precis și măsurabil; ce a înconjurat pe individ odinioară, și mai ales ce influență a rămas asupra lui din acest ce înconjurător nu este nici precis, nici măsurabil; și cu toate acestea și acest ce din urmă intră și el în determinarea felului cum va gîndi, simți și voi individul pe viitor. Aci este greutatea, zice Mill. De această greutate nu putem deloc scăpa definitiv, cel mult îi putem ridica din efectele sale, ocolind-o prin ajutorul raționamentului logic. Și ocolirea se face îndreptîndu-ne atențiunea asupra cauzelor generale și asupra legilor cari privesc pe mai mulți oameni deodată, și nu pe cîte unul izolat. Acest unul izolat este greu de analizat, din cauza condițiunilor prea personale ale trecutului său, pe cînd grupul de mai mulți oameni laolaltă este mai ușor de prins în măsurătoarea noastră, fiindcă în el condițiunile absolut personale se anihilează sau, în tot cazul, n-au importanța pe care o au la individul izolat. „Cu toate acestea (adică cu toată greutatea pe care o semnalează Mill mai sus), deoarece multe din efectele pe care oamenii au mai mult interes să le prevadă și controla sunt determinate, într-o măsură cu mult mai largă, de cauzele generale decît de toate cele parțiale luate împreună, și depind, mai ales, de condițiunile și calitățile comune întregului gen omenesc, ori cel puțin ale unui numeros grup omenesc, și numai într-un mic grad de idiosincrasiile de organizare și de istorie particulară a individului; de aceea evident că pentru aceste efecte este posibil de a se face preziceri, cari se vor verifica *aproape* totdeauna, și despre ele stabili judecăți generale cari să fie mai totdeauna adevărate.“ [113]

---

[112] John Stuart Mill, *Op. cit.*, p. 431.

6. — Este însă această ocolire propusă de Mill justificată? Evident că nu, întrucît etologia este o știință care se bazează pe psihologia individuală. Această ocolire echivalează în fond cu scoaterea din discuție a caracterului propriu-zis personal, și înlocuirea lui cu caracterul abstract al grupului sau al omului în genere. Greutatea întrevăzută de însuș Mill, ceva mai sus, rămîne, și după această ocolire, în definitiv, aceeași. Chiar dacă s-ar ajunge la constituirea unei științe care să mijlocească prevederea în activitatea grupului, rămîne de studiat încă activitatea individului. Activitatea grupului nu indică decît cu o aproximație vagă ceea ce va fi activitatea individului.

Prin urmare trebuie să restabilim problema așa cum ea se pune față de activitatea individului, iar nu față de activitatea grupului de indivizi. Să revenim la ceea ce zicea Mill mai înainte de a gîndi să ocolească dificultatea ce i se prezenta în cale. Iată încă o dată ceea ce zicea dînsul: *„Dar stările și acțiunile omului nu sunt numai rezultatul împrejurărilor actuale, ci ele sunt rezultatul acestor împrejurări și al caracterului. Iar influențele cari determină caracterul sunt așa de numeroase și variate (căci toate cîte se întîmplă unei persoane în cursul vieții lasă asupra ei o influență), încît ele nu se prezintă de două ori combinate în acelaș fel. De aceea, chiar dacă știința noastră asupra naturii omenești ar fi teoreticește perfectă, adică chiar dacă am ajunge să putem calcula un caracter întocmai cum calculăm orbita unei planete după anumite date, cu toate acestea, fiindcă de fapt nu avem niciodată toate datele, și niciodată datele exact identice în diferitele cazuri, nu vom putea face niciodată preziceri sigure și nici stabili judecăți universale.“*

Sunt acele influențe, cari compun caracterul — influențe venite din experiența trecută a individului —, un factor important, sau nu, în determinarea activității individului? Pot fi cunoscute aceste influențe într-un mod precis, sau nu? Dacă da, atunci nimic nu împiedică constituirea unei științe a *etologiei*, în înțelesul dat de Mill, prin care să se prezică faptele individului întocmai cum se prezice de astronomie pozițiunea diferitelor corpuri cerești. Dacă nu, atunci filosofii și moraliștii adversari, citați mai sus, au dreptate; în domeniul fenomenelor sufletești, omul de știință trebuie să-și mărturisească ignoranța și neputința; căci unde nu există legi fixe, nu există nici mijlocul de a interveni și a dirija.

---

[113] John Stuart Mill, *Op. cit.*, p. 432.

Aceasta ar trebui să fie concluzia lui Mill.

Etologiei nu i se opun dificultăți de ordine logică, ci dificultăți de fapt. Fenomenele sufletești cuprind într-însele, pe lîngă datele actuale cari se pot măsura, și date rezultate din viața trecutului. Acestea din urmă scapă măsurătoarei exacte. Ele nu pot fi reunite într-o unitate care să rămînă tot timpul perfect identică cu sine însăși. Combinarea lor, după cum zice iarăși Mill, este diferită de la un caz la altul. Unde nu se păstrează însă principiul identității unității, nu este cu putință nici stabilirea legilor cauzale.

Faptul *eredității* este, în rezumat, așadar, marea dificultate care se opune introducerii legilor științifice în domeniul fenomenelor sufletești. Factorul eredității este un element variabil și nedeterminabil. El strică toate calculele și, în acelaș timp, dărîmă toate veleitățile pe cari le-ar avea omul de știință în domeniul vieții sufletești.

Să vedem însă dacă definiția științei într-un înțeles așa de restrîns — ca știință care dă prevederea astronomică — este justificată. Mill are dreptate numai în cazul cînd prevederea astronomică ar fi o condițiune esențială pentru știință.

CAPITOLUL II

1. — În studiul fenomenelor mecanice nu se ține seamă de ereditate. Noțiunea puterii în științele naturale. Noțiunea energiei. Puterea sufletească. Energia sufletească. Puterea moralei, științei, culturei etc. 2. — Teoria indeterminismului ereditar. Faptele cari contrazic această teorie. Determinismul în manifestările caracterului. Factorul eredității în formarea imaginilor și a reprezintărilor. Operațiunile logice explicate prin influența eredității. Expresiunea emoțiunilor. 3. — Eroarea acreditată pe baza imaginei grafice a arcului reflex. Adevărata natură a actelor sufletești. Deosebirea între lumea externă și lumea internă. Imaginea grafică a arcului reflex falșifică cunoștința adevăratei realități sufletești. 4. — Problema elementelor esențiale și secundare. Criteriul simplicității. Elementele asociate sunt elemente secundare. Funcțiunile superioare sufletești considerate ca stări sufletești accidentale. 5. — Lipsa de valoare a criteriului sim-

plicității. Pe baza lui nu se poate stabili teoria indeterminismului psihologic. Teoria sufletului epifenomen. Sufletul ca o reflectare a realității externe. 6. — Recapitulare.

1. — Factorul ereditar — păcatul strămoșesc — este dar acela care strică toate calculele noastre în ceea ce privește prezicerea fenomenelor sufletești. El ar strica și calculele noastre în ceea ce privește fenomenele mecanice ale naturii, dacă ar exista și la acestea. Oamenii de știință ne spun aceasta lămurit: „Nu trebuie să se uite că noi am formulat în definitiv un principiu de *neereditate*, presupunînd că viitorul unui sistem (mecanic) depinde, la un moment dat, de starea sa actuală, sau, mai în general vorbind (socotind și forțele ce pot să depindă de viteze), de starea sa actuală și de starea care a precedat pe cea actuală, cu o infinit de mică durată în timp. Aceasta este o ipoteză restrictivă și care, în aparență cel puțin, este foarte adeseori contrazisă de fapte. Sunt cazuri numeroase unde starea unui sistem pare a depinde de stările anterioare... Partizanii mecanicei clasice pretind, în aceste cazuri, că *ereditatea* este numai aparentă și că provine din aceea că noi ne îndreptăm atențiunea asupra unui prea mic număr de variabile.“ [114]

Dacă sufletul omenesc nu ar păstra urmele experienței sale trecute, atunci el ar fi perfect determinat în fiecare moment, și potrivit acestei perfecte determinări s-ar putea și prezice manifestările sale. Urmele experienței trecute fac însă determinarea sa cu neputință. Aceste urme sunt elemente nemăsurabile, și cum ele intervin la producerea manifestărilor sufletești, nemăsurabile devin, în urma lor, și aceste manifestări. Idealul, pe care l-ar dori un partizan al științei perfecte, adică al unei științe care să ajungă a prezice cursul fenomenelor sufletești, ar fi dar suprimarea pe cît mai radicală a acestui factor ereditar. Fără el, sufletul omenesc ar apare ca un mecanism perfect determinat, a cărui orice manifestare s-ar putea explica în mod cauzal din existența totalității mecanismului.

Dar acesta n-ar trebui să fie numai idealul unui doritor de știință perfectă. Cum pe legile cauzale ale naturii se sprijină nu numai cunoștințele ce avem despre energia fizică, dar și activitatea noastră de producători și transformatori în mediul acestei energii, ar trebui să zicem că idealul oricărui om doritor de a se manifesta ca putere este suprimarea acelui factor ereditar.

În adevăr, puterea din natura fizică nu ne este nouă cunoscută decît prin legile constante ce întîlnim în succesiunea fenomenelor. Puterea gravitațiunei, puterea luminei, puterea electricității etc. nu sunt altceva decît raporturile constante cari se stabilesc între fenomenele naturei, cînd anumite condițiuni sunt date. În felurimea mișcărilor din lumea ce ne înconjoară, descoperim, prin analiza treptată a experienței noastre, anumite regularități, cari revin totdeauna aceleași cînd condițiunile se ivesc. Aceste regularități au fost odinioară considerate ca datorite unor agenți, astăzi însă nu mai avem nevoie de o asemenea presupunere. Regularitățile subsistă prin ele însăși, fără ca mintea noastră să aibă nevoie pentru înțelegerea lor de existența agenților.

---

[114] E. Picard, *La mécanique classique*, în *Rivista di scienza*, I, p. 14—15.

Puterile naturei nu consistă în altceva decît în constanța raporturilor de succesiune dintre fenomene. Puterile sunt cuprinse dar în legile cauzale. Și cum toate legile cauzale se pot subsuma legii de conservațiune a energiei, toate puterile naturei pot fi considerate ca diferitele forme ale unei aceleași puteri generatoare : energia. Energia nu este dar un agent extrafenomenal, care să influențeze din afară asupra fenomenelor, cum își închipuiesc oamenii primitivi agenții naturii, ci ea este în cuprinsul fenomenelor, este legea cea mai elementară a fenomenelor însăși.

Aceleași reflecțiuni le putem acum face și asupra energiei sufletești sau puterii sufletești. Energia sufletească nu trebuie să ne-o închipuim ca pe un agent care ar trona în mijlocul fenomenelor sufletești, ațițînd mersul unora, sau reținînd pe altele. Energia sufletească nu este altceva decît însuși determinismul cauzal al acestor fenomene, legea lor explicatoare cea mai elementară. O putere sufletească se confirmă de atîtea ori de cîte ori se confirmă o lege constantă în succesiunea unor anumite fenomene sufletești. Puterea vizuală, puterea memoriei, puterea imaginației etc. sunt denumiri obișnuite pentru a exprima regularitatea cu care anumite fenomene se petrec. Negreșit, științificește nu este nevoie de asemenea denumiri, dar în practică ele se mențin și nu vor dispare așa de ușor. Omul, cît de cult ar fi, are totuși înclinațiuni antropomorfice. El își închipuie că persistența unui anumit raport cauzal, adică revenirea aceleiași uniformități de succesiune, are nevoie de o oarecare sforțare pentru a se susține, pentru a-și face oarecum loc; de-aceea, el nu se poate împiedica de a asocia la ideea raportului abstract cauzal și cîteva reprezentări, împrumutate simțului muscular, și astfel puterea este pentru el învingerea unui obstacol. Dar aceste reprezentări secundare nu sunt întru nimic necesare, bineînțeles. Limbagiul obișnuit le tolerează, fiindcă el trebuie să răspundă la toate cerințele sufletului omenesc, nu numai la cele ale abstracțiunii științifice. Din înțelesul cuvîntului însă nu se poate deduce o definiție științifică.

În înțelesul acesta, științific, se poate vorbi de o putere a moralei, a științei, a religiunii, a personalității etc. ; pentru că în manifestațiunile tuturor acestor deosebiți factori ai culturii se observă o persistentă regularitate de efecte. Cultura, și ea, în total, este o putere ; adică, oriunde ea se întîlnește, efectele îi sunt regulat aceleași. Ceea ce face ca efectele ei să fie totdeauna aceleași este și aceea ce denumim ca putere a ei ; legea ei îi este și puterea ; despre un agent intern, ascuns, care ar determina-o, nu putem ști nimic. Tot așa și cu puterea moralei, a științei, a religiunii, a personalității etc. În legile lor, cauzale, legi care rezumă faptele lor, stă și puterea lor. În afară de ordinea de succesiune a faptelor, nu există nici un alt substrat pentru a întemeia puterea.

2. — Aceste considerațiuni însă ar fi de natură să ne mărească și mai mult părerea de rău pentru faptul că fenomenele sufletești sunt supuse eredității, în loc de a fi cu desăvîrșire statornicite pe actualitate, așa cum sunt fenomenele mecanice. Libere de ereditate, fenomenele sufletești ar putea să se subsumeze în chip perfect determinismului științific și, în consecință, numărul legilor cauzale ce s-ar cunoaște asupra

lor ar fi sporit. Cu un număr mai mare de legi cauzale, ar fi apoi și mai extins domeniul în care poate interveni activitatea omenească; ar fi o creștere de putere!

Factorul eredității ne taie tot acest avînt. Este un adevărat „păcat strămoșesc“, cum îl denumeam ceva mai sus.

Dar așa să fie el oare?

John Stuart Mill evident că așa îl prezinta. „Influențele lăsate de trecut sunt așa de numeroase și variate, zice dînsul, încît ele nu se prezintă de două ori combinate în acelaș fel.“ Împreună cu John Stuart Mill, așa judecă și mai toți filosofii pozitiviști. Pentru toți aceștia analogia cu legile mecanice este decisivă, și această analogie este în defavorul legilor sufletești. Din cauza eredității, faptele sufletești nu pot fi prevăzute, și, neputînd fi prevăzute, nu pot fi considerate ca fiind cunoscute științificește: *„Savoir c'est prévoir“*. Prevederea în domeniul sufletesc se izbește de ereditate.

Dar lipsa de prevedere să însemne oare lipsa de cauzalitate?

O primă desmințire, și puternică desmințire, o primește teoria indeterminismului ereditar prin faptul formării și manifestării caracterului.

În adevăr, caracterul omului este constituit din influențele lăsate de experiența trecutului, și sub presiunea acestor influențe se determină el în viitor. Dacă aceste influențe însă — cari sunt, desigur, foarte numeroase și variate — „nu se pot combina de două ori în acelaș fel“, cum este cu putință ca manifestările cari rezultă sub presiunea lor să poată fi ele de acelaș fel în mai multe rînduri? Cum este cu putință ca tocmai caracterele mai formate, adică acelea cari cuprind mai numeroase și mai variate influențe de ale trecutului, să fie tocmai acelea cari au manifestări mai ușor de prevăzut? Și, din potrivă, caracterele mai crude, adică mai sărace în influențe de ale trecutului, să fie tocmai acelea cari au manifestări mai schimbătoare? Dacă elementul ereditar este un element de perturbațiune în logica calculelor noastre, atunci negreșit ar urma că acest element, cu cît este mai bogat, cu atît și perturbarea adusă de el să fie mai mare, și cu cît mai sărac, cu atît și perturbarea să fie mai neînsemnată; cu toate acestea, experiența uzuală ne invederează contrariul. Un caracter, cu cît este mai bogat în dispozițiuni sufletești ereditare, cu atît este și mai logic; cu cît mai sărac, cu atît mai puțin logic. Puterea de coeziune și de consecință pare că i-o dă tocmai elementul ereditar! Cum se împacă aceasta cu teoria indeterminismului ereditar?

Dar acest fapt este confirmat și prin multe altele. Caracterul nu este singura parte din sufletul omenesc în care se găsește factorul eredității. În întreg sufletul ereditatea joacă un rol important; exclusiv aproape, cum este recunoscut. În toate actele sufletești, experiența trecutului intervine și determină experiența actuală. Așa la formarea imaginilor, la păstrarea reprezentărilor; la constituirea noțiunilor; la recunoașterea stărilor de conștiință memorate; la exprimarea emoțiunilor etc.; în sfîrșit, în toate actele sufletești cari pot ocupa conștiința actuală a unui individ, influențele actelor petrecute în trecut sunt totdeauna determinătoare. O imagină, bunioară, nu se formează din aceea ce aduce excitațiunea neuronului care leagă simțul extern cu conștiința, ci imagina se formează mai ales din dispozițiunile aflate în conștiință și cari dispozițiuni se trezesc prin excitațiunea venită din afară. Aceste dispozițiuni întregesc totdeauna, și uneori chiar țin locul excitațiunii externe. Simțul niciodată nu prinde imagina totală a obiectului, el prinde cîteva elemente, cari apoi sunt interpretate și, prin această interpretare, întregite de către conștiință. Dispozițiunile aflate aci sunt acelea cari constituiesc imaginile ce le avem noi despre lume. Acest adevăr este încă și mai absolut pentru toate celelalte stări sufletești cari nu sunt într-o directă legătură cu excitațiunile externe. Imagina obiectului extern, memorată, se sprijină exclusiv pe dispozițiunile rămase din experiența trecutului. Această imagină se recunoaște însă totdeauna ca identică cu sine însăși, deși excitațiunea externă originară nu mai persistă, și unicul ei substrat se reazimă pe influențele rămase în conștiință din experiența trecutului. Cum se produce oare conștiința acestei identități în recunoașterea imaginei, dacă nu prin mijlocirea tocmai a acelor influențe din trecut? Apoi toate operațiunile logice săvîrșite de creierul nostru nu se reazimă ele oare pe factorul eredității? Am avut ocazia să cităm mai sus opinia biologistului Félix Le Dantec. Dînsul ne spunea „că logica noastră este rezumatul moștenit al experienții strămoșești“.[115] Un filosof contimporan, H. Bergson, definește în acelaș sens și inteligența în genere.[116] Toate postulatele pe cari se fundează convingerile de ordine logică nu pot fi explicate de știința noastră de astăzi decît punînd la contribuție influența factorului ereditar. Și încă n-am terminat. Expresiunea emoțiunilor și, în genere, a stărilor de conștiință, cum persistă ele oare în a fi identice cu ele însăși, de nu prin mijlocirea aceluiaș factor? Cum își regăsește individul aceleași cuvinte, cu aceleași înțelesuri, de cîte ori vrea să-și exprime o stare a sufletului său? În sfîrșit, cum se stabilește o înțelegere între oameni, cînd mijloacele lor sufletești de înțelegere sunt tocmai susținute pe influențele trecutului? Cum este posibilă dezvoltarea culturii în decursul mai multor generațiuni, cînd ar fi de așteptat — dacă teoria indeterminismului ereditar ar fi adevărată — să se producă incontinuu perturbațiuni?

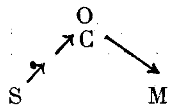
Fără îndoială, sunt atîtea fapte cari vorbesc împotriva indeterminismului ereditar, încît acesta nu mai poate fi susținut. Este, desigur, o eroare de judecată la mijloc, sau o sofismă, care l-a ridicat la rangul unui principiu, pe baza căruia să se stabilească apoi o separațiune între științele naturii și știința sufletului. Să vedem unde poate fi această eroare.

3. — Psihologia contimporană a întrebuințat prea des, a abuzat chiar de imagina grafică a arcului reflex în explicarea ce a încercat-o asupra vieții sufletești. Acest arc reflex simplifică mult, dar în acelaș timp falsifică tot așa de mult adevărata realitate. După imaginea arcului reflex, creierul ar fi străbătut de un curent care ia naștere în simțul extern (S), parcurge centrul sau centrii nervoși situați pe scoarța cerebrală (C), merge să pună în mișcare mușchii de la periferie (M).

---

[115] Comp. Partea I, p. 106.

[116] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 218 și urm.



Cînd actul sufletesc este simplu, adică propriu-zis reflex, atunci curentul merge fără întrerupere. Cînd actul sufletesc este mai complicat, atunci curentul se întrerupe în centrul C, pentru a mai colinda și prin alți centri cu cari C este asociat, de unde apoi, după o oarecare întîrziere, cîteodată după o foarte lungă întîrziere, să sfîrșească tot spre extremitatea M.

Această imagină, cum ziceam, are meritul să simplifice actul vieții sufletești, dar acest merit este cu prisos pierdut prin aceea că înlesnește falsificarea adevărului. Imagina grafică a arcului reflex face să se acrediteze părerea că actul sufletesc ar consista într-un fel de deplasare a stărilor sufletești de la S spre C și M, și că creierul, locul în care se petrece actul sufletesc, ar avea dispozițiunea unei hărți geografice pe care se întretaie mai multe drumuri, avîndu-se totdeauna grija ca aceste drumuri să treacă prin punctele centrale, un fel de orașe mai mari sau capitale, înainte de a ajunge la margine. Astfel, întocmai cum un călător, care ar avea de parcurs o țară, intră prin o margine a ei, vizitează orașele mai mari, se oprește aci cîte puțin și apoi se depărtează din această țară printr-o altă margine, tot așa ar fi și cu drumul parcurs de o stare sufletească. Ea pleacă din mijlocul lumei externe, sub formă de excitație, parcurge centrii de asociațiune, și se pierde apoi iarăși în manifestările externe...

Nimic mai greșit ca această părere. Stările sufletești nu se deplasează în spațiu; ele sunt stări sufletești numai întrucît sunt în cercul luminos al conștiinței actuale, adică sunt apercepute; dincolo de acest cerc ele nu există sufletește. Iar stările sufletești, cînd sunt în cercul luminos al conștiinței, nu sunt dincolo sau dincoace de lumea externă, ele sunt întreaga realitate cunoscută nouă: lumea externă și lumea internă la un loc. Asupra acestei realități întregi, pe care ne-o dă conștiința, noi putem să raționăm în urmă și să deosebim unele elemente, cari pot fi atribuite lumii externe, și altele, lumei interne, și să discutăm asupra corespondenței sau paralelismului dintre ele, dar aceste raționamente, oricît de bine ar fi ele făcute, nu creează un atom de realitate mai mult, singura realitate existentă pentru noi este tot aceea pe care ne-o dă conștiința actuală. Raționamentul singur deosibește excitația, conștiința, apercepția, manifestarea externă, fiindcă are nevoie de aceste deosebiri din punctul său de vedere teoretic, și tot din acelaș punct de vedere, teoretic, raționamentul mai pune între aceste elemente deosebite și un fel de lanț de succesiune; dar toate aceste creațiuni ale raționamentului nu schimbă nimic în natura realității. Realitatea rămîne una și aceeași, așa cum ea apare conștiinței, înainte de ce raționamentul să fi introdus deosebirile sale. Actul sufletesc nu are trebuință să parcurgă drumul pe care raționamentul îl inventează în vederea explicării teoretice pe care dînsul o căuta. Natura nu poartă grija sistematizărilor noastre științifice. Actul sufletesc este un proces unitar, cum sunt toate procesele organice ale naturii. O plantă, bunioară, nu-și termină mai întîi rădăcina, pentru a trece pe urmă la tulpină, și în urmă la ramuri și frunze, de dragul clasificațiunilor stabilite de știință, ci ea are, în fiecare din stadiile sale, toate elementele pe cari știința le clasifică succesiv. Știința abstractă imitează opera omului, și nu opera naturii. Omul, cînd zidește o casă, ridică fiecare etaj unul după altul, fiindcă n-are putința să facă altfel. Știința procedă la fel. Inteligența noastră înțelege succesiv ceea ce natura produce unitar.

Arcul reflex este o imagină luată după activitatea industrială a omului, iar nu după activitatea naturei. Într-adevăr, dacă ipoteza „omului statuie", a lui Condillac, s-ar realiza vreodată, și ne-ar fi dat nouă, oamenilor, să făurim o viață sufletească într-o statuie, n-am ști să procedăm altfel. Am dispune să se plimbe excitațiunea externă prin creier pentru a ieși transformată în manifestare externă. Am fabrica un manechin, dar n-am crea o viață reală.

Teoria indeterminismului ereditar este evident, dacă nu chiar exclusiv, fondată, dar, în tot cazul, mult sprijinită pe imagina itinerariului parcurs de actul reflex. Întîrzierea prin centrii de ideațiune și, mai ales, prin centrii asociativi dă, în adevăr, de gîndit. Excitațiunea poate să iasă din acești centri modificată, și poate și transformată cu totul; cine dar mai poate prezice felul cum ea se va manifesta în afară? Dacă n-ar fi acești centri cu influențele lor, tot cursul actului ar fi strict determinat. Psihologia ar fi o știință de mult pozitivizată. Influențele ce se găsesc depozitate în centri aduc indeterminismul actului sufletesc, întocmai cum și șederea prin diferitele orașe poate să aducă o schimbare în drumul călătorului!

4. — Imagina arcului reflex stă însă în legătură și cu o mult mai răspîndită teorie filosofică, pe a cărei soluțiune se sprijină și el, la rîndul ei, în bună parte. Această problemă se poate formula în chipul următor:

Admițînd că stările sufletești nu parcurg itinerariul pe care îl indică arcul reflex, ci sunt cu desăvîrșire scoase din forma spațiului, rămîne totuși de ales între ele pe acelea cari sunt esențiale și deci sunt trainice, de acelea cari sunt accidentale și deci efemere. Odată această deosebire făcută, și elementele sufletești esențiale și deci trainice, alese și fixate, cestiunea indeterminismului sufletesc revine din nou și aproape se identifică cu cestiunea indeterminismului ereditar. În adevăr, în noua problemă elementele esențiale iau locul excitațiunei din arcul reflex, iar elementele secundare, pe acela al influențelor datorite experienței trecute, sau al eredității, cum le numim noi, într-o accepțiune generală. Și atunci raționamentul se reface, pe alte baze, negreșit, dar pentru a ajunge la aceeași concluziune. În sufletul omenesc există totdeauna posibilitatea unui indeterminism, fiindcă aci, pe lîngă elementele esențiale, fixe, pe cari mintea le poate determina și cărora le poate și prevedea cursul, se adaogă și elemente secundare, imponderabile, rămase din influențele trecutului, și cari vin să strice calculele noastre. Dacă elementele esențiale ar exista singure, atunci calculele s-ar putea face în mod sigur. Bunioară, noi putem prevedea cu multă ușurință ce are să facă un copil la vederea unui obiect care îi este lui plăcut, fiindcă știm că imagina obiectului din mintea lui nu este asociată cu prea multe elemente imponderabile cari să oprească sau să devieze manifestarea copilului de a poseda obiectul. Dacă în locul copilului am avea un om matur, prevederea noastră ar fi mai grea.

În primul caz, la copil imagina este compusă numai din elemente senzaționale, primitive, esențiale oricărei stări sufletești, pe cînd în cazul al doilea, imagina obiectului este compusă atît din elemente senzaționale, cît și din alte multe elemente secundare, datorite influențelor rămase din experiența trecută a individului. Aceste elemente secundare opresc sau deviază directa exprimare a elementelor senzaționale din imagina obiectului. Prin urmare, iată rolul elementelor secundare: ele aduc o perturbare în ordinea naturală a elementelor esențiale. Cu cît mai multe elemente secundare, imponderabile, cu atît și indeterminismul devine mai mare; cu cît mai puține, cu atît mai mic. Dacă fiecare act sufletesc nu ar cuprinde decît elemente esențiale, atunci și știința asupra sufletului ar fi tot așa de sigură ca și celelalte științe naturale.

Acum, care este criteriul de alegere între elementele esențiale și elementele neesențiale sau secundare? La această întrebare, care pare foarte grea, și este grea în adevăr, oamenii din toate timpurile au găsit însă un răspuns foarte ușor. Este esențial ceea ce este simplu și se susține prin sine însuși. Așa au răspuns filosofii elini, și răspund pînă astăzi mulți, deși nu toți filosofii și oamenii de știință, precum și mai toți oamenii ce se încred bunului-simț. Ceea ce este simplu nu are nevoie să se sprijine pe existența unui altceva; stă de sine și este, prin urmare, esențial. Acest criteriu aplicat la viața sufletească dă următorul rezultat: Se consideră ca esențial tot ce rezistă analizei. Esențialul este elementarul; este starea sufletească în care nu intră vreo asociare între elemente. Ceea ce este asociat nu mai este simplu și deci nu mai este esențial. În mintea omului de bun-simț este înrădăcinată credința că tot ce rezultă dintr-o împreunare este supus și morții. Împreunarea aduce desfacerea. Numai ceea ce este simplu, neprodus prin împreunare, este durabil, este esențial.[117] Nu este o credință care să se fi păstrat în mintea omenească cu mai multă tenacitate decît aceasta. Ea stăpînește pînă și inteligențele de elită. Între altele, una dintre aceste inteligențe de elită a fost și aceea a filosofului german Herbart. Acest filosof, căruia i se datorează atîtea idei noi pe terenul psihologiei, n-a putut totuși să se desfacă de credința că unitatea și substanțialitatea sufletului omenesc stă în simplitatea sa.

O consecință importantă a acestei credințe este că ea favorizează teoria indeterminismului psihologic și, în primul loc, ea face să intre în rîndul elementelor secundare, pe care se sprijină acest indeterminism, tocmai funcțiunile cele mai superioare ale sufletului omenesc, fiindcă acestea sunt, în acelaș timp, și cele mai complexe. De aci deprecierea care rezultă pentru aceste funcțiuni. Ele se scoboară la rangul de funcțiuni subiective; adică funcțiuni subiective în înțelesul de schimbătoare, secundare. Ca esențiale rămîn funcțiunile simple care nu pot fi analizate mai departe. În rîndul celor secundare intră astfel toate funcțiunile care caracterizează pe om ca persoană, tot ce-l distinge pe acesta și îi formează individualitatea. Toate aceste funcțiuni sunt lăsate la o parte „ca idiosincrasii, sau istorie personală“, cum zicea J. S. Mill, și știința are să se ocupe de ceea ce este elementar și, prin urmare, durabil.

---

[117] „Hiermit ist die erste grosse Station erreicht, die der theoretisch analysierende Menschengeist macht: der exoterische Personalismus, als Versuch, erstmalig das Mysterium des Vielen im Einem logisch zu bewältigen. Zu Grunde liegt eine Ueberzeugung, die nicht den Charakter eines Axioms hat, d.h. einer unprüfbaren Voraussetzung, sondern eines Dogmas, d.h. einer ungeprüften Voraussetzung: Alles Einheitliche beruht auf Einfachem..." (L. William Stern, *Person und Sache*, I, p. 45).

Iată-ne dar reveniți din nou la teoria formulată mai sus. În domeniul sufletesc nu există prevedere, și, prin urmare, nu există putința de a interveni cu succes în dirijarea fenomenelor ce sunt aci cuprinse. Mijloacele ce stau la dispoziția omului sunt inferioare sarcinei ce este de îndeplinit. Omul n-are alt mijloc de a interveni decît introducînd în mijlocul vieții sale sufletești asocieri noi, datorite activității sale personale, care apoi, repetate, au să se transforme în deprinderi durabile. Dar aceste deprinderi, cum vor putea ele deveni vreodată durabile, cînd prin natura lor, ca tot ce este produsul unei asocieri, vor fi susceptibile de disasociare, de descompunere? În natura externă, da, se poate interveni, fiindcă aci există putința prevederii, și prin urmare și putința unei stăpîniri durabile. Fenomenele naturei se rezolvă cu desăvîrșire în fenomenele elementare ale părților de materie sau de energie, și cum aceste fenomene sunt simple și totdeuna aceleași, ele se pot determina cu preciziune. Aci, între fenomenele naturei, nu este nici un loc pentru fenomenele imponderabile cari să vină să strice calculul; aci este totul dat odată și pentru totdeauna. În domeniul sufletesc, din potrivă, o veșnică schimbare. Stările, odată petrecute, lasă în urma lor dispozițiuni cari se amestecă în producerea stărilor ce vor veni după ele. Din aceste dispozițiuni se constituie activitatea aperceptivă, adică activitatea propriu-zisă personală, prin care se introduce modificări în restul vieții sufletești. În domeniul naturei externe sunt legi cauzale constante, prin urmare aci se poate vorbi de energie și de putere; pe cînd în viața sufletească asemenea legi nu există decît pentru funcțiunile elementare cari se confundă cu funcțiunile fiziologice, adică cu fenomenele materiale. În restul vieții sufletești, și anume, în despărțirea fenomenelor complexe, nu există prevedere și nu există legi cauzale; ce ne îndreptățește dar să vorbim de puterea sufletească?

5. — Dar și aceste argumente, cari se bazează pe deosebirea între simplu și complex, nu au o mai mare valoare științifică de cum au avut-o argumentele pe care le-am văzut însoțind explicarea arcului reflex. Criteriul simplicității este criteriul cel mai puțin rezistent la o critică serioasă. Ce este, în adevăr, simplu, și ce este compus? Unde sfîrșește indeterminismul combinărilor asociative, ieșite din influența eredității, și unde începe determinismul funcțiunei elementare, simple? Este destul a pune întrebarea, pentru a vedea cît de arbitrar poate să fie răspunsul. Pentru mintea necultivată, elementare, adică simple, sunt toate obiectele naturei, așa cum acestea se prezintă simțurilor. Lui Aristotel îi apăreau ca elementare pămîntul, focul, aerul și apa. Pentru omul modern sunt elementare atomele, centrele de energie, sau senzațiunile. Unde începe apoi și unde sfîrșește indeterminismul funcțiunilor complexe? Unde se oprește influența eredității? Sunt oare fenomenele naturii libere de orișice ereditate? Rar om de știință care să răspundă astăzi la aceste întrebări cu încrederea cu care răspundeau odinioară filosofii metafizicieni și mai ales cei materialiști. Cri-

teriul simplicității este ultimul criteriu la care se mai apelează în materie de cunoștințe exacte.

Problema se pune, de altmintreli, însă foarte rar sub această formă, căci ea ar reaminti prea mult discuțiunile metafizice cari au avut loc odinioară în Grecia, provocate fiind de școala eleaților. Forma obișnuită în care ea se înfățișează astăzi este aceea a contrastului între realitatea sufletului și realitatea mediului. Sufletul, cu natura sa proteică, apare ca o realitate de al doilea rang, ca o simplă oglindire, sau ca un epifenomen al realității mediului. Știința asupra mediului este o știință exactă fiindcă și obiectul cu care ea se ocupă este bine precizat, pe cînd știința care se ocupă cu fenomenele sufletești are un obiect neprecis, fenomenele sufletești fiind umbra aruncată de fenomenele mediului, cari sunt singurele originare. Totdeauna știința care s-ar ocupa cu umbra fenomenelor reale are să fie mai complicată decît știința care se ocupă cu fenomenele reale înseși. Umbra nu reproduce imagina fidelă a originalului, ci ea o variază după condițiunile luminei. Așa și sufletul. El reproduce realitatea externă așa cum această realitate este văzută de ochiul conștiinței interne. Este natural dar ca știința asupra lui să fie mai neprecisă și să nu ducă la aceleași rezultate ca știința ce avem despre natură. Cunoașterea epifenomenelor, de altfel, nu poate veni decît după cunoașterea fenomenelor reale...

Dacă ne reculegem însă, observăm că punctul de discuție al acestei probleme este acelaș cu cel pe care l-am întîlnit în paginile anterioare, vorbind despre conflictul între metafizică și știința contimporană.[118] Numai că acolo discuția se punea pe terenul principiilor generale ale cunoștinței și se căuta explicarea convingerilor metafizice, indiferent de domeniul faptelor asupra căruia aceste convingeri puteau fi aplicate, pe cînd aici discuția se pune pe un teren și mai interesant pentru omul de știință. Nu e vorba numai de a se ști dacă există o știință absolută, adică necondiționată de cerințele personalității omenești, ci dacă știința, în principiu, așa cum o înțelege omul modern, ca o armă de prevedere și, prin urmare, de putere, fie ea absolută, fie relativă, poate să cuprindă întreg cîmpul experienții omenești, atît al experienții externe, cît și a experienții interne. Explicarea rolului metafizicei în istoria culturei este foarte importantă pentru omul de știință, căci ea îl previne asupra erorilor de direcțiune în care poate cădea ; mai importantă este însă explicarea deosebirei care se prezintă între cele două cîmpuri ale experienții. Aci rezidă un interes și mai mare. Explicarea deosebirei între știința sufletului și știința asupra mediului extern este nu numai de un ajutor preventiv, ci și de un ajutor constitutiv pentru mersul științei. John Stuart Mill a înțeles-o, de altmintreli, foarte bine această importanță, și de aceea și stăruința lui de a argumenta asupra posibilității unei științe a *etologiei*, deși în această știință viața sufletească a individului nu are, după el, un loc determinat.

Cu arătarea conflictului între sistemele metafizice și știința modernă relativistă, am văzut însă și soluția explicătoare. Unitatea de aperceptiune se manifestă în actul judecății prin două tendințe, una care înclină spre un criteriu obiectiv, bazat pe elementul intuițional, și cealaltă, care înclină spre un criteriu relativist, bazat pe elementele activității personale. Actul prin care unitatea de apercepțiune reunește aceste două tendințe. se exprimă în conștiință prin reacțiunea sentimentului. Cele două criterii se condiționează astfel reciproc, precum se condiționează și cele două elemente în actul unitar al judecății. De asemenea reciproc se condiționează și cele două direcțiuni pe care le ia afirmările judecății, direcțiunea metafizică și direcțiunea relativistă. Unitatea de cultură înlocuiește însă atunci unitatea de apercepțiune.

---

[118] Comp. mai sus, Partea II-a.

Este cu putință oare, acum, tot pe baza legei de conservare a unității sufletești, să se dea o soluțiune și la noua problemă ce ne preocupă? Din analogia celor două probleme se poate scoate o indicațiune sigură pentru o analogie și în felul rezolvărei lor?

6. — Considerațiunile pe care le-am făcut mai sus asupra arcului reflex ne îndreptățesc, credem, îndeajuns, să bănuim că un răspuns afirmativ ar avea marea probabilitate de a fi și un răspuns conform adevărului.

Să recapitulăm din nou formularea problemei.

Mediul extern se prezintă ca o realitate în conture fixate o dată pentru totdeauna, și asupra acestui mediu inteligența noastră poate să se aplice la fiece moment pentru a-și controla cunoștințele și pentru a le sistematiza în așa mod ca, în urmă, pe baza acestor cunoștințe, să prevadă cursul fenomenelor. Mediul sufletesc nu prezintă aceleași condițiuni. El constituie o realitate văzută prin prisma subiectivității, cu mult mai complexă și în conture nestabile. Conceptele noastre nu pot determina cu preciziune această de a doua realitate, și, în consecință, sistematizarea lor nu poate forma o știință perfectă. Iată dar deosebirea. Din această deosebire rezultă, apoi, că în mediul sufletesc, neputîndu-se stabili determinismul fenomenelor, nu se poate nici interveni cu folos în cursul lor, cum se intervine în cursul fenomenelor mediului extern. Mai mult încă. Determinismul fenomenelor sufletești fiind numai un reflex al determinismului fenomenelor externe, este totdeauna bine a începe prin cunoașterea acestuia din urmă. Fenomenele mediului extern se prezintă în relațiuni constante și durabile, pe cînd fenomenele sufletești apar ca fenomenele unei actualități efemere, gata să dispară dimpreună cu această actualitate, întocmai cum dispare și umbra ce se proiectează de un obiect, de îndată ce se stinge lumina care provoacă această proiecțiune. De aci concluzia, atît de importantă pentru dirijarea activității omului: activitatea omenească nu poate avea o bază sigură decît în cunoștința naturii externe care îl înconjoară. În această cunoștință stă reazimul puterii lui. Cunoștința sufletului nu este de înlăturat, bine-nțeles, dar ea este o cunoștință de a doua mînă; ea, cînd este bine alcătuită, nu poate să ducă decît la întărirea cunoștinței despre natură, întocmai cum orișice traducere după o scriere nu poate duce decît la cunoștința cuprinsului din scrierea originală. Fenomenele sufletești sunt ca o simplă traducere în limbagiul subiectivității a fenomenelor reale din lumea mediului extern...

Care este valoarea științifică a acestor afirmări?

CAPITOLUL III

1. — Determinismul sufletesc a precedat istoricește determinismului fenomenelor externe. Primele înțelesuri ale noțiunii de lege. Leges naturae **după Descartes, Newton și Leibniz. 2. — Adevărurile științei moderne au fost practicate înainte de ce ele să fi fost recunoscute ca formînd o știință. Prima activitate industrială a omului a fost dirijată de determinismul social. Cunoștința determinismului în natură, pregătită prin dogmele creștinismului. 3. — Teoria contrară, după care progresele științei și ale tehnicei producțiunii ar fi determinat evoluțiunea culturei. Definițiunea mediului. Deosebirea între conținutul intuițional al conștiinței și definiția științifică a mediului. Origina sentimentului de libertate. 4. — Cerințele sufletești cari determinară succesul științei moderne. Definiția personalității și a caracterului. Tendința omului modern la dezvoltarea personalității, spre deosebire de omul antic. Voința spre formarea personalității este baza convingerei în determinismul naturei externe. Restrîngerea înțelesului de știință la ceea ce este mai util individului. Prevederea. Analogia cu filosofia stoică. 5. — Prevederea nu este o condițiune esențială pentru știință. Prevederea adaogă numai la utilitatea practică. 6. — Formularea problemei care privește rolul științei sufletului în cultură. Legile cauzale pentru explicarea faptelor trecute.**

1. — Poziția privilegiată în care se găsește astăzi pentru știință determinismul fenomenelor naturale, față de determinismul fenomenelor sufletești, și cu deosebire pretențiunea că legile cauzale ale naturii externe privesc o realitate de un ordin superior realității la care se raportează legile vieții sufletești, sunt, istoricește vorbind, de o dată recentă. Cu trei-patru secole înaintea noastră, valoarea determinismului extern era prea puțin apreciată. Nici un om de știință, înainte de secolul al XVII-lea, nu ar fi pus în cumpănă determinarea pe care omul o primește de la mediul extern, cu determinarea pe care o primește de la mediul sufletesc. Determinările acestuia din urmă erau așa de evidente pentru toți, și așa de necesare, încît determinismul extern nu putea să apară decît ca o lege secundară, iar în cazul cel mai bun ca o complectare a determinismului sufletesc. Adevărata lege era aceea care se referea la actele de voință sufletească, și nu la fenomenele naturii. Prin determinări cu adevărat necesare, orice om de știință, înainte de secolul al XVII-lea, ar fi înțeles, în primul rînd, determinările venite de la voința divinității, apoi determinările produse de viața socială sau de voința reprezentanților societății, apoi de voința sa proprie, și numai în urmă ar fi înțeles determinările mediului extern în care omul trăiește. De aceea și primii oameni de știință naturală considerară legile naturale descoperite ca avîndu-și tăria lor în voința creatorului divin care le lăsa să se urmeze. „Este de remarcat, zice W. Wundt, că științele naturale n-au dat dintr-odată noțiunii de lege înțelesul pe care îl are această noțiune astăzi. În dezvoltarea noului înțeles, dezvoltare continuată în timpul celor trei secole care ne precede, se pot deosebi trei stadii. În primul stadiu, legea naturală nu este încă decît expresiunea voinței unui legiuitor, în cazul de față, a supremului legiuitor care a ordonat întregul curs al naturii. De aceea pentru un Descartes și pentru un Newton nu sînt legi naturale (*Leges naturae*)

decît principiile cari nu se pot deduce din alte principii superioare, ci pornesc direct din voința lui Dumnezeu. În acest înțeles noțiunea de lege este coordonată axiomelor matematice[119]. Precum axiomele dau existenței statice o normă generală de a fi, din punctul de vedere al timpului, al spațiului și al numărului, normă care nu poate fi dedusă din o alta mai superioară, tot așa și legile dau mișcării din natură o normă originară, o regulă care, după cum zice Leibniz, se explică numai din punct de vedere teologic, ca o exprimare a intențiunilor Creatorului, iar nu mecanic. Din această lege se deduc apoi, cu necesitate matematică, toate celelalte legi mai secundare mecanice". [120]

Ceva mai tîrziu, determinismul legilor naturii se dispensă de reazimul pe care i-l dă determinismul sufletesc. Vom vedea însă îndată dacă acest reazim dispare cu totul.

2. — Această constatare istorică se poate completa acum cu următoarele considerațiuni scoase din trecutul științei naturale însăși.

Este de remarcat că omenirea a practicat adevărurile științei moderne înainte de a fi avut teoria logică a acestor adevăruri. Înlănțuirea fenomenelor naturei în raporturi fixe, pe care să se bazeze apoi prevederea, era cunoscută în mod practic încă de mult, anume, de la prima întrebuințare a instrumentelor. Căci ce este în fond un instrument de muncă ? O înlănțuire artificială de condițiuni, în scopul de a face să se producă un fenomen al naturei, sau, cu termenul uzitat, o putere a naturei. Bunioară, securea utilizată de sălbatic este o aranjare artificială de condițiuni în scopul de a produce puterea necesară pentru spargerea unui obiect, putere care nu s-ar fi putut produce prin simpla lovire cu pumnul. Pîrghia, de asemenea, o aranjare artificială pentru a spori forța de ridicare a brațului. Prima roată întrebuințată în industria unui sălbatic se bazează pe aceleași legi mecanice ca și roțile utilizate în industria omului modern. Cel mai simplu instrument, în genere, care s-a utilizat vreodată de om, din timpurile cele mai vechi, nu a produs efectele pe care le-a produs decît pe baza legilor dinamice cunoscute științei din zilele noastre. Omul, prin urmare, a utilizat aceste legi înainte de a fi avut conștiința importanței lor logice. Și a crezut în determinismul lor, fiindcă altfel n-ar fi păstrat instrumentele odată inventate. Cu toate acestea, nici o urmă de o știință a naturei. Din potrivă, cînd conștiința omului primitiv ajunse la o dezvoltare apreciabilă, credința pe care această conștiință o avu despre natură fu tocmai contrară determinismului. Încă mult mai tîrziu, cînd această conștiință era pe deplin formată, un reprezentant de frunte al culturii antice, Aristotel, considera natura ca o posibilitate numai față de legile necesare ale raționamentului.

Pe cînd primitivul nu avea conștiință de determinismul științific, pe care el îl urma totuși față de mediul extern, el avea însă o conștiință foarte clară despre determinismul sufletesc care îl lega pe el de divinitate și de restul semenilor săi. Utilizarea instrumentelor și perfecționarea chiar a acestora o făcea nu fiindcă se știa că este, sau poate deveni, un cuceritor al naturei, ci fiindcă se știa un element al societății, constrîns la o activitate bine determinată. Revenirea regulată a acelorași efecte practice, pe care el le dobîndea prin întrebuințarea instrumentelor, era departe de a fi atribuită determinismului naturei. Această revenire era atribuită constanței intențiunilor sale sufletești. Instrumentul era, în înțelesul strict al cuvîntului, așa cum l-a denumit E. Kapp [121], o prelungire a organismului. Acest organism se dirija însă de determinismul sufletesc, nu de conștiința determinismului din natura externă. Această natură, în gîndul omului primitiv, este schimbătoare și fără nici o temeinicie. Singura bază solidă pentru activitatea lui sunt deprinderile cîștigate sufletește și cari sunt oarecum cristalizate în obiceiuri.

---

[119] Adevărurile matematice, cum s-a arătat mai sus, erau considerate ca adevăruri divine.

[120] W. Wundt, *Logik, eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss,* II, 2[-te] Abt. (1895), p. 130.

Această stare dură pînă la începutul erei moderne. De aci nainte determinismul naturei cîștigă o situațiune aparte și din ce în ce mai privilegiată. Acuma, precum vom vedea, rolurile chiar se intervertesc. Dar cum se dobîndește această situațiune? Prin invederarea din ce în ce mai clară a legilor găsite de cercetătorii în ale științei? Cîtuși de puțin. Cunoștința legilor naturei fu și de data aceasta precedată de o cerință a sufletului omenesc. Dogmele creștinismului cerură o noțiune a naturei curățită de toate superstițiunile trecutului; o natură demnă de a fi opera lui Dumnezeu. Și după ce această noțiune fu pregătită de creștinism, veni rîndul aplicațiunii matematicei asupra acestei naturi, pentru a o face să fie cunoscută conform adevăratei cunoștințe divine. Apoi, după aplicațiunea matematicei, se stabili fundamentele mecanicei și, cu aceasta, a întregii științe moderne, așa cum s-a arătat cu de-amănuntul în prima parte a scrierii de față. Determinismul fenomenelor naturei externe nu se impuse cîtuși de puțin prin sine însuși convingerii, ci el se ridică treptat pe determinismul cerințelor sufletești. El este un produs istoric, și prin urmare relativ.

3. — Acum rolurile se intervertesc. Ademeniți de iluziunea că ceea ce apare rațional într-un moment dat trebuie să fie și real, mulți dintre istorici și sociologi consideră că evoluția socială a fost determinată de progresul treptat al științei despre natura externă. Cunoștințele din ce în ce mai exacte despre fenomenele naturei ar fi adus o transformare în tehnica producțiunii, și apoi, pe urma acestei transformări, s-ar fi transformat și dispozițiunile sufletești ale societății. Adică: nu din cauza noilor trebuințe sufletești se inventau și răspîndeau mijloace noi de producțiune, ci fiindcă aceste mijloace se impuneau mai întîi minții omului ca raționale, și, după ce se impuneau în felul acesta, ele tindeau ca să se realizeze în tehnica producțiunii, care tehnică, apoi, transforma moravurile producătorului și ale consumatorului. Rar teorie mai superficial stabilită. Ea amintește, în multe privințe, teoria itinerarului pe care îl parcurge excitațiunea în actul reflex; un mic voiagiu prin mediul lumei sufletești. Excitațiunea intră prin canalul simțurilor, atinge centrii nervoși, de la care suferă mici întîrzieri, și apoi merge să se exprime în acte externe: determinismul fenomenelor naturei schimbă

---

[121] E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), passim; comp. L. Woltmann, *Der historische Materialismus* (1900), cap. 4.

tehnica de producțiune, în urma căreia se produce o turburare sufletească — sufletul omului este negreșit un fel de umbră proiectată de obiectele externe, și, schimbîndu-se acestea, trebuie să se turbure și el! —, apoi, după o mică întîrziere, ies după această turburare la lumină: moravuri noi, instituțiuni noi, lume socială nouă! Clară teorie și mai ales foarte optimistă! Dar dacă este și solidă, pe cît este de clară, de ce nu s-ar adeveri istoricește? Sunt atîtea popoare sălbatice, în zilele noastre, pe cari statele europene n-ar cere mai bine decît să le civilizeze, pentru a-și mări printr-însele puterea lor de colonizare; de ce nu s-ar încerca civilizarea acestor popoare după teoria influenței mediului? De ce să se alerge pentru asemenea scop la influența moralei creștine și nu se aleargă la influența directă a tehnicei de producțiune? Tehnica redă, în orice caz, mai direct determinismul fenomenelor naturei, decît îl redă morala creștină, care, după aceeași teorie, nu poate fi decît reflexul unei oarecare transformări tehnico-economice petrecută în sînul vechei societăți iudee! Pentru a civiliza pe sălbatic ar fi de ajuns dar să-i distrugi coliba și să-l bagi cu de-a sila în fabrică, căci aci are să se transforme el și sufletește, reflectînd asupra sa noul mediu în care se află! Dar cîți bieți sălbatici nu sunt băgați cu sila în fabrici, și totuși transformarea lor sufletească, din care să răsară civilizația, nu se mai produce! Dar poate că nu se produce fiindcă nu sunt lăsați să se miște în libertate în mijlocul tehnicei noi? Dar sunt și mulți sălbatici liberi, lăsați în voia lor, și unii dintre ei capitaliști, adică proprietari ai mijloacelor de tehnică nouă, și cu toate acestea cultura lor este tot așa de înapoiată cum a fost și înainte de a intra în noul mediu! Oare este teoria bună numai cît nu se experimentează?

Adevărul este însă altul. Conștiința determinismului din afară este departe de a avea importanța pe care i-o atribuie acești istorici și sociologi. Această conștiință nu numai că nu produce o transformare a sufletului în total, dar ea n-ar avea nici existență măcar, dacă n-ar fi pregătită de determinările acestui suflet însuși. Determinismul fenomenelor din afară are importanța pe care i-o dau determinările sufletești.

În adevăr, teoreticienii cari dau un caracter atît de absolut influenței mediului, și consideră sufletul ca un epifenomen care se modelează după determinismul mediului, sunt înșelați de o iluziune, pe care ei și-au creat-o singuri în judecata lor. Ei singuri, prin definițiune, au impus caracterul absolut al influenței mediului prin aceea că au transformat acest mediu într-un mediu ideal științific, care, prin definițiune chiar, este legat de efectele pe care ei pe urmă pretind să le constate. Mediul determinismului științific, care încătușează pe om și îl constrînge, este cu totul străin de mediul complexității intuiționale, pe care îl cunoaștem fiecare dintre noi. Intuițiunile pe cari le avem în conștiința noastră, și din care pe unele le atribuim mediului extern, și pe altele mediului intern, sunt, ca intuițiuni, supuse unui singur determinism, anume, determinismului conștiinței. Cum acest determinism al conștiinței nu poate fi, iarăși, intuit, căci aceasta ar presupune că avem o altă conștiință, mai ridicată, care intuiește mersul conștiinței reale, de aceea în mijlocul lui noi nu ne simțim deloc constrînși. Nici un om cu mintea sănătoasă, cînd privește spre lumea externă, nu se simte ca un sclav care trebuie să suporte intuițiunile venite din această lume, ci se simte ca autonom, adică simte că lanțul intuițiunilor și eul său formează unul și acelaș lucru. Din această identificare decurge sentimentul libertății pe care îl avem fiecare din noi. Ne simțim liberi în viața practică, fiindcă nu simțim necesitatea cu care se urmează stările noastre de conștiință; și aceasta din cauză că stările de conștiință și conștiința însăși, adică conținutul și aceea ce conține, sunt unul și acelaș lucru. Dacă am avea posibilitatea să ne ridicăm deasupra actualității conștiinței din fiece moment și să privim din o poziție mai ridicată, adică să avem o a doua conștiință, atunci am vedea, desigur, rațiunea stărilor de succedare în conștiința de mai jos; dar atunci sentimentul libertății tot n-ar dispărea, ci ar însoți activitatea conștiinței mai înalte din pozițiunea ridicată. Cu un cuvînt, **în lumea intuițională complexă**, adică în lumea care umple întreaga noastră conștiință și înainte de orișice operațiune de simplificare logică, noi ne simțim liberi fiindcă această lume nu este alta decît noi înșine. Privesc cerul albastru; pomul care stă înaintea porții; casa de alături; și cu imagina casei asociez imagina doctorului prieten, care a clădit-o; mă gîndesc la bolnavii săi; la studiile cari le-a făcut; apoi, deodată, cursul ideilor mi se întretaie prin imagina unei trăsuri care trece; zăresc persoanele dinăuntru, gîndesc la raportul dintre ele, la scopul ce-l urmăresc etc., etc., toate aceste intuițiuni cari constituiesc conținutul conștiinței mele, în ce mediu să le așez? În nici unul. Aceste intuițiuni sunt însăși conștiința mea; și din ele voi despărți mai tîrziu, prin reflexiune logică, domeniul mediului extern și pe acel al mediului intern. În înlănțuirea acestor stări originare eu mă simt liber fiindcă determinările conștiinței mele și eul meu sunt unul și acelaș lucru.

Nu de mediul intuițiunilor — impropriu numit mediu — pot vorbi dar teoreticienii amintiți mai sus; în acest mediu sufletul și natura sunt deopotrivă de existente; ci de mediul alcătuit în urmă prin mijlocirea abstracțiunii și logicii în genere. Acest mediu este acela al elementelor raționale, în care totul se petrece în ordine și după anumite legi. Acest mediu este alcătuit, după știința noastră, din părticele de materie sau din centre de energie cari se succed și se împreună după anumite legi, legi necesare și universale. În acest mediu, alcătuit prin abstracțiune, nu este loc pentru sufletul omenesc, decît întru cît acesta se mulțumește cu rolul de umbră, care vine totdeauna în urmă. Acest mediu este cel cu caracterul absolut de existență durabilă și a cărui cunoștință este singura precisă, și prin urmare și utilă.

4. — Noi susținem că acest mediu are superioritatea pe care o arată nu din cauza naturii sale intrinseci, ci din cauza definițiunii pe care i-au dat-o teoreticienii săi. Mai mult încă, această definițiune i-au dat-o teoreticienii fiindcă momentul culturii a impus-o să fie așa și nu altfel; și momentul culturii a impus-o fiindcă așa numai se satisfăcea o cerință de ordin mai înalt a personalității omenești. Ritmul culturii cerea ca natura externă să fie deosebită de suflet, superioară sufletului, conducătoarea sufletului... în teorie; fiindcă această teorie era mijlocul cel mai potrivit pentru a se realiza o cerință a sufletului; tocmai a acelui suflet care, în aparență, lăsa să fie inferior și condus.

Momentul culturii impunea ca la începutul erei moderne raportul între natură și om să se intervertească. În loc ca natura să fie socotită, cum fusese înainte, ca o posibilitate, iar finalitatea activității omenești să fie o realitate, trebuia ca natura să devină realitate, iar activitatea omului o posibilitate. Momentul culturii cerea ca prin definițiune să se acorde științii mediului extern întreaga realitate; ea avînd să se ocupe cu legile materiei sau legile energiei; — materia și energia constituind, iarăși prin definiție, singura realitate; — iar pentru știința sufletului să rămînă ca obiect studiul epifenomenelor, studiul umbrelor!

Ce motiva oare o așa intervertire?

Evident că nu importanța adevărurilor științei naturii! Erau așa de modeste noile adevăruri la început, încît pentru nimic în lume propagatorii lor nu și-ar fi asumat rolul de revoluționari. Istoria ne arată, de altfel, îndestul că nu grație acestora se înmulțiră prozeliții. Adevărurile noi triumfară fiindcă ele veneau înaintea unei cerințe adînci a sufletului omului modern.

Am arătat întru cît aceste adevăruri au fost pregătite prin dogmele creștinismului; acum să arătăm cum, odată pregătite, găsiră și o așa de întinsă răspîndire în lumea modernă.

Adevărurile noi găsiră o așa de întinsă răspîndire în lumea modernă, din cauză că ele completau în modul cel mai natural unitatea sufletească a omului noilor timpuri.

Să explicăm această afirmare.

Omul modern, precum am avut ocaziunea să arătăm și mai sus, se deosebește de omul antic printr-o afirmare din ce în ce mai pronunțată a personalității sale. Dar ce însemnează o personalitate mai afirmată? Însemnează, după cum iarăși rezultă din cele spuse asupra transformării raporturilor juridice, o caracterizare din ce în ce mai adîncă a omului ca individualitate față de mediul naturii și față de celelalte individualități ca și dînsul. Dar individualitatea nu se poate caracteriza mai bine decît prin manifestările sale; așa că, în definitiv, omul devine o personalitate din ce în ce mai afirmată, cu cît manifestările sale se diferențiază sau se exprimă în mod mai independent de ale celorlalți semeni ai săi.

O personalitate bine afirmată presupune, într-o oarecare măsură, și un fond sufletesc bine constituit, dar aceasta nu totdeauna. Ea presupune mai curînd o conștiință luminată, fiindcă manifestările sunt externe, și ca atare valoarea lor depinde și de alegerea momentului în care se petrec. Cînd însă manifestările externe decurg dintr-un fond sufletesc bine constituit, atunci zicem că individul are nu numai o personalitate, ci și un caracter. Caracterul este astfel o însușire mai intimă, morală, pe cînd personalitatea este o însușire mai externă, socială. La aprecierea caracterului se ia în seamă mai ales motivațiunea internă a faptelor, pe cînd în aprecierea personalității mai mult rezultatele sau efectele faptelor. Un caracter puternic aduce după sine, negreșit, și o personalitate puternică, cînd condițiunile sociale permit manifestarea lui pentru binele public; o personalitate puternică însă nu presupune numaidecît la baza sa și un caracter puternic; ea poate să se alieze, firește, cu un asemenea caracter, dar aceasta nu este indispensabil.[122] Un suflet, chiar amoral, poate, cînd este înzestrat cu o inteligență genială, să se înfățișeze ca o personalitate marcantă, și tot în acelaș timp ca un caracter șters.

---

[122] Textul cuprinde „in nuce“ teoria vocației; de aci și importanța acordată de C.R.M. problematicii caracterului (n. ed.).

Omul antic avea, într-o măsură probabil egală cu omul modern, însuşirea caracterului, dar nu şi a personalităţii. În manifestările sale externe el nu simţea încă trebuinţa diferenţierii pe care o simte omul modern. Cauzele cari au adus această deosebire sunt multiple, dar noi n-avem nevoie să insistăm aci mai mult asupră-le. Destul că faptul este constatat şi nediscutat aproape de nimeni.

Omul modern este, şi ţine să fie înainte de orice, o personalitate; adică el ţine ca individualitatea lui să se afirme faţă de alţii prin manifestări externe. Obligaţiunile pe cari le impunea cultura antică, şi anume: continuarea tradiţiilor şi obiceiurilor; sacrificiul către rudele de sînge şi comunitatea religioasă; supunerea la ceea ce prescria ierarhia şi ordinea socială; abdicarea de la dreptul de a alege profesiunea, locuinţa şi chiar patria etc., în sfîrşit, toate obligaţiunile cari decurgeau din organizarea cetăţilor antice omul modern le-ar considera astăzi ca un jug chinuitor. Nimic nu e mai sfînt pentru el decît dreptul nu atît de a fi, cît de a se şti liber de orice constrîngere externă. Ridicarea constrîngerii externe presupune, în principiu, posibilitatea manifestării omului în orice direcţiune; şi acest principiu e cel dintîi înscris în profesia de credinţă a omului modern.

O confirmare a acestei tendinţe, dacă mai este nevoie de o confirmare, o aflăm în înţelesul pe care cugetătorii moderni îl dau cuvîntului de civilizaţie, sau de cultură; adică în înţelesul idealului spre care ei aspiră. În nici unul dintre aceste înţelesuri, pe cari le găsim în cele mai diferite scrieri moderne, nu lipseşte nota „dezvoltării personalităţii“.[123] Este nota asupra căreia cad de acord cu toţii. Chiar şi sociologii mai noi din şcoala socialistă — deşi au atîtea de zis contra anarhiei din societatea burgheză şi prezic chiar înlocuirea acestei anarhii prin o organizare socială pe baze ştiinţifice —, totuşi, cu prea puţine excepţiuni, nici ei nu se mai opun curentului. Scopul progresului social este, şi pentru dînşii, dezvoltarea liberă a personalităţii:[124] „Prima condiţiune pentru a asigura succesul socialismului este de a lămuri precis scopul şi esenţa sa; cu chipul acesta se risipesc multe nonsensuri răspîndite de adversarii lui... Sistemul capitalist, care exploatează munca lucrătorului, atentează şi la libertatea lucrătorului. Personalitatea proletarului este redusă, în acelaş timp cu subsistenţa sa materială... Trebuie să se desfiinţeze orice diferenţă de clasă, făcîndu-se să se dea în proprietatea obştei cetăţenilor, comunităţii organizate, mijloacele de producţiune cari astăzi, fiind în mîinile unei clase numai, constituiesc o putere de exploatare şi de opresiune. Trebuie pus, în locul dominaţiunii dezordonate şi abuzive a unei minorităţi, cooperaţiunea universală a cetăţenilor asociaţi la proprietatea în comun a mijloacelor de muncă şi de libertate. Acesta este singurul mijloc de a libera persoanele omeneşti... Dacă noi invocăm asocierea, este pentru *a asigura plenitudinea şi universalitatea dreptului individual.*“ [125]

Iată-ne dar fixaţi asupra tendinţei timpului modern, în deosebire de antichitate. Omul modern voieşte să fie o personalitate; adică să apară în activitatea sa ca o individualitate bine distinctă de mediul care îl înconjoară. El ţine să însemneze ca persoană, înainte de a însemna ca membru al unei comunităţi sau asociaţii ; acestea din urmă pot fi apreciate ca mijloace, nu ca un scop.

---

[123] Comp., pentru scrierile mai vechi, Le Conte de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines,* I, chap. VIII—IX; pentru cele mai nouă, H. S. Chamberlain, *Op. cit.,* passim.

[124] Ceea ce contrazice interpretarea dată de C.R.M. concepţiei „socialiste“ ca una determinist-economică, minimalizînd rolul personalităţii (n. ed.).

[125] Jean Jaurès, *Études socialistes,* p. 125 şi urm.

Această tendinţă fundamentală atrage după sine anumite norme de conduită, între care şi anumite norme de convingere ; căci normele de convingere nu sunt decît un caz particular al normelor după care se dirijază voinţa ; sunt aplicaţiunea normelor activităţii voluntare în domeniul operaţiunilor de raţionament. Fără o pornire a voinţei nu există un început de raţionament. Valoarea pe care o capătă rezultatul convingerii logice se fundează pe acordul în care el se găseşte cu activitatea voluntară.[126] Voinţa era îndreptată spre formarea personalităţii ; cum trebuiau să fie dar convingerile logice ? Cu un cuvînt, ce interesa pe om şi, prin urmare, ce cerea omul de la ştiinţă ?

Activitatea voluntară desprinsă de trunchiul comunităţii sociale şi îndreptată exclusiv spre formarea de personalităţi libere nu putea să-şi găsească un reazim mai sigur decît în determinismul naturei externe. Convingerea că natura externă este condusă de legi stabile, în mijlocul cărora omul se poate regăsi oricînd ca pe un teren solid, era convingerea cea mai necesară pentru acela care se încumeta să-şi croiască viaţa pe propriul său risc. În locul terenului solid, pe care mai înainte unitatea sufletească a omului antic îl găsea în legăturile de sînge, de rasă şi de religie, trebuia terenul solid al mediului naturii. Pentru omul modern natura nu mai putea rămîne o posibilitate, ci ea trebuia să devină o realitate sigură, căci altfel întreaga sa activitate ar fi apărut fără rost. De aceea, din toate atributele divinităţii creştine, atributul cel mai studiat fu acel care se resfrîngea asupra armoniei cu care se petrec toate fenomenele în natură. Dumnezeul creştinesc nu putea, după ce desprinsese pe om din vechile legături în care trăise pînă aci —

„Să nu socotiţi că am venit să pun pace pre pămînt ;
n-am venit să pun pace, ci sabie.
Că am venit să despărţesc pre om de tatăl său şi
pre fiică de mama sa, şi pe noră de soacra sa“, —

să nu se îngrijească şi de restabilirea liniştei lui. El îi dete, mai întîi, încrederea că natura externă nu-i poate aduce vreun rău, natura externă urmînd legilor divine, legi pe cari le poate descoperi şi spiritul omenesc, ca unul ce este creat după asemănarea spiritului dumnezeiesc ; al doilea, îi dete porunci pentru restabilirea legăturilor sociale pe alte baze, mai drepte şi, prin urmare, mai trainice : iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi ! Din acestea două, creştinismul luă pentru sine, deocamdată, încrederea în natura externă, cu care se şi deprinse perfect după cîteva secole de frămîntare sufletească, şi lăsă porunca iubirei pentru a o realiza mai tîrziu !

Astfel se pregăti triumful noilor adevăruri ştiinţifice, cari revoluţionară şi transformară societatea europeană de la începutul erei moderne şi pînă acum. Triumful ştiinţei despre natură merse alături cu triumful personalismului individual în viața politică și economică. Cea mai mare laudă pentru știință fu că ea dă prevederea. Prevederea înainte de toate! Știința care dă prevederea este adevărata știință! *Savoir c'est prévoir.* Știința care nu dă prevederea nu este știință; căci o asemenea știință n-ar fi de mare folos individului.

---

[126] Comp., asupra rolului voinţei în actul de raţionament, bunul rezumat al scrierilor mai noi, în Th. Ruyssen, *Essai sur l'évolution psychologique du jugement*, (1904).

O situație mult asemănătoare cu aceasta se întîlnește în istoria culturii și mai înainte de era modernă; dar știința de atunci nu s-a susținut îndelung, din cauza împrejurărilor neprielnice; este situația pe care o găsim oglindită în învățăturile și morala filosofilor stoici (în secolul [al] II[-lea] a. Christ.). Și atunci desprinderea de legăturile sociale și familiare — filosofii stoici iubeau izolarea — aruncase pe adepții filosofiei stoice în studiul naturii și mai ales în studiul fizicei. „A trăi conform naturii" era maxima uzuală pentru conduită. Conduita prevederii era și ea cerută, dar încă nu între condițiile pe cari le putea însuși omul realiza: ea era lăsată pe seama divinității; era pronia divină (πρόνοια).

5. — Acestea sunt, după părerea noastră, adevăratele cauze cari aduseră răspîndirea noilor științe. Determinismul naturii externe luă caracterul unei dogme, fiindcă el deveni indispensabil conservării unității sufletești a omului modern. Nu convingerea abstract logică, produsă pe urma observării și experienței, îi înlesni lui răspîndirea și îl puse la temelia tuturor cunoștințelor, ci utilitatea sa practică, și anume, aceea de a fi cel mai bun reazim pentru activitatea omului modern, doritor de personalitate. Convingerea abstract logică, bazată pe observațiune și experiență, de altmintreli, el nu va avea-o niciodată complect de partea sa, căci pentru aceasta ar trebui să avem încheiate experiențele viitorului chiar în momentul actual. Din experiență și observațiune noi nu putem decît să inducem, ca foarte probabil, existența determinismului naturii; certitudinea însă absolută a acestui determinism nu poate veni decît pe altă cale; ea este susținută pe baza determinismului sufletesc. Cerințele sufletești au acordat determinismului naturii valoarea de care el se bucură în știința modernă. Prin urmare nimic mai eronat decît teoria că sufletul constituie o realitate secundară, o realitate de epifenomen, față de realitatea lumii externe. Adevărul este în teoria opusă. Realitatea lumii externe noi n-am ajunge să o studiem și să o separăm de noi niciodată, dacă n-ar fi determinismul sufletesc care să ne împingă la aceasta. Adevărata realitate, cea mai apropiată de noi, este aceea a sufletului. Adevărata știință — aceea care să servească de normă — ar trebui să fie știința despre această realitate mai apropiată de noi, știința sufletului! Ce o împiedică? Aci venim la argumentul dezvoltat de John Stuart Mill. Știința sufletului se împiedică de factorul ereditar. Fenomenele naturii externe pot fi determinate cu preciziune, fiindcă toate condițiunile de la care depinde producerea lor sunt fixate de momentul în care le studiem; pe cînd fenomenele sufletești sunt lipsite de această fixitate. Ele depind de numeroase și variate influențe trecute, pe cari nici o minte nu le poate cuprinde dintr-odată, și, chiar de le-ar cuprinde, ele sunt totuși de așa natură că nu dau în două rînduri consecutive acelaș efect. Natura externă stă ca o unitate constantă înaintea ochilor noștri, și noi, din cunoașterea unei părți a cuprinsului ei, putem deduce restul, pe cînd fenomenele sufletești n-au

această constanță. Chiar dacă am ști pe de rost toate dispozițiunile unui caracter, tot nu putem prezice matematicește manifestarea lui dintr-un anumit moment în viitor, fiindcă nu putem măsura efectele dispozițiunilor sale, deși știute, dat fiind că ele își dețin puterea lor de influență din experiența trecutului, și nu din cea actuală. Prezicerea nu se poate niciodată face asupra fenomenelor sufletești.

Cu toate acestea, deși prezicerea nu este cu putință, fenomenele sufletești se petrec totuși după o ordine strict determinată. Noi nu putem prevede fenomenul, adică nu-l putem fixa cu anticipație cînd se va produce, dar, odată produs, îi putem reconstitui în mod cauzal condițiunile în care el s-a produs. În această privință nu este nici o deosebire între o afirmare făcută de științele naturale și o afirmare făcută de știința sufletului. Este tot așa de cauzal determinat fenomenul de asociare al stărilor de conștiință, cum este și fenomenul de gravitare al corpurilor cerești. Tot atîta de mult știu asupra puterii gravitațiunii cît știu și asupra puterii asociațiunei ; și tot atîta certitudine are explicarea pe care mi-o dau în cazul cînd afirm că am în momentul acesta în minte imagina mării, fiindcă un moment mai înainte m-am gîndit la orașul Constanța, întocmai cum are o certitudine afirmarea că planeta Marte este atrasă și se învîrtește împrejurul soarelui. Din punctul de vedere al conștiinței intuitive, dependența stărilor de conștiință îmi apare încă mai evidentă decît dependența între planete și soare, dar aci, cum am arătat în paginile precedente, nu este vorba de realitatea intuițională, ci de concepția științifică pe care ne-o formăm noi despre realitate. În această concepție științifică, explicarea producerei fenomenului de a avea în conștiința mea imagina mării, după ce m-am gîndit la orașul Constanța, este tot de aceeași natură ca și explicarea fenomenului de a vedea planeta Marte în anumit moment al rotațiunii sale. Și într-un caz și în altul simt necesitatea producerii fenomenului. Acestei cauze, și nu alteia, îi atribuiesc științificește producerea lui.

Dar omul de știință intervine aci și ne aduce aminte de omisiunea intenționată : Da, asemănarea subsistă, întrucît este vorba de fenomene deja produse ; dar ea nu mai este, cînd fenomenele sunt în curs de a se produce. Pozițiunea planetei Marte o prezic că va fi așa și nu altfel în momentul cutare în viitor, pe cînd producerea imaginei mării, nu. De-aceea, adaogă omul de știință, cunoștința despre pozițiunea planetei Marte este mai precisă și este și mai utilă decît aceea despre producerea imaginei sufletești. Dar, la rîndul nostru, întrebăm : De ce mai precisă? Mai utilă, da, evident; dar mai precisă, deloc. De ce ar fi mai precisă, pentru înțelegerea mea, o cunoștință pe care o întemeiez pe o inducție generalizată asupra viitorului, cum este aceea ce fac asupra ivirii lui Marte, decît [cînd] cunoștința ce o întemeiez pe o inducție restrînsă la stricta actualitate ? Întrucît certitudinea mea este mai adîncă în cazul dintîi decît în cazul de-al doilea? Este mai utilă, da, evident. Îmi este mai util să prezic un fenomen cînd se va produce, decît să-l explic după ce s-a produs, deși raportul care îl leagă pe acest fenomen de condițiunile lui este, în ambele cazuri, de aceeași valoare logică. Pe mine, individ, obligat să-mi susțiu viața, mă interesează viitorul și țin să-l prevăd; dar satisfacerea acestui interes nu adaogă întru nimic la perfecțiunea cunoștinții. Dacă prevederea ar adăoga prin ea ceva la perfecțiunea cunoștinții, atunci ar trebui să zicem că între doi savanți chimiști, unul care a asistat la producerea unui fenomen chimic și în urmă l-a explicat cauzal din condiţiunile cari l-au produs, şi altul, care n-a asistat, dar a fost convins de explicarea găsită de cel dintîi şi, în consecinţă, aşteaptă repetarea fenomenului în viitor, cel din urmă să aibă o ştiinţă mai perfectă! Apoi, dacă prevederea ar fi condiţiunea esenţială ştiinţii, cît de restrîns ar fi domeniul acesteia! Tot ce s-a petrecut, fără posibilitate de a se mai repeta, ar trebui să nu formeze obiectul cercetărilor ştiinţifice...

Prin urmare, conchidem: prevederea nu adaogă nimic la perfecţiunea ştiinţii, ea adaogă însă la utilitatea ei. Mai ales faţă de om, animal cu activitate industrială prin excelenţă, prevederea este de o mare utilitate practică. Ştiinţa despre un fenomen, care nu ar fi să se mai repete în mod identic în viitor, poate fi tot aşa de perfectă ca şi ştiinţa despre fenomenele cari se repetă.[127] Dar o asemenea ştiinţă este mai puţin utilă pentru individ.

6. — Revenim la ştiinţa sufletului. Avem acum toate elementele cari să ne facă a înţelege deosebirea între ea şi ştiinţa despre natura externă.

Această deosebire, din punctul de vedere al logicei, nu este esenţială. Fenomenele sufleteşti urmează unui determinism riguros şi care poate fi redat ştiinţificeşte cu aceeaşi certitudine logică întocmai ca şi determinismul fenomenelor naturei. Realitatea fenomenelor sufleteşti este, şi ea, cu atît mai puţin o cauză de deosebire. Realitatea intuiţională este afară din discuţie, iar concepţia ştiinţifică despre realitatea sufletească este fixată prin legi explicătoare de aceeaşi valoare ca şi aceea a legilor asupra fenomenelor externe.

Dar dacă deosebirea nu este esenţială, din punctul de vedere al logicei, este ea oare atunci neînsemnată şi poate fi trecută cu vederea?

Negreşit că nu; şi cele zise mai sus ne arată îndeajuns unde va sta pe viitor însemnătatea ei. Dacă ştiinţa sufletului — şi prin ea înţelegem orişice ştiinţă, în genere, care se ocupă cu manifestările sufletului — va fi lipsită pentru totdeauna de putinţa de a prezice mersul fenomenelor sale, atunci deosebirea între ea şi toate celelalte ştiinţe, zise exacte, se va săpa din ce în ce mai adînc, nu prin certitudinea logică, pe care se vor baza unele şi altele, ci prin consecinţele sociale diferite, pe care le va avea una faţă de celelalte. Atunci ne vom găsi în afară de cadrul logicei şi în afară de cadrul metodologiei ştiinţei în genere, dar discuţia va fi şi atunci tot atît de interesantă. Problema în faţa căreia ne găsim acum nu mai este o problemă după a cărei soluţie să ne decidem pînă unde să considerăm că merge domeniul ştiinţei şi pînă unde nu, ci este o problemă referitoare la rolul chiar al ştiinţei în mijlocul culturii omeneşti, este chiar cea mai grea problemă care se poate pune aci, şi de a cărei soluţie depind însăşi determinările voinţei şi a activităţii omeneşti. Însuşirea de a fi utilă nu este o însuşire care s-a adăogat întîmplător la rolul ştiinţei, ci este o însuşire care a determinat chiar începutul acesteia. Numai fiindcă a fost utilă s-a răspîndit ştiinţa modernă şi a înlocuit cu atîta repeziciune erorile şi superstiţiunile trecutului. Ştiinţa modernă a dat omului, ca individ izolat, posibilitatea de a se susţine liber în viaţă. Ea a susţinut progresul industriei și al comerțului, principalele reazime ale independenței materiale și în acelaș timp și principalele reazime pentru formarea personalității însăși. La acest rol știința a fost ajutată mai ales prin însușirea ei de a prezice, și nu numai de a explica mersul fenomenelor din natură. Explicarea cea mai completă nu ar fi putut fi călăuza vieții industriale, unde în primul rînd se cere prevederea. Explicarea satisface logica, dar prevederea satisface, pe lîngă logică, și tendința omului modern de a se simți liber și de a veni în mijlocul fenomenelor naturii în scopul de a dirija aceste fenomene spre utilitatea sa practică. Între aceste două, omul modern preferă negreșit pe cea din urmă. Dictonul *savoir c'est prévoir* subînțelege o completare esențială : *prévoir c'est pouvoir* :[128] iar în întregime luat, este mai curînd expresiunea unei dorințe generale, decît a unui adevăr general.

---

[127] Absolut identic, de altfel, nu se repetă nici un fenomen în natură. Sistemul solar are şi el istoria sa individuală, pe care o exprimă legea entropiei.

Astfel fiind, problema care se ridică din deosebirea între știința sufletului și științele exacte — dacă această deosebire va fi menținută și pe viitor — este următoarea :

De-o parte avem științele exacte asupra naturii externe, cari din cauza simplicității, sau mai bine a lipsei oricărei influențe de ereditate în obiectul ce ele studiază, pot să facă prevederi, și, prin urmare, pe baza acestor prevederi, să dea noi motive de activitate omului modern pentru a-și afirma personalitatea sa ; de altă parte, știința sufletului, care, sub greutatea factorului ereditar și a complicațiunilor aduse de acesta, nu poate să dea decît înțelegerea cauzală a fenomenelor petrecute, iar nu și prevederea exactă a celor ce se vor petrece în viitor. Și cum pe înțelegerea cauzală se stabilește și puterea omului, am avea atunci două puteri în direcții opuse : o putere îndreptată spre cucerirea celor ce vor veni, și o altă putere îndreptată spre cucerirea celor deja făptuite... Este aceasta din urmă însă, în definitiv, o putere ? Legea cauzală a faptelor petrecute, de care iau cunoștință în mod științific, la ce-mi va folosi ea pentru afirmarea personalității mele ? Se poate pune oare această putere în comparație cu aceea care rezultă din cunoștința legilor cauzale ale naturii externe, pe baza căreia, avînd putința de a prevede, pot să-mi organizez activitatea în așa fel încît fenomenele naturii să ia cursul care îmi este mie mai util ? Frumoasă putere, în adevăr, aceea care se sprijină pe înțelegerea faptelor petrecute ! Dacă tot de asemenea putere am fi dispus și față de fenomenele naturii, unde am fi ajuns ? Ea nu ne-ar fi fost de nici o utilitate. Am fi muncit cu aceleași instrumente rudimentare cu cari au muncit sălbaticii înaintea noastră și n-am fi avut nici curajul, nici măiestria să ridicăm cea mai mică fabrică. Apoi știința care ar fi sprijinit o asemenea putere, prin neutilitatea ei, ar fi ieșit din uz. Și nu va fi tot astfel și cu știința sufletului ? Nu e amenințată ea, această știință, odată ce se va constata că nu poate ajunge la prevedere, să dispară, cum au dispărut atîtea concepții poetice și filosofice cari, pe vremuri, au avut și ele meritul să satisfacă, pentru moment, curiozitatea spiritului, dar care, în urmă, au fost inutile pentru activitatea practică ?

Iată întrebările la care trebuie să răspundem acum, fie că admitem, fie că nu admitem valoarea logică a științei sufletului.

Capitolul ce urmează dă acest răspuns.

---

[128] *„A ști este a prevede, a prevede este a putea"*, dicton uzitat mai ales în scrierile școalei filosofice pozitiviste.

CAPITOLUL IV

1. — Ipoteza unei științe care ar putea să prezică mersul fenomenelor sufletești. Utilitatea acestei științe din punct de vedere individual. Condițiunea imposibilă de realizat pentru constituirea unei asemenea științe. Fenomenele sufletești nu pot fi prezise. 2. — Criteriul după care se judecă utilitatea unei științe. Scopul pe care va fi să-l realizeze prevederea, în succesiunea fenomenelor sufletești, n-ar fi avantagios individului. Alternativa în care se găsesc acei ce cred în posibilitatea prevederei astronomice în domeniul sufletului. 3. — Conștiința individuală față de mediul naturei externe și față de mediul sufletesc. 4. — Raportul între persoană și mediu. Mediul sufletesc și mediul cosmic. Adaptarea mediului sufletesc al omenirei la mediul cosmic nu se petrece în aceleași condițiuni ca adaptarea lumei animale și vegetale la mediul cosmic. 5. — Procesul de integrațiune al energiei cosmice, după H. Spencer, și procesul evoluțiunei culturei omenești. Diferența între aceste două procese. Independența culturei popoarelor de mediul cosmic. Raportul individului cu mediul sufletesc. 6. — Multiplicitatea unităților sufletești. Lupta între unități. Constrîngerile exercitate de unitățile de cultură asupra individului. Puterea sufletească și puterea fizică.

1. — Un ușor răspuns ar fi desigur de a zice că imposibilitatea în care se găsește astăzi știința sufletului de a prezice mersul fenomenelor sale este trecătoare; și că, dimpreună cu progresul ei, se va ajunge și la dobîndirea acestei însușiri, care face să fie așa de mult apreciată știința exactă. Nu dar că vom ignora totdeauna prevederea în materie de fenomene sufletești, ci că o ignorăm acum și pentru cîtva timp, din cauza nedezvoltării științei. *Non ignorabimus, sed ignoramus.*

Sunt unii cari au acest optimism. Dacă ei ar avea dreptate, atunci, cum ziceam, răspunsul ar fi foarte ușor. Alături cu puterea de cucerire a omului modern în mediul naturei, ar fi și aceea de cucerire în mediul sufletesc. Individul, bazat pe prevederea științei sufletului, ar ști cînd se vor întîmpla anumite fenomene sufletești, le va evita sau va interveni pentru a le dirija în folosul său propriu. Va ști cînd vecinul, dacă nu chiar el, sau poporul vecin, dacă nu chiar poporul din care el face parte, va trece printr-o epocă de criză sau de înflorire sufletească, și va preveni consecințele ce ar decurge și pentru el.

Ar fi un suveran individul viitorului, acel care ar avea la îndemînă o asemenea știință, cum nu și l-a închipuit nimeni pînă acum. El ar plana pe deasupra vieții semenilor săi, întocmai cum ar plana și pe deasupra legilor naturei materiale. Pentru ziua cînd calendarul științei sale sufletești îi va spune că în orașul său se va produce o revoluțiune, care va avea de consecință o mare vărsare de sînge, el, dacă este un om abil, își va face frumos bagajele de-cu-seara și va pleca în altă parte, unde acelaș calendar îi va indica că este liniște. Sau, dacă este cumva interesat să asiste la revoluție, din motive profesionale, bunioară că ar fi istoric, sau ziarist, el își va închiria din vreme o fereastră care ar da pe piața revoluțiunii, și s-ar ști acolo pe sine la adăpost! Ce viață de suveran omnipotent, în adevăr, ar avea acest individ al viitorului! Și ce personalitate puternică! Diferențiat prin știința sa atît de natura materială, cît și de cea sufletească, el ar privi cu încredere la tot ce se agită în jurul său, prevăzînd din vreme cum au să sfîrșească toate!

El va ști cum trebuiesc utilizate puterile sufletești cunoscute pînă acum psihologiei : puterea de judecată, de imaginație, de memorie etc. ; precum și cum trebuiesc utilizate puterile sufletului social : cultura, știința, morala, arta, justiția etc., pentru a ajunge la realizarea scopului pe care el personal și-l va propune. Întocmai cum capitalistul modern își zidește o fabrică pentru a constrînge forțele naturii, aburul și electricitatea, să-i servească lui pentru dobîndirea unui rezultat practic, tot astfel și viitorul capitalist al cunoștințelor despre suflet va dispune condițiunile sufletești în așa fel încît rezultatul dorit să se producă cu necesitate în profitul său ! El va începe chiar cu o nouă dispoziție a condițiunilor sufletești în propria sa personalitate. Se va aranja așa ca inteligența lui să producă numai idei geniale ; inima să-i fie mișcată numai de emoțiuni plăcute ; activitatea sa, în genere, să se desfășure după principiul economiei de forțe, cum este cazul în activitatea unei perfecte mașini... Are să mai poată rezista cineva înaintea unui asemenea individ ? Nimeni, afară de semenii săi, cari vor fi pregătiți cu aceleași cunoștințe și, prin urmare, cu aceeași putere de prevedere ! Dacă individul nostru ar fi singurul pe lume în posesiunea acestor cunoștințe, atunci negreșit puterea sa ar fi extraordinară ! Și nu numai dacă ar fi el singurul, ci și dacă în fața lui, ca individ izolat, restul omenirii ar constitui un bloc uniform, în care toate faptele ar urma unui determinism strict cauzal. Cu un cuvînt, dacă în fața individului nostru izolat omenirea ar constitui o a doua natură materială.

Aci am atins condițiunea esențială de care depinde și validitatea întregei aceste ipoteze !

Posibilitatea prevederii depinde de posibilitatea de a te putea desprinde cu desăvîrșire de obiectul asupra căruia vrei să aplici această prevedere. A voi să prevezi un fapt, în care însăși existența ta, și prin urmare și actul tău de prevedere, intră ca parte, este întocmai ca și cum ai voi să te ridici pe tine însuți în sus, fără a face să intervină, la această ridicare, altceva decît puterea brațelor tale. Prevederea se poate exercita asupra fenomenelor naturii fiindcă, prin abstracțiune, omul se poate despărți de aceste fenomene și le poate urmări în cursul lor, fără ca în acest curs să intervină conștiința sa ; căci din momentul ce conștiința despre fenomene s-ar adăoga la acestea, bunăoară s-ar resimți căderea unui corp de faptul că omul privește corpul, din momentul acela nici o prevedere n-ar mai fi cu putință. Ar trebui o a doua conștiință, superioară, care să prevadă aceea ce s-ar produce din adaosul primei conștiințe la fenomenul extern. Încă o dată dar, prevederea este posibilă numai după ce a devenit posibilă izolarea naturei, ca un sistem de forțe sau de obiecte, în afară de actele de conștiință ale omului ; căci numai înlăuntrul unui sistem izolat și neinfluențat de nimic din afară se pot stabili raporturi sau legi cauzale.

Este această condițiune cu putință de realizat în domeniul fenomenelor sufletești ? Da, întru cît privește fenomenele petrecute ; nu, întru cît privește pe cele viitoare. Fenomenele viitoare, cel mult, pot să fie induse, ca probabile, din cunoștința fenomenelor trecute. Rezultatul principal însă, pe care ni-l dă știința sufletului, este că prin ea ne explicăm actualitatea noastră sufletească, adică ne cunoaștem pe noi înșine mai bine, γνῶθι αεαυτόν. Faptele sufletești viitoare nu pot forma o unitate constantă pe care să ne bazăm prezicerea.

Care este utilitatea unei asemenea știință, redusă la cunoștința trecutului și a actualității ?

2. — Utilitatea unui lucru este o însușire relativă, care depinde de gradațiunea cu care se atinge realizarea unui scop. Scopul, cînd este realizabil, servește drept criteriu.

Care este scopul pe care știința trebuie să-l realizeze pentru a fi socotită ca utilă ?

Să pună la dispoziția omului mijloacele prin care el, *ca individ*, să intervină în mersul fenomenelor naturei, pentru a-și îmbunătăți traiul său pe pămînt. Aceasta o fac științele naturale, în genere, și de aceea sunt socotite ca științe utile.

Să pună la dispoziția omului și mijloacele prin care el, ca individ, să intervină în mersul fenomenelor sufletești — prin urmare și sociale — pentru a-și îmbunătăți traiul său pe pămînt ?

Este acest scop realizabil, pentru a ne servi de el, în urmă, ca de un criteriu în stabilirea utilității unei științe ?

Acei cari dau răspunsul de mai sus, *ignoramus non ignorabimus*, îl cred realizabil, negreșit. Individul izolat, desprins de lumea sufletească a semenilor săi, putînd să ajungă a întrebuința pe aceștia ca mijloace pentru a realiza un folos al său personal, este un ideal... care nu e lipsit de oarecare farmec, mai ales cînd acel care are un asemenea ideal se are pe sine în vedere ! Pentru acest ideal e momentul de a repeta cuvintele pe cari le-a zis Goethe despre sentimentul de libertate al vechilor elini : Elinii iubeau libertatea, dar fiecare pentru sine. Așa și amatorii acestui ideal al extremului individualism : fiecare îl iubește, dar cu condiția ca individul care se ridică deasupra celorlalți și se servește de aceștia ca de mijloace, să nu fie o persoană străină ! Fiecare ar voi să aibă posibilitatea de a prevedea în domeniul fenomenelor sufletești, dar cu condiția ca să nu aibă și altul aceeași prevedere, Dacă ar avea-o cu toții, de ce folos ar mai fi prevederea ? Mijloacele pe cari tu le ai la dispoziție, spre a te servi pe tine și numai pe tine, ușor s-ar întoarce atunci în contra ta...

Pentru ca prevederea în domeniul fenomenelor sufletești să se poată pe deplin stabili și să fie și utilă, ar trebui că acel ce o are *să nu intre ca parte în rîndul fenomenelor pe cari le prevede;* într-un cuvînt, ar trebui ca individul cugetător să fie complect izolat de domeniul sufletesc pe care îl studiază, și, ca individ izolat, să beneficieze de cunoștința sa prevăzătoare. Altmintreli, dacă individul cugetător nu se poate desprinde de totalitatea fenomenelor, prevederea sa, atunci, va trebui să se întindă implicit și asupra activității sale, ca parte a totului, în care caz însă ea nu mai este utilă, căci poate fi utilă altora mai mult decît sieși...

Prin urmare aceasta este alternativa care se pune celor ce cred că știința fenomenelor sufletești va ajunge odată să prezică aceste fenomene. Poate fi un individ complect izolat, care să nu intre ca parte în totalitatea fenomenelor sufletești ce sunt de prevăzut, atunci prevederea acestor fenomene va putea să-i profite individului în cestiune ; nu poate fi un asemenea individ, ci, din potrivă, el, ca și orice alt individ, intră ca parte în fenomenele sufletești viitoare, atunci prevederea, cuprinzîndu-l și pe el, nu-i mai poate fi utilă lui, căci ea poate să fie întrebuințată de alții în contra sa.

Scopul, prin urmare, de a voi ca prin mijlocirea prevederii științifice să poți interveni în mersul fenomenelor sufletești viitoare, pentru a le pune pe acestea în serviciul tău, este nerealizabil, fiindcă depinde de o condițiune pe care nu o poți realiza niciodată, anume, condițiunea de a putea fi desprins din totalitatea sufletească a celorlalți oameni, căreia aparții, și a o considera pe această totalitate ca un sistem de fenomene complect izolat de tine, întocmai cum consideri natura materială. La această izolare nu poți reuși să ajungi vreodată; afară numai dacă ai putea să ajungi a realiza, în conștiința ta, conștiința divină, care planează deasupra destinelor omenești...

Un scop irealizabil nu poate însă forma criteriul după care se judecă utilitatea unei științe, și de-aceea nu după un asemenea scop se poate judeca și utilitatea unei științe a sufletului.

Să venim la scopuri realizabile și, prin urmare, la o utilitate apreciabilă în măsura condițiunilor omenești.

3. — Față de mediul naturii externe, omul a reușit să dea conștiinței sale o pozițiune de spectatoare imparțială, care, stînd deoparte, analizează și prevede succesiunea fenomenelor ce se desfășură pe dinaintea sa. Aceeași pozițiune însă este cu neputință de dobîndit față de mediul sufletesc. În acest mediu, conștiința rămîne ca o parte a unui tot de care nu se poate desprinde. Omul individual nu poate dobîndi prevederea asupra acestui mediu, fiindcă atunci el ar dobîndi implicit și prevederea asupra sa însuși, ceea ce ar fi o restrîngere a puterii sale proprii.

Este aci o antinomie dureroasă pentru soarta omului; o antinomie care ne-ar face să punem în îndoială valoarea științei despre suflet în genere?

După părerea noastră, cîtuși de puțin. Antinomia există numai cîtă vreme se consideră ca adevăr indiscutabil afirmarea pe care am întîlnit-o mai sus, și anume: că determinările sufletești sunt un reflex al determinărilor mediului extern. Atunci în adevăr ar fi de neînțeles cum conștiința individuală, care poate cuprinde întreaga natură materială într-o unitate totală, din care poate apoi deduce nexul cauzal al tuturor fenomenelor sale, să nu aibă aceeași putere și asupra reflexului cu care natura materială este întovărășită. Cum, să fie conștiința individului stăpînă pe succesiunea fenomenelor originare, și să nu fie stăpînă pe succesiunea umbrelor lor?

Din momentul ce însă se înlătură această afirmare neverosimilă și se înlocuiește cu aceea care se fundează pe prioritatea determinărilor sufletești, precum s-a arătat în capitolul precedent, atunci antinomia dispare, și adevărata situațiune a omului individual față de cele două mediuri este următoarea:

Față de mediul extern material, omul individual și-a cîștigat pozițiunea sa de spectator imparțial, din care pozițiune, apoi, a decurs și puterea sa de a prevedea fenomenele acestui mediu grație culturii în care trăiește, adică grație determinărilor sufletești cari s-au produs în șirul atîtor generațiuni de semeni de ai săi cari l-au precedat, și nicidecum grație reflexului pe care îl produce acest mediu extern în conștiința sa! Fără numeroasele determinări sufletești cari s-au acumulat în decursul atîtor secole, și cari se găsesc acum contopite oarecum în cîteva principii fundamentale ale științei, în zadar ar voi conștiința individuală să prevadă succesiunea fenomenelor din mediul extern. Mediul extern este pentru individ așa cum îl determină cultura în care individul trăiește. Pentru contimporanul lui Aristotel mediul părea într-un fel; pentru contimporanul lui Newton, în altul. Elinul antic vedea împliniri de forme, acolo unde noi, modernii, vedem transformări de energie. Mediul este așa cum îl apercepe conștiința, și conștiința apercepe după cum este determinată de viața sa din trecut, de viața mediului sufletesc din care face parte.

Peste acest mediu sufletesc conștiința individuală nu se poate ridica așa cum se ridică deasupra mediului material, căci ea face parte din el și este o verigă din nesfîrșitul lanț al determinărilor lui; dar dacă nu se poate ridica peste el, pentru a-l cuceri oarecum cu prevederea, conștiința individuală se poate pune în comunitate cu el și poate lega de cunoștința lui motivele activității sale viitoare. Ridicarea deasupra mediului sufletesc nu aduce nici o putere nouă pentru conștiința individuală, sau aduce o putere care poate fi întrebuințată și în contra sa, pe cînd pătrunderea din ce în ce mai adîncă a acestei conștiințe de legătură în care ea stă cu mediul sufletesc, îi este ei de un mare ajutor. Determinările sufletești, cărora se datorează progresul culturii, și cu progresul culturii și puterea de stăpînire asupra mediului extern, aparțin mediului sufletesc, prin urmare numai în și prin acest mediu este cu putință conștiinței individuale să se afirme mai departe. Afirmarea conștiinții individuale față de mediul extern consistă în stăpînirea acestuia prin mijlocirea culturii; iar afirmarea aceleiași conștiințe față de mediul sufletesc consistă în o mai perfectă organizare a ei înlăuntrul acestui mediu. Aceste două modalități ale afirmării conștiinței individuale nu se exclud, ci se complectează. Individul nu stă dezarmat în mijlocul a două lumi inimice cu care are să se războiască, ci el se reazimă pe organizarea uneia pentru a învinge pe cealaltă: vine pregătit cu armele uneia, ale lumii sufletești, pentru a cuceri lumea cealaltă, lumea materială. Cu cît organizarea primei lumi, a celei sufletești, este mai perfectă, și armele făurite de ea sunt mai ușor de mînuit, cu atît și izbînda individului contra celeilalte lumi este mai ușoară. Cu cît organizarea lumii sufletești însă este mai imperfectă, și armele ei mai greu de mînuit, sau nu există deloc, cu atît și lupta individului cu mediul celălalt este mai grea.

Afirmarea omului modern ca o personalitate cuceritoare față de mediul extern a fost cu putință grație organizării mediului sufletesc în care el trăiește. Acest mediu i-a pus lui la dispoziție cultura, prin mijlocul căreia a învins. Mediul sufletesc al societății antice făurise arme imperfecte, mai ales pentru dezvoltarea personalității: tradițiunea, obiceiul, solidaritatea de clasă etc. Mediul sufletesc modern a făurit știința, înainte de toate.

4. — Cu acestea avem și răspunsul la mult repetata întrebare pe care o întîlnim în filosofia contimporană, întrebarea: Care este raportul între persoană și mediu? [129]

---

[129] Temă reluată în *Personalismul energetic*, vezi cap. IV, *Persoana și natura* (n. ed.).

Între persoană, adică între individul omenesc și mediul naturii externe sau cosmic nu este nici un raport direct; persoana, în ideile, dorințele și motivele activității sale, este determinată de mediul sufletesc căreia ea aparține. Este o altă cestiune dacă mediul sufletesc în întregime, adică sufletul societății din care individul face parte, este determinat de mediul cosmic. Și mulți rezolvă această cestiune afirmativ. Potrivit acestei rezolvări afirmative, se zice că omenirea se adaptează sufletește din ce în ce mai mult mediului cosmic. Cu cîteva mii de secole în urmă, sufletul omenirii ar fi fost mai puțin adaptat mediului cosmic, iar acum este mai mult; peste cîteva mii de secole va fi încă și mai mult. Natural că, indirect, prin adaptarea omenirii, sau a mediului sufletesc în întregime, se adaptează și individul...

În zadar însă căutăm să aflăm ce se cîștigă științificește prin această teorie; și mai puțin încă, cari sînt faptele pozitive pe care se întemeiază.

Mai întîi, însăși premisa de neadaptare inițială care se postulează întru început. De ce sufletul omenirii să fi fost la început neadaptat? Și apoi, care este criteriul nostru de a judeca treptata adaptare a sufletului omenesc la acest mediu cosmic? Singurul criteriu care intervine în această judecată este faptul că astăzi găsim pe oameni mai bine înarmați în lupta pentru existență. Din acest fapt se conchide: mai bine adaptați; căci înarmarea cea mai bună față de un dușman așa de puternic cum este mediul cosmic este tocmai evitarea ocaziunilor în care se poate produce înfrîngerea. În cursul secolelor omenirea a căpătat deprinderea de a evita lupta directă cu natura, și în schimb, potrivindu-se ei, adaptîndu-se ei, a căpătat deprinderea de a beneficia de forțele pe cari ea le ține la dispoziție. Prin urmare, sufletul omenesc, prin aceea că devine mai bine înarmat față de mediu, probează nu că el a învins acest mediu, căci aceasta ar fi cu neputință, dat fiind enormitatea mediului cosmic față de om, ci că sufletul omului s-a adaptat la mediu...

Mărturisim că această concluzie nu ne convinge deloc; și pentru următorul motiv. Pentru ca să putem judeca după normele științei, în cazul de față, ar trebui ca cei doi termeni, „sufletul omenesc“ și „mediul cosmic“, să fie într-o oarecare măsură neschimbați. Termenul „mediul cosmic“ este, într-adevăr, ca și neschimbat; dar termenul „sufletul omenesc“ tot așa se găsește? Evident că nu. Sufletul omenesc există prin conținutul său, nu prin o entitate oarecare, în afară de acest conținut. Dar acest conținut n-a rămas acelaș, ci el a evoluat în decursul timpului. Cu totul altele sunt ideile, sentimentele, motivele de voință ale sălbaticului de acum zece mii de ani înaintea noastră, și altele sunt acelea ale noastre. Sălbaticul caută îndeplinirea dorințelor sale; noi căutăm pe ale noastre. Sălbaticul opunea mediului cosmic un suflet, noi opunem un altul; cum poate fi vorba, în aceste condițiuni, de o măsură comună după care să judecăm adaptarea? Dacă sufletul ar fi rămas neschimbat, negreșit, probabilitatea ar fi — și din această cauză și este probabilă adaptarea la mediu a lumii animale și vegetale. Observațiunea în domeniul acestora pare a ne demonstra că evoluțiunea s-a urmat conform legii adaptărei, dar această observațiune se bazează pe principiul invariabilității cerințelor naturii animale și vegetale. „Dacă boii, sau caii, sau leii, ar avea mîini să picteze și să sculpteze ca oamenii, ei și-ar face zei în formă de boi, cai și lei“, zicea Xenofane, pentru a demonstra relativismul credințelor religioase; pentru a fi deplin exact însă, filosoful nostru ar fi trebuit să adaoge: dacă, dimpreună cu existenţa mîinilor, ar avea, boii, caii şi leii, şi trebuinţa credinţei religioase. Oamenii şi-au făcut zei în formă de oameni nu fiindcă au avut mîini, ci fiindcă mîinile lor au fost conduse de anumite trebuinţe, de anumite puteri sufleteşti! Aci este diferenţa, marea diferenţă care separă lumea animală şi vegetală de lumea omenească. Adaptarea la mediu o putem urmări, în cele dintîi două, fiindcă cei doi termeni, între care presupunem că s-a stabilit o corespondenţă din ce în ce mai intimă, au rămas neschimbaţi, sau aproape neschimbaţi, pe cînd în lumea omenească terminii n-au rămas neschimbaţi. Unul dintre ei, „sufletul omenesc", a evoluat şi n-a rămas acelaş.

Da, a evoluat; dar, ni se poate obiecta, tocmai această evoluţiune este datorită mediului cosmic, tocmai prin constrîngerea mediului cosmic sufletul omenesc s-a diferenţiat, s-a îmbogăţit cu idei, sentimente şi motive nouă de activitate! Cu cît tendinţa de a evita lupta cu mediul a fost mai intensă, cu atît diferenţiarea sufletului a sporit; adaptarea a mers paralel cu o înmulţire de elemente sufleteşti.

Vine această obiecţiune însă în favorul teoriei adapţiunii? Din potrivă; ea este o confirmare a teoriei contrare. Cu cît mediul sufletesc s-a diferenţiat şi s-a îmbogăţit cu elemente nouă, cu atît prin aceasta se dovedeşte tendinţa lui de a se păstra independent de mediul extern. Diferenţiarea unui organism se produce totdeauna prin lupta pe care o duce organismul pentru a-şi păstra unitatea. Dacă n-ar fi tendinţa de a-şi păstra unitatea, el nu s-ar diferenţia, ci s-ar scinda, lăsînd fiecăreia din părţile sale libertatea de a se acomoda condiţiunilor de existenţă.

Dar să examinăm mai de aproape în ce consistă evoluţiunea sufletului omenesc şi dacă această evoluţiune se poate atribui influenţei dinrecte a mediului cosmic.

5. — Diferenţiarea mediului cosmic în cursul timpului este aproape imperceptibilă, şi ea nu se poate fixa decît prin noţiuni filosofice, dacă nu chiar metafizice. Astfel, Herbert Spencer ne vorbeşte despre procesul de integraţiune al energiei universale, proces care ar consista în dispunerea diferitelor forme de energie într-un echilibru mai stabil, prin o pierdere succesivă în quantumul căldurii... Potrivit acestui proces de integraţiune universală ar merge apoi paralel procesul de integraţiune al culturii şi instituţiunilor omeneşti. Posibil; dar niciodată nu va putea fi această afirmaţiune controlabilă. Examinată de aproape, ea apare ca o vagă analogie între presupusul proces de integraţiune al energiei universale şi între încă şi mai presupusul[130] proces de integraţiune al societăţilor omeneşti. Procesul de integraţiune al energiei mecanice n-ar putea explica decît cel mult creşterea sau scăderea numerică a mediului sufletesc, şi încă şi aceasta! Transformările intime, cari au loc în mersul culturei, ies cu desăvîrşire din cadrul unui asemenea paralelism.

Tot atît de puţin poate fi socotită şi diferenţierea mediului cosmic în spaţiu ca o cauză determinantă pentru evoluţiunea omenirii. Negreşit, nu se poate contesta că între formele pe care le îmbracă civilizaţiunea diferitelor popoare sunt diferenţe secundare, cari pot fi puse pe seama diferenţelor pe cari le prezintă mediul geografic; dar a face din aceste diferențe secundare cauza generatoare a evoluțiunii culturii omenești însăși este tot ce poate fi mai arbitrar.

---

[130] L. William Stern, *Person und Sache*, p. 306.

Niciodată nu vom reuși să ne explicăm determinismul pe care îl constatăm în mersul istoriei unui popor, punînd acest determinism pe seama configurațiunii și proprietății solului, a climei etc. Pe acelaș sol se perindează diferite popoare cu diferite civilizațiuni ; și nu solul le determină cultura, ci cultura le determină întrebuințarea ce au să facă ele cu diferitele proprietăți ale solului. Așa, bunăoară, în mediul geografic al Statelor Unite din America, un mediu așa de bogat în cărbuni și minerale de tot felul, n-a stăpînit de cînd lumea rasa americană de astăzi, ci s-au perindat multe rase autohtone ; de ce însă viața industrială prosperă, pe care o întîlnim astăzi, n-a început decît cu venirea rasei de origină europeană ? De ce pe acelaș teritoriu, unde trăiesc rase deosebite, fiecare rasă își alege de preferință anumit gen de ocupațiune ? În zadar încercăm, pe baza teoriei influenței mediului, explicarea acestor fapte ; ele rămîn neexplicate pînă ce nu studiem aptitudinele poporului, sau a rasei purtătoare de cultură. În sufletul poporului sau a rasei există determinismul pe care îl urmează evoluția culturii ; mediul cosmic nu poate decît să împiedice sau să ajute la desfășurarea acestui determinism, iar nicidecum la crearea lui.

Dar se poate face o obiecțiune și anume : determinismul culturii unui popor apare, în zilele noastre, ca un determinism propriu, fiindcă el ni se prezintă ca un organism care a acumulat în decursul vremei o mulțime de elemente, cari acum îl fac capabil să se susțină prin el însuși ; la origina sa însă, acest determinism era cu totul sub influența mediului. Cultura, ca și un organism, a înmagazinat în decursul vremei experiența încercată, așa că acum se prezintă în fața mediului ca un capitalist bogat, care își permite iluziunea unei activități libere față de mediu ; dacă n-ar fi această înmagazinare dobîndită în decursul vremei, cultura ar fi mai puțin independentă, ea ar fi ca săracul lipsit de capital, care trebuie să facă orice, numai să trăiască. Prin urmare, dacă acum cultura se prezintă ca independentă de mediu, la origina sa ea a fost dependentă cu desăvîrșire.

Această obiecțiune însă nu face decît să deplaseze greutatea explicării, iar nu să o ridice cu desăvîrșire. Problema se pune din nou și pentru cultura care începe, întocmai cum se pune pentru cultura care vine în urmă. Ce face ca sufletul omenesc să țintească a se forma și apoi a se conserva ca o unitate de sine stătătoare, de la început ? De unde vine această tendință spre personalitate, pe care și-o ia sufletul omenesc chiar de la începutul manifestărilor sale ? Căci pentru ca acumulările succesive să vină și să întărească independența sa față de mediu, a trebuit ca încă de la început tendința să existe ! Tendința spre personalism a trebuit să existe, altmintreli pe ce s-ar fi altoit acele experiențe acumulate în decursul timpului ?

Obiecțiunea, prin urmare, lasă problema neatinsă. Fie la începutul culturii, fie la sfîrșitul acesteia, faptul neexplicat care rămîne este faptul că sufletul omenesc, așa cum se prezintă în mediul societăților cunoscute, își păstrează determinismul său propriu față de mediul cosmic.

Acestui determinism sufletesc aparține individul omenesc în toată întregimea sa. Influența acestuia este singura influență reală care se exercită asupra lui. Influența mediului cosmic, chiar dacă s-ar admite, este o influență care se exercită asupra individului numai indirect, prin șirul lung de generațiuni cari au precedat și cari au mijlocit seria de motivări acumulate în mediul culturii în care el se dezvoltă. Desfășurarea acestui determinism sufletesc are cea mai mare importanță pentru individ. Principiul adaptării, dacă se poate susține undeva, apoi aci este cazul, negreșit. Individul în afară de mediul sufletesc nu se poate concepe; el este o parte a acestuia.

Raportul în care se găsește individul față de mediul sufletesc în care trăiește, raport de parte către tot, ne face să înțelegem acum și modul de aplicațiune pe care îl pot avea legile cauzale sufletești în cîmpul activității practice. Legile cauzale sufletești sunt și ele tot atît de inexorabile ca și legile fizice, și pe aceleași principii se bazează certitudinea lor, ca și certitudinea legilor fizice; diferența este numai că legile fizice, făcînd abstracțiune de individ, au posibilitatea să se proiecteze în afară și, ca atare, să cuprindă sub ele viitorul ca și trecutul, pe cînd legile sufletești, trebuind să țină seamă de existența individului, se opresc de regulă la actualitatea acestuia. O lege astronomică, bunăoară, care precizează răsăritul soarelui în o anumită zi a anului, se concepe ca realizabilă, indiferent de existența individului care va verifica-o, pe cînd o lege sufletească nu este concepută ca realizabilă în viitor decît prin contribuția voluntară pe care va depune-o individul.

Dacă toți indivizii unei societăți ar avea cunoștință de un fapt care s-a prezis mai dinainte, bunăoară că la 1 ianuarie a anului viitor se vor arunca la poștă 50 scrisori pe cari s-a uitat a se scri adresa, atunci, dacă toți indivizii societății ar avea cunoștință de această prezicere, este mai mult ca probabil că faptul nu se va întîmpla, dacă indivizii nu vor voi, și, prin urmare, această generalizare, bazată pe o inducție cauzală, s-ar înfrînge. Legile cauzale ale naturii nu mișcă nimic în mersul naturii, dacă ele sunt prezise mai dinainte, fiindcă legile aparțin naturii, și nu conștiinței omenești, pe cînd legile cauzale sufletești, prezise mai dinainte, înrîuresc asupra determinismului fenomenelor sufletești, pentru motivul, ușor de înțeles, că aceste legi sunt ele însăși fenomene sufletești, și, prin urmare, dacă ele au putut prevedea cursul fenomenelor, n-au putut desigur să prevadă și efectele lor proprii. Prezicerea pe care ar face-o legile sufletești ar trebui totdeauna să fie urmată de alte mai multe preziceri secundare, care să se refere la ineficacitatea primelor preziceri... Aceasta ar fi tocmai analog cu prezicerea pe care și-ar face-o un legiuitor că legea sa va fi aplicată în anumite cazuri, iar în anumite cazuri nu, și pentru aceste din urmă cazuri ar întocmi o nouă lege, care, avînd aceeaș soartă, ar necesita o alta, și așa la infinit.

Legile sufletești se opresc dar, de regulă, la actualitatea conștiinței individului. Aceasta nu le scade însă utilitatea lor pentru individ, ci poate, din potrivă, le-o sporește. Cunoscîndu-se pe sine și cunoscînd mediul sufletesc căruia aparține, individul dobîndește un reazim puternic pentru activitatea sa. Această cunoștință îi dezvăluie lui puterile sufletești pe cari, sprijinindu-se, se poate afirma cu mai multă tărie.

Negreșit însă că, precum practica omului în mediul naturii n-a așteptat ca mai întîi știința să demonstreze metodic care sunt legile cauzale ale succesiunii fenomenelor, pentru ca pe urmă să beneficieze de aceste legi, ci a întrebuințat de-a dreptul instrumentele de lucru, cari în fond sunt concretizarea acestor legi abstracte, tot așa și practica omului în mediul sufletesc. Omul a dirijat în mod instinctiv activitatea sa practică după legile cauzale ale sufletului. Puterile sufletești au fost întrebuințate înainte ca ele să fie cunoscute teoretic. Dar odată cunoscute și teoretic, de ce cunoștința lor nu ar aduce pentru activitatea omului un ajutor tot așa de eficace cum l-a adus cunoștința legilor cauzale ale naturii ?

6. — Iată dar că se deschide înaintea noastră o perspectivă în cele mai frumoase culori ale optimismului ! Cunoscînd legile cauzale după cari individualitatea noastră a fost formată, și, mai mult încă, cunoscînd legile cauzale ale formațiunii mediului sufletesc în care trăim, avem ciclul complect al determinismului în mijlocul căruia activitatea ni se va desfășura. Orientarea ne este acum complectă în toate direcțiunile... Optimismul ar trebui să ne cuprindă chiar de pe acum, căci deși, în adevăr, legile cauzale ale sufletului nu ni sunt științificește îndestul de cunoscute, dar practicarea lor instinctivă nu este oare suficientă ? Nu se petrec oare, de fapt, aceste legi în noi și în mediul sufletesc căruia aparținem, prin urmare, nu-și produc ele toate efectele și chiar fără să fie cunoscute în mod teoretic ? În mediul cosmic era, bineînțeles, altceva. Aci era nevoie să se cunoască în mod teoretic legile de succesiune ale fenomenelor, pentru ca omul să poată înainta în activitatea sa industrială, fiindcă succesiunea fenomenelor naturii nu venea de sine să se plece scopului activității omenești ; dar fenomenele sufletești nu se petrec ele oare în noi și prin noi, deci nu se petrec ele oare în succesiunea cauzală necesară ? De ce o sforțare nouă pentru a dobîndi cunoștința lor, cînd ele de fapt se petrec așa cum trebuie să se petreacă ? Apoi ele nu ne dau prevederea desfășurării lor viitoare, ci numai pe cea trecută, prin urmare cu atît mai mult cunoștința lor nu adaogă un spor de energie ! Adaogă oare cunoștința funcțiunii digestiunii ceva la perfecționarea acestei funcțiuni ? Optimismul ar trebui dar să înceapă de pe acum. De ce nu ?

Așa ar fi, în adevăr, dacă mediul sufletesc ar forma o singură unitate, precum o formează mediul cosmic. Dacă legile cauzale ale vieții sufletești ar intra ca elemente de conservare numai în unitatea sufletească a unui singur popor, a unei singure culturi — cu atît mai mult a unui singur individ —, atunci ceea ce este real ar urma să fie și rațional ; adică ceea ce practica urmează instinctiv, ar urma ca și știința să găsească ca rațional. În cazul acesta, ar fi absurd să presupunem că individul, prin sforțarea lui, are să aducă o perfecționare la determinismul stabilit de însăși firea lucrurilor. Unitatea culturii ar stabili de la sine armonia între deosebitele activități individuale, și fiecare individ ar gîndi, simți și făptui numai ceea ce s-ar acorda cu condițiunile de existență ale totalității. Așa, bunăoară, dacă am presupune, în imaginația noastră, că elementele materiei din care se compune mediul cosmic ar fi dotate, într-un moment dat, cu o conștiință, ca și noi oamenii, și că ar putea ajunge, aceste elemente, să-și oglindească în conștiința lor legile cauzale după care ele sunt determinate, și ne-am întreba apoi la ce le-ar folosi această conștiință, constrînși am fi să răspundem că la nimic. Conștiința pe care ar avea-o aceste elemente materiale nu le-ar servi lor decît să le oglindească în mod pasiv legile cari s-ar urma și altfel, fără ea ; căci toate aceste legi sunt determinate și se pot deduce din existența quantumului constant de energie care constituie mediul material. Lumina acestei conștiințe, ca simplu reflector al unei realități date, s-ar stinge de sine prin lipsa ei de utilitate.

Mediul sufletesc însă nu prezintă unitatea pe care o prezintă mediul cosmic. Pe cînd acesta din urmă este unicentral, celălalt este pluricentral. În mediul sufletesc sunt stabilite mai multe unități, care între ele, deși rezimate pe aceleași legi cauzale sufletești, totuși, din faptul grupării deosebite în care ele își au elementele lor, ajung să se combată și să se distrugă. Funcțiunile elementare sufletești sunt aceleași în sufletul fiecărui om, precum și în fiecare cultură, dar funcțiunile elementare n-au nici-o existență de sine, ci ele trăiesc numai înlăuntrul unității care le pune în dependență și în corelațiune. Soarta unității din care ele fac parte este și soarta lor. În zadar, prin urmare, sunt elementele sufletești identice de la om la om și de la cultură la cultură, și altfel nici nu pot fi decît identice, dar dacă unitatea lor este inferioară, inferioare sunt și ele în efectele lor. Lupta se dă între unități, nu între elemente.

Aci este cauza care întunecă perspectiva optimistă descrisă mai sus. Aci este locul unde conștiința individului își găsește un rol, și încă un rol greu detot. Conștiința individului trebuie să aleagă între mai multe unități sufletești posibile, trebuie să străduiască a se adapta unității celei mai trainice! Chiar și în cazul cînd nu este silită să aleagă, este ținută totuși să se adapteze în mod conștient unității din care se găsește făcînd parte. În cazul acesta, ca și în toate, cîte legi cauzale sufletești, din cele elementare, nu este ea ținută să înlănțuiască pentru realizarea scopului propus! În această înlănțuire stă tocmai măsura puterii sale sufletești. Ea trebuie să-și dea virtuți și caracter; să aibă înaintea sa norme fixe de conduită, după care să se dirijeze. Aceste norme fixe de conduită constituie armătura externă, și totuși încă așa de puțin vizibilă, a unității sufletești din care individul face parte. În această constrîngere, pe care și-o aplică omul prin conștiința sa sie însuși, se continuă nexul cauzal al legăturii cu trecutul său, și pe această constrîngere se întemeiază și posibilitatea unei perfecțiuni omenești în viitor.

Fiecare unitate sufletească impune elementelor sale constituitive constrîngeri: unitatea individuală, diferitelor elemente sufletești; unitatea de cultură, diferitelor unități individuale. Cu cît mai puternică, adică mai durabilă, este unitatea, cu atît și constrîngerile sunt mai numeroase. Cu fiecare perfecționare nouă, noi constrîngeri create; constrîngeri tot așa de inexorabile ca și constrîngerile la care supune omul fenomenele naturii, pentru ca acestea să urmeze lanțul de succesiune favorabil interesului său industrial. Dar constrîngerea sufletească nu se vede, în adevăr, așa cum se vede constrîngerea din domeniul naturei, concretizată într-o fabrică, bunăoară. Aci lanțul cauzal se vede aproape cu ochii: într-o fabrică de hîrtie, fenomenele de căldură precedă pe acele de dilatațiune ale vaporilor, și acestea pe cele mecanice, cari operează formarea pastei trebuincioase hîrtiei; din aceste fenomene mecanice o parte se transformă în electrice și produc lumina care luminează fabrica, și o altă parte de fenomene, transformate mai întîi în electrice, reiau, după ce au fost conduse la o oarecare distanță, iarăși forma lor de fenomene mecanice și servesc: la învîrtirea sulurilor pe care se usucă pasta fabricată la început, la tăierea și împachetarea ei etc. Tot ce se petrece în fabrică se poate urmări și, la urmă, evalua numericește ca o transformare a energiei dirigeate în anumit sens. Omul poate urmări aproape cu ochii înlănțuirea fenomenelor, înlănțuire care constituie așa-zisa putere a naturei. În lumea sufletească însă mai greu se poate vedea această înlănțuire. Dar, cu toate acestea, nici o deosebire din punctul de vedere ale nexului cauzal în care se găsesc și aci fenomenele înlănțuite. O cultură, ca și o fabrică, nu poate funcționa decît pe baza unei întregi serii de fenomene sufletești înlănțuite în vederea conservării unității sale totale. Această înlănțuire constituie ceea ce numim puterea sufletească a culturii.

Mulți din oamenii noștri de azi n-au însă ochii formați pentru a vedea o asemenea înlănțuire sufletească; și nu este de mirare, fiindcă sunt încă mulți cari n-au nici ochi formați pentru a vedea înlănțuirea cauzală dintre fenomenele adaptate scopului unei fabrici. Așa, în această privință se povestește următoarea întîmplare autentică și care ne poate servi și nouă ca ilustrare tipică. Un rus foarte bogat, dar în aceeași măsură și ignorant, vru, de curiozitate, să-și facă o idee și de ce este o fabrică, și pentru aceasta vizită cu de-amănuntul o fabrică din St. Petersburg. Directorul fabricei conduse pe bogătașul ignorant peste tot locul, dîndu-i lămuririle pe care le credea trebuincioase; și în special, văzînd că aceasta îl interesează, el nu uita să specifice de cîți cai-putere este puterea fiecărui motor care servea diferite mașini. Rusul asculta cu cea mai mare încordare la toate. După cîteva ceasuri, fabrica era vizitată, și directorul, nemaiavînd nimic de arătat, îl reconduse pe vizitatorul său înapoi în salonul de primire. Bogătașul rus nu găsea însă că vizita se sfîrșise; el aștepta tocmai acuma să vadă lucrul cel mai interesant, și anume, el rugă pe director să-i arate și grajdurile unde ține dînsul cei 2.000 cai cari dau putere diferitelor motoare din fabrică, așa cum îi numărase el în gînd în timpul vizitei, după indicațiunile chiar ale directorului! Negreșit, atunci văzu acesta că toată osteneala sa fusese degeaba! [131]

Cîți nu imitează pe rusul acesta, cînd este vorba de înțelegerea culturii omenești? Cîți nu întreabă de resortul material al puterii sufletești, întocmai cum întreba rusul nostru de caii cari dau putere fabricii!

Puterea sufletească, întocmai ca și puterea fizică, nu există decît în înlănțuirea fenomenelor naturii. Și această înlănțuire în lumea sufletească nu este lăsată deloc la capriciul omului, cum nu este lăsată nici aceea din lumea fizică. Înlănțuirea se impune cu o necesitate inexorabilă. Așa și nu altfel trebuie să fie individualitatea omului, sau individualitatea culturii, în anumit moment, pentru ca să învingă pe celelalte individualități cu care ea își dispută pasul la intîietate, sau chiar la existență.

Dar nu pot diferite unități de cultură să existe alături, și astfel să fie posibilitate de a se menține în viață grupări variate, în care și constrîngerile sufletești să fie variate ca grad? Teoreticește, desigur, această posibilitate se poate concepe, și de fapt ea este și realizată. Unități de cultură deosebite stau unele lîngă altele pe suprafața pămîntului și par să continue în a sta și de aci înainte; dar pînă cînd? Pînă cînd cele puternice nu vor avea trebuință de spațiul pe care îl ocupă cele mai puțin puternice... Apărarea spațiului, pe care aceste unități mai puțin puternice voiesc să se mențină, nu o poate da, din nenorocire, nici un mijloc material.

---

[131] Întîmplarea ne-a fost povestită de celebrul profesor al universității din Leipzig, Gustav Wiedemann, în 1892.

În zadar ar fi el, spațiul acesta, stropit cu sîngele strămoșilor, dacă cu acest sînge al strămoșilor nu s-a cimentat o putere sufletească care să constituie o pîrghie de apărare ; spațiul pe care trăiesc unitățile de cultură condamnate se îngùstă și dispare. Dreptul de prim ocupant n-are valoare decît cîtă vreme lipsesc titlurile legale de proprietate. Cînd titlurile se prezintă — și în lupta dintre diferitele unități de cultură titlurile consistă în puterea sufletească de care cultura dispune —, atunci și drepturile ocupantului dispar. Heraclit, filosoful pe care am avut ocaziunea să-l citām adeseori, are, și în această privință, presimțirea adevărului : „Μάχεσθαι χρή τον δῆμον ὑπὲρ τοῦ νὄμου ὅκωσπερ τἑίχεος". „Poporul să-și apere legea întocmai ca și zidurile cetății". Legea, în înțelesul nostru, este însă unitatea culturei sale.

Din conștiința acestei datorii de a se conserva ca unitate în fața pericolului pe care îl poate aduce ziua de mîine, pornește îndemnul spre întărirea și formarea caracterelor ! Prevăzătorii în materie socială simt că în constrîngerea pe care și-o impune individul sie însuși, pentru a se diferenția și a se conserva ca unitate în mediul înconjurător, stă sîmburele din care se va dezvolta apoi, prin multiplicațiune, constrîngerile ce sunt necesare pentru constituirea și susținerea unei unități de cultură. Tot din această conștiință a pericolului de mîine pornesc și îndemnurile pedagogilor moderni din toate țările de a ținti la educațiunea integrală și nu la simpla instrucțiune.

Dar spațiul pe care să fie posibilă coexistența diferitelor unități de cultură este încă destul ; și optimismul omului încă și mai destul. De aceea în timpul nostru nu lipsesc și îndemnurile contrarii. La o parte cu toate exigențele culturii moderne, și mai ales ale culturii apusene, ne zic aceste îndemnuri ; nu este nevoie de a ține seamă de ele, dacă noi putem trăi și altfel. Cultura apuseană cere diferențierea muncii, diferențierea aptitudinilor, o înlănțuire dureroasă de sacrificii ; cere, înainte de toate, o putere sufletească, lanț nesfîrșit de virtuți și datorii... la o parte cu ea ! Putem să trăim și fără dînsa, în hotarele noastre, comozi cum ne știm noi potrivi cu sufletul nostru. Noi să ne mulțumim a ne stabili o cultură modestă, un fel de atelier mai mic alături de fabrica cea enormă a culturii apusene. În hotarele noastre și pe baza credinții în bunătatea tatălui ceresc creștin să privim nepăsători la toate rezultatele civilizațiunii Apusului. „Apusenii caută să se înșele singuri, cum fac totdeauna aceia cari și-au greșit calea vieții și au conștiință că și-au greșit-o...

Credința lor în civilizațiune și în știință îi face, că odată angajați pe calea lor nenorocită, să nu mai vadă și să mai recunoască nimic...

Doar oamenii liberi, cari n-au prejudecata civilizațiunii, trebuie să-și dea seama că acele condițiuni de viață pe cari apusenii le numesc civilizațiune nu sunt altceva decît rezultatul capriciilor claselor diriguitoare, așa cum au fost odinioară piramidele, templele și seraiele rezultatul capriciilor avute de despoții din Egipt, din Babilonia sau din Roma ; sau cum au fost și în Rusia palatele, orchestrele de servi, teatrele particulare, lacurile, parcurile, dantelele, toate creațiuni menite să amuze pe seniorii ruși.“

Și ce să introducem în locul acestei civilizațiuni izvorîte din capriciile unor trîntori fără ocupație? Acelaș autor ne spune: „«Dacă voi nu veți fi cum sunt copiii, nu veți intra în împărăția cerurilor.» Această povață evangelică nu privește numai pe indivizi, ci și societățile. Precum un individ, după ce a suferit din cauza pasiunilor și tentațiunilor vieții, revine, la urmă, cu bună știință, la starea de curată iubire pentru toți, starea în care se găsesc copiii, și revine cu toată experiența și inteligența dobîndită, de om adult, tot așa și societățile, după ce au suferit consecințele nenorocite izvorîte din călcarea legii divine... trebuie, astăzi, cu toată experiența cîștigată prin rătăcirea lor, să părăsească încercările de a-și mai fonda existența pe producțiunea industrială și să revină la legea superioară a lui Dumnezeu și la viața primitivă cîmpenească...

Viața cîmpenească implică recunoașterea muncii pămîntului nu ca o condițiune provizorie a existenței noastre, ci ca o ocupațiune preferită totdeauna și pretutindeni, fiindcă ea ne ușurează îndeplinirea voinței divine...

Oricît de încîntătoare au putut să pară progresele exterioare ale industriei și ale civilizațiunii actuale, totuși s-au găsit spirite pătrunzătoare în Apus cari să arate de mult națiunilor din cari ele fac parte calea nenorocită pe care aceste națiuni au apucat și să le îndemne a reveni la viața agricolă, viață care a fost totdeauna forma primitivă a vieții tuturor societăților și care este anume făcută pentru a procura o existență fericită și rațională.

Pentru a realiza acest îndemn, popoarele orientale, între care și cel rus, n-au nevoie să schimbe mult în existența lor; este destul să se oprească din calea rătăcită (spre civilizațiune apuseană)!“ [132]

Acesta este îndemnul pe care popoarele orientale, poporul rus în special, îl primesc de la marele scriitor inimic al științei și al civilizațiunii apusene, Leon Tolstoi.

Dintre toate popoarele orientale însă, poate că numai poporul rus îl poate și urma. Spațiul material pe care se ridică civilizația rusească este încă destul de întins; și pe acest spațiu se pot dar face multe experiențe. Nu toate popoarele însă au sub picioarele lor un spațiu așa de vast cum îl are poporul rus. Pentru popoarele cu un spațiu mai restrîns poate că e tot mai cuminte a urma calea civilizațiunii apusene.

De altfel, ca o ironie a soartei, tocmai poporul rus, pe care Leon Tolstoi voia să-l țină departe de industrializare, sub guvernul revoluționar bolșevic se îndreaptă cu un pas pripit spre industrialismul american! [133] Spațiul popoarelor cu cultură înapoiată se restrînge cu fiecare an ce trece!

---

[132] Léon Tostoi, *La révolution russe, sa portée mondiale* (trad. Halpérine-Kaminsky), p. 45, 100, 129, 131—132.

[133] Concepția lui Lev Tolstoi despre calea „neaoșă“ de dezvoltare a Rusiei era expresia patriarhalismului său aflat în dezacord cu realitatea rusească. Reluarea ei de către C.R.M. și încercarea de a demonstra că industrializarea sovietică este echivalentă cu industrialismul american reflectă tributul pe care gînditorul l-a plătit informațiilor unilaterale și denaturante despre bazele economico-sociale ale desfășurării industrializării în U.R.S.S. și în S.U.A. Aprecierea că industrializarea ar fi un pas pripit al guvernului sovietic demonstrează că C.R.M. a cunoscut superficial principiile și legile economiei politice în general, ale economiei politice marxiste în special (n.ed.).

PARTEA IV-A

MECANISMUL ACTULUI VOLUNTAR. CARACTERUL

CAPITOLUL I

1. — Increderea omului în puterea caracterului. Divergenţele teoretice. Este problema caracterului o problemă a metafizicei? 2. — Studiul caracterului din punct de vedere ştiinţific. Foloasele unui asemenea studiu. 3. — Diferitele definiţiuni date caracterului. Divergenţele între psihologi. 4. — Natura deosebită a noţiunilor care intră în definiţiunea caracterului. 5. — Afirmaţiuni a priori **şi afirmaţiuni făcute pe baza cercetărilor. Principiul echivalenţei cantitative. 6. — Rezultatele ce ni le dă principiul echivalenţei cantitative, luat ca criteriu pentru alegerea între diferitele afirmaţiuni care se fac asupra caracterului.**

1. — Legătura dintre „caracter" şi puterea sufletească este pentru judecata timpului nostru aşa de firească, încît, în împrejurările vieţii practice, pe această legătură se sprijină cele mai obişnuite sfaturi şi chiar cele mai repetate principii de conduită. Formarea de „bune caractere" este de altminteri şi teoreticeşte scopul pe care şi-l pun înainte atît ştiinţa moralei, cît şi ştiinţa pedagogiei. „Bunele caractere" sunt apreciate prin puterea sufletească pe care ele evident o au cu dînsele. „Caracterul este concentrarea şi întărirea puterii de voinţă"; „caracterul este scoaterea de sub influenţa impresiunilor externe"; „caracterul este emanciparea omului de sub individualitatea sa fizică"; „caracterul este unitate, în loc de îmbucătăţire şi îndoire"; „caracterul este biruinţa asupra tot felul de laşitate şi moliciune"; „caracterul este fericita armonie a funcţiunilor sufleteşti"; „caracterul este echilibru şi deci puterea latentă". Ce poate exprima oare mai bine puterea sufletească decît aceste calităţi?

„În ciuda creşterii confortului şi a îndulcirii traiului, cari ne vin de pe urma lăţirei culturii tehnice, noi ne plîngem astăzi încă şi mai mult de loviturile şi contrarietăţile vieţii şi a soartei, fiindcă am pierdut «puterea lăuntrică», fiindcă ne lipsesc idealurile mari şi puternice, cari susţin eroismul omenesc şi fac ca durerile să fie socotite numai că o pregătesc pentru putere. Chiar în relaţiunile obişnuite cu semenii noştri simţim lipsa înaltelor principii morale cari sunt de natură să ne dea puterea de a suporta şi de a influenţa asupra altora: ne apucă prea uşor «nervii», din cauză că ne lipseşte puterea iubirei şi răbdărei." [134]

Formarea de „bune caractere" va aduce o îndreptare a acestor rele, prin aceea că va aduce puterea sau puterile sufleteşti cari lipsesc.

---

[134] Fr. W. Foerster, *Schule und Charakter* (Zürich, 1907), p. 21.

Aceste afirmațiuni, întrucît sunt ținute în o asemenea generalitate, nu sunt contrazise de nimeni. Moraliști și pedagogi sunt cu toții de acord în privința lor; ei predică cultivarea caracterelor, în dorința de a vedea ridicîndu-se nivelul culturii în genere. Acordul între ei încetează însă de îndată ce vine momentul de a recomanda mijloacele prin care se formează „bunele caractere". Sunt moraliști cari tăgăduiesc că asemenea „bune caractere" se pot forma acolo unde natura nu le-a dat. Alții sunt de părere că bunele caractere se pot forma sub anumite influențe, asupra cărora discuția începe; alții, mai optimiști, consideră bunătatea caracterului ca lucrul cel mai firesc pentru om, întrucît nu este împiedicată de dezarmonia mediului extern. Apoi acordul între toți teoreticienii încetează cu desăvîrșire cînd este vorba de a explica geneza caracterului și de a-l defini. Atît în vorbirea curentă, cît și în știință, o mulțime de înțelesuri se încrucișează asupra acestui cuvînt „caracter". Psihologii, moraliștii, pedagogii, sociologii și chiar filologii au, în domeniul specialității fiecăruia, destule elemente prin cari să-și fixeze problema caracterului, totuși însă de o soluție științifică a acestei probleme suntem încă departe. Pentru a ocoli această piedică, unii, după exemplul logicianului englez J. St. Mill, au propus constituirea unei științe speciale, „etologia" sau „caracterologia", care să cerceteze în special problema caracterului, cu mai mult noroc pe viitor. Pînă astăzi însă, atît „etologia" cît și „caracterologia"[135] n-au trecut peste cunoștințele ce le dă știința psihologiei.

Și cu toate acestea, dezacordul teoreticienilor nu zdruncină întru nimic încrederea omului practic în multiplele însușiri ale caracterului. „Caracterul" este o putere în viața practică reală, pe care oricine trebuie să tindă a o dobîndi; statul chiar o distribuie pe cît posibil prin mijlocirea școalei. Oricîtă îndoială ar sugera cercetarea teoretică, experiența practică este decisivă, și ea are ultimul cuvînt. De aceea și teoreticienii, în definitiv, în lipsa unei convingeri științifice, adoptă postulatul experienții practice, pe care și-l transformă în postulat logic. Caracterul reprezintă, în credința tuturor, o putere sufletească excepțională, și prin urmare teoria „trebuie" să ajungă odată la explicarea acestei puteri.

Ar fi și greu de admis ca rațiunea să nu găsească o explicare la aceea ce experiența practică ia drept un adevăr ce se înțelege de sine! Sau să fie oare, aci, înaintea uneia dintre acele probleme menite să tortureze gîndirea omenească, fără nădejdea de a fi vreodată rezolvată într-un chip mulțumitor?

Căci sunt și probleme de această natură. Filosoful Im. Kant își începe monumentala sa operă, *Kritik der reinen Vernunft* cu o presimțire analoagă: „Rațiunea omenească — zice dînsul — este condamnată, în o anumită ramură de cunoștințe, să fie covîrșită de întrebări cari, pe de o parte, nu pot fi înlăturate, fiindcă ele sunt date de însuși natura rațiunii, dar, de altă parte, nu pot fi nici rezolvate, fiindcă ele întrec puterile rațiunii. Și această nedumerire nu vine din vina ei. Rațiunea începe de la anumite principii, cari sunt foarte obișnuite și, în acelaș timp, cari par foarte deosebite în experiența de toate zilele, și de la aceste principii ea se ridică sus, pînă la condițiunile cele mai îndepărtate. Curînd însă rațiunea prinde de veste că argumentările sale merg fără sfîrșit, întocmai ca și întrebările ce și le-a pus, și atunci ea se vede din nou silită să alerge la sprijinul principiilor. Aceste principii însă, pe de o parte, trec de marginile experienței, iar, pe de altă parte, par așa de nepericuloase, că și omul de bun-simț ar fi gata să le admită. Din această cauză rațiunea cade în întunerec și contradicțiuni, și ea este silită, în cele din urmă, să admită că undeva la bază se găsesc erori ascunse, pe cari ea însă nu le poate descoperi, fiindcă însăși principiile de care ea se servește, din momentul ce trec marginea experienței, nu-i mai pot constitui un criteriu folositor. Domeniul acestor întrebări fără sfîrșit se numește metafizică.“ [136]

---

[135] Între aceste două denumiri, acea mai potrivită obiectului este „caracterologia", deși preferința lui J. St. Mill este pentru etologia. Comp. W. Wundt, *Logik...*, II, 2-te Abt. (ediția 1895), p. 369.

Să fie oare și problema caracterului o problemă a metafizicei? Principiile, așa de evidente, luate din experiența practică, să fie ele numai o ademenire pentru a pricinui rătăcirea științei serioase?

Ipoteza aceasta din urmă nu este *a priori* de exclus, în cazul de față. În înțelegerea valoarei caracterului, viața practică pune preț pe multe elemente cari, într-o judecată obiectivă, nu pot fi decît trecute cu vederea. Știința nu poate ține seamă decît de logica metodei sale riguroase și, prin urmare, ea este obligată să lase la o parte dorințele cari obsedează pe omul practic. În studiul caracterului s-ar putea chiar afirma, cu multă dreptate, că cu cît un om de știință este mai încredințat de minunile caracterului, cu atît, în cercetările sale științifice, el riscă mai mult să rătăcească și să ne decepționeze.

Aceasta nu îndreptățește însă concluzia că însăși știința caracterului este condamnată. Știința n-are nici un motiv să abandoneze această problemă metafizicei, pe cîtă vreme pentru deslegarea ei ea n-a făcut pe deplin uz de metodele sale proprii. Știința să înceteze numai a primi ca adevăruri conducătoare afirmațiuni pe care ea nu le poate controla prin sine însăși, oricîtă utilitate, de altmintreli, ar avea aceste adevăruri pentru viața practică. După ce această separare se va produce și vom avea rezultatele științei propriu-zise, numai atunci vom putea ști dacă ne găsim înaintea unei probleme insolubile sau nu. Pînă ce însă această separare nu se produce, nu avem dreptul să punem la îndoială valoarea cercetărilor științifice.

2. — Studiul caracterului, întreprins și ținut riguros în marginile științei, va apărea la început ca foarte redus, și multora le va părea chiar ca fără importanță. Dintr-însul lipsește ceea ce da oarecum odinioară prestigiul problemei: afinitatea cu vagile speculațiuni filosofice. Metodele sale științifice au o înfățișare puțin atrăgătoare; ele nu amintesc farmecul pe care, în basmele poporului, îl au acele chei misterioase cari deschid dintr-odată ușa spre comorile ascunse; o amintire care, oricît ar fi ea de repudiată pe față, totuși în adîncul sufletului este multora scumpă. Modest prin natura sa în aceea ce privește înșirarea promisiunilor, studiul științific se arată pe atît de pretențios în aceea ce privește primirea ipotezelor. Din principiu el nu se sprijină

---

[136] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* Vorrede zur ersten Ausgabe. [137].

[137] Traducerea aparține lui C.R.M. A se vedea și Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* București, Editura științifică, 1969, traducători: Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, p. 11 (n.ed.).

pe vreo ipoteză: toate cîte se fac, și asupra caracterului se fac multe, între cari, nu întîmplător, cele mai dorite par și cele mai evidente, sunt considerate de dînsul ca deopotrivă de false pînă la proba contrarie. „Caracterul este concentrarea și întărirea puterei de voință“; „caracterul este emancipare“; „caracterul este unitate“; „este armonie“; „este biruință“; „este echilibru“ etc.! Este, sau ne apare el, numai nouă, ca atare? Cari sunt datele pozitive cari îndrituiesc aceste ipoteze? Cum se acordă aceste ipoteze cu restul cunoștințelor noastre asupra sufletului?

Dacă studiul științific asupra caracterului n-ar produce un alt rezultat decît pe acela de-a înlătura mulțimea părerilor nefundate și tot am avea după urma lui un progres real. În istoria culturii, în genere, nu atît descoperirea adevărurilor nouă au hotărît de mersul înainte al științei, cît înlăturarea erorilor înrădăcinate prin puterea tradițiunii.[138] Cu deosebire în istoria științei sufletului așa au venit toate progresele mai însemnate. Căci aci, în știința sufletului, experiența stă la dispoziția fiecăruia, și observația obiectivă ar duce pe mulți la concluzii conforme adevărului, dacă n-ar fi dificultatea că observația, în loc să fie obiectivă, adică îndreptată spre cunoașterea obiectelor și a faptelor, este distrasă de o mulțime de preocupări subiective. Existența erorilor vechi, înrădăcinate, stă încă și pînă astăzi în calea științei, sufletului. Aci înțelegerea problemelor este falsificată de speculațiuni filosofice, cari își au origina în dezvoltarea filosofiei trecute. Sub această influență, o problemă pusă greșit își are și rezolvarea compromisă. Răspunsul greșit se datorează în bună parte întrebării greșite. Înțelepciunea practică recunoaște ea însăși că: „O întrebare bine pusă își are pe jumătate răspunsul“.

Întrebări bine puse sunt foarte rare în tot cuprinsul științei sufletului. În cele mai multe vorbește încă gîndirea unui Aristoteles sau a altor filosofi consacrați de vreme, în loc să vorbească gîndirea celui ce caută un răspuns în conformitate cu știința vremei noastre. Preocupările de altădată, preocupări subiective și motivate de credințele culturii din trecut, se furișează încă și astăzi înlăuntrul cercetărilor științifice, exercitînd asupra judecății cercetătorului o continuă sugestie de ademenire. În cărțile cele mai bune de psihologie, pe care le avem astăzi, conținutul lor de natură critică este acela care ne interesează mai mult; căci de la o bună critică așteptăm și azi aceea ce avem încă așa de rar: o mai bună înțelegere a problemelor.

Problema caracterului este ea oare bine pusă? După părerea noastră, mai puțin decît oricare altă problemă a psihologiei. Asupra caracterului a speculat cu o deosebită predilecție metafizica și morala filosofiei trecute, și asemeni influenței prea învechite nu se șterg, desigur, așa ușor. Dar această constatare istorică dă părerii noastre numai o bază de probabilitate. Rămîne să întărim afirmațiunea ce facem cu de-amănuntul, pe baza unor date pozitive, luate din teoriile ce au curs asupra caracterului. Aceasta va constitui și partea critică a scrierii noastre, cu care ne propunem a începe.

---

[138] „Erkenntnis und Irrtum fliessen aus denselben psychischen Quellen; nur der Erfolg vermag beide zu scheiden. Der klar erkannte Irrtum ist als Korrektiv ebenso erkenntnisfördernd wie die positive Erkenntnis“ (E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum...*, Leipzig, 1905, p. 114).

3. — O bună definițiune a caracterului este încă un deziderat pentru știința de astăzi. Chiar în psihologia științifică, unde se caută, pe cît se poate, a se ține seamă numai de date pozitive, o definițiune complectă și primită de toți nu avem încă. „Din nefericire, înțelesul noțiunii caracter este variabil în știință tot atît cît și în vorbirea zilnică. Iată cîteva din întrebuințările lui. Mai întîi, se înțelege prin caracter cînd totalitatea dispozițiunilor înnăscute ale voinței, cînd totalitatea dispozițiunilor dobîndite ale aceleiași, cînd produsul acestor două feluri de dispozițiuni. Al doilea, noțiunea de caracter, independent de acesta, consistă în dispozițiuni înnăscute sau dobîndite, și se ia într-un înțeles cînd mai larg, cînd mai restrîns. Într-un înțeles mai larg atunci cînd prin caracter se înțelege un ce indiferent, anume, faptul că fiecare om posedă în sufletul lui o dispozițiune dominantă a voinței, căreia el urmează. În acest înțeles, cum nu se desemnează ce anume dispozițiune din forma sau din direcția voinței constituie caracterul, se lasă posibilitatea mai multor feluri de caractere. Așa se și întrebuințează în vorbirea zilnică epitetul de «caracteristic», în înțelesul de «particular» sau «propriu», fără a preciza prin aceasta ce anume. Cuvîntul caracter însemna, la început, în grecește, «întipărire», sau, mai bine încă, instrumentul prin care se făcea întipărirea, adică pecetea. Așa și noi astăzi vorbim de pecetea pe care o pune fiecare om asupra operelor sale. Caracterul ar consista, prin urmare, în particularitatea sau în trăsătura *dominantă* a voinței și activității unui om... Și în acest înțeles putem atunci, tot așa de bine, să vorbim de un caracter consequent, cum și de unul neconsequent; de un caracter tare, cum și de unul șovăitor; de un caracter moralmente bun, cum și de unul moralmente rău; și, în sfîrșit, în acest înțeles, se poate vorbi și de caracterul unui om lipsit de «orișice caracter», fiindcă aceea ce caracterizează pe un așa om este tocmai lipsa oricărui caracter. În înțelesul acesta larg, noțiunea «caracter» cuprinde în sine toate formele posibile ale voinței individuale.

În opoziție cu acest înțeles, se mai vorbește de caracter și într-un înțeles restrîns, cînd se dă noțiunii o semnificație mai accentuată și mai deosebită. Atunci acel ce zice: «acest om are caracter», vrea să înțeleagă: acest om are un caracter mare, nobil, înalt, consequent, credincios sie însuși; sau, cu un cuvînt: un caracter plin de însușiri.“ [139]

Citațiunea aceasta, împrumutată din cea mai recentă scriere a lui E. Meumann, ne dă o relațiune încă foarte palidă despre divergențele ce există între psihologi. În fiecare din categoriile indicate de Meumann sunt motive grave de deosebire. Așa, în categoria celor ce definesc caracterul ca un rezumat al dispozițiunilor înnăscute, rămîne încă să se facă înțelegerea asupra noțiunii „dispozițiuni înnăscute“; tot astfel și în categoria celor ce definesc caracterul pe baza numai a dispozițiunilor dobîndite în cursul experienței. Pentru aceștia rămîne a se ști de ce natură și pînă în ce măsură avem în sufletul nostru dispozițiuni cîștigate din experiență. Și așa în fiecare din categoriile anunțate. În stadiul în care se găsește știința noastră astăzi, putem zice, fără exagerare, că este foarte greu a găsi în bibliografia psihologică un volumaș care să fie plin cu cunoștințe pozitive asupra caracterului, dar e foarte ușor a găsi mai multe volume pline cu înșirarea definițiunilor cari s-au dat despre caracter ![140]

---

[139] E. Meumann, *Intelligenz und Wille* (Lepzig, 1908), p. 232—233.

Critica fiecăruia din feluritele definițiuni ne-ar duce prea departe și poate fără folos. Fără folos, credem noi, mai ales din următoarele împrejurări. Diferiții oameni de știință cari au încercat să dea o definiție a caracterului, n-au făcut mai niciodată din definiția lor un rezumat complect al cercetărilor lor proprii. Unii au pus în definițiune mai mult decît au scos din cercetare, alții, mai puțin. Acei ce au pus mai mult au împrumutat surplusul din tradițiune sau din vreun sistem filosofic de sub care n-au avut curajul să se emancipeze; acei ce au pus mai puțin, au corectat rezultatele cercetărilor lor pentru a nu lovi prea brusc în adevărurile ce au curs în viața practică. Așa, bunăoară, psihologul, atît de apreciat pentru cercetările sale experimentale, Th. Ribot găsește că pentru definirea caracterului trebuie insistat mai ales asupra *unității* și *stabilității* acestuia, adică tocmai asupra condițiunilor asupra cărora experiența poate vorbi așa de puțin sigur. „Propriu unui adevărat caracter este faptul că el apare ca atare din copilărie și durează toată viața. Știm de mai înainte aceea ce el va face sau nu va face în anumite împrejurări. Aceasta echivalează cu a zice că un adevărat caracter este *înnăscut.*[141]

În această definițiune se resfrînge, probabil, mai mult cugetarea bunului cetățen decît a exactului experimentator Th. Ribot. Exacta experiență nu cunoaște un caracter de această natură. O așa definițiune este mai curînd un deziderat moral decît o rezumare a experienței.

În opoziție cu definițiunea lui Th. Ribot, care păcătuiește prin aceea că are în conținutul său elemente nedovedite prin experiență, avem definițiunea pe care o dă W. Wundt despre caracter. Definiția lui W. Wundt păcătuiește, în direcția opusă, prin aceea că nu rezumă suficient toate cercetările făcute de psihologie, cercetări cari puteau fi utilizate. Pentru Wundt caracterul, în principiu, este format din dispozițiunile voinței individului. Asupra dispozițiunilor voinței însă s-au îndreptat, timp de aproape o jumătate de secol, cercetările acestui mare om de știință, și acestor cercetări datorim noi multe din cunoștințele cele mai importante ale psihologiei de astăzi. Între altele, este destul a cita noțiunea apercepțiunii și noțiunea cauzalității psihice, atît de legată cu noțiunea voinței. După asemeni cercetări ar fi fost de așteptat ca Wundt să rezume în definițiunea sa măcar rezultatele cele mai importante pe care dînsul le-a obținut, dîndu-le o aplicațiune asupra caracterului; dar așa ceva el nu face. În cele trei mari volume de psihologie, pe care le publică în a VI-a edițiune astăzi, sunt prea puține pagini consacrate caracterului.[142] Și în aceste pagini chiar o definițiune propriu-zis a caracterului nu găsim. Wundt pare că o evită, lăsînd a se înțelege că studiul caracterului aparține mai mult „psihologiei practice“ şi „caracterologiei“, iar nu psihologiei teoretice, cu care se ocupă dînsul.[143]

---

[140] În „„Biblioteca internațională de psihologie experimentală", dirijată de dr. Toulouse, volumul care tratează despre caracter, *Le caractère*, de P. Malapert, este plin mai mult de jumătate cu critica definițiunilor.

[141] Th. Ribot, *La psychologie des sentiments* (Paris, 1905), p. 385.

[142] Paginele în care se ocupă Wundt de caracter sunt aproximativ 5—6 la număr, pe cînd tratatul său de psihologie, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, are trei volume, cu mai mult de 2.000 pagine în total. Asupra caracterului: vol. III, p. 631—637.

Ribot şi Wundt sunt reprezentanţi de frunte ai psihologiei ştiinţifice de astăzi. Lipsurile pe cari le întîlnim la dînşii sunt încă şi mai accentuate la ceilalţi psihologi. H. Ebbinghaus, cel mai de frunte dintre cei noi, în manualul său nu dă deloc definiţiunea caracterului.[144] Harald Höffding recunoaşte că, în principiu, o definiţiune este cu neputinţă de dat: „Putem explica, prin puterea eredităţii şi influenţa experienţei, fiecare tendinţă şi fiecare proprietate a sufletului nostru; dar unitatea internă însăşi, aceea la care se raportează toate elementele şi prin care individualitatea organică îşi ia forma unei individualităţi psihice, aceasta stă înaintea noastră ca o enigmă eternă. Este cu neputinţă să găsim, în domeniul sufletelor, ceva analog cu conservaţiunea din natură. Individualitatea psihică stă la hotarele ştiinţei.[145]

În scrierea lui P. Malapert asupra caracterului găsim enumerate mai toate definiţiunile pe cari le-au dat despre caracter psihologii francezi contimporani. Concluzia autorului, după toate aceste definiţiuni, este următoarea: „Din această lungă excursiune în cîmpul atîtor încercări făcute pentru a lămuri cestiunea atît de delicată şi atît de complexă a caracterului, este oare posibil să tragem cîteva concluziuni pozitive, sau cel puţin cîteva indicaţiuni generale?

La prima înfăţişare, mulţimea punctelor de vedere adoptate de diferiţii autori pe cari i-am întîlnit; divergenţele de apreciere şi contrarietatea formală în care ei se găsesc faţă de cestiunile cele mai importante; varietatea şi diversitatea clasificaţiunilor propuse; toate acestea dau impresiunea unei confuziuni extreme, dinlăuntrul căreia nu se ridică nici-o cunoştinţă de importanţă reală.“[146]

Cauza acestei confuziuni ar sta, după Malapert, în nepreciziunea vocabularului psihologic! Nepreciziunea vocabularului însă este mai curînd efectul decît cauza ignoranţei. O ştiinţă înaintată îşi dobîndeşte de sine şi un vocabular precis. Este o iluziune, de altmintreli împărtăşită de mulţi psihologi, credinţa aceasta că, dacă s-ar stabili odată precis vocabularul psihologic, s-ar aduce *ipso facto* şi un mare progres în ştiinţa sufletului. Pentru a ajunge la denumirea precisă a unui lucru, noi credem, din potrivă, că se cere tocmai să preceadă oarecum cunoştinţa. Lucrurile cari nu le cunoaştem le botezăm cu nume diferite, fiindcă fiecare are în vedere impresia sa subiectivă, iar nu însăşi lucrurile.

4. — În locul definiţiunilor formulate prin manualele de psihologie, dintre cari unele depăşesc în plus, şi altele în minus gîndirea autorilor lor, este mai nemerit a examina, în parte, elementele cari intră în definiţiunile cele mai acreditate. Cu chipul acesta pătrundem mai adînc în miezul problemei, fiindcă facem cunoştinţă cu aceea ce majoritatea oamenilor de ştiinţă astăzi crede a fi „indispensabil“ în con-

---

[143] *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (ediţia 1903), [vol.] III, p. 640.

[144] *Abriss der Psychologie* (1908).

[145] Harald Höffding, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* (Leipzig, 1877), p. 449.

[146] P. Malapert, *Le caractère* (Paris, 1902), p. 287 şi urm.

stituirea unui caracter în genere. Avem în acelaş timp, cu această procedare, ceva mai util decît definiţiunea caracterului, definiţiune care, în înţeles ştiinţific, nu există deocamdată : avem o inspecţiune asupra elementelor din cari se va clădi în viitor ştiinţa caracterului. Între aceste elemente, sunt unele de o origină mai nouă, şi altele, de origină mai veche; unele, mai importante decît altele; unele, mai legate de actualitatea culturii contimporane, şi altele, mai independente: aceste toate la un loc totuşi nu pot fi păstrate pentru ştiinţa viitorului. Aşa fiind, este mai prudent ca înainte de a face cunoştinţă cu aceea ce se crede a fi caracterul în total, să facem o prealabilă cunoştinţă cu diferitele lui elemente. Faptul că între psihologi există o aşa de mare deosebire de păreri, cu toate că în definiţiunea pe care fiecare în parte o dă caracterului revin cam aceleaşi elemente constitutive, se poate explica prin două cauze. O cauză este aceea indicată mai sus de Malapert. Psihologii întrebuinţează un vocabular neprecis. Mai poate fi însă şi o altă cauză, mai probabilă, deşi mai gravă, anume : confuziunea pe care ar face-o de la început psihologii între elementele cari au existenţă reală sufletească şi cari intră în rîndul fenomenelor naturale, şi între elementele cari n-au deloc o asemenea existenţă, sau care au o existenţă numai ideală, adică există prin valoarea subiectivă ce li se atribuie. Cu alte cuvinte, aceasta de a doua cauză ar fi vechea cauză din care au izvorît speculaţiunile metafizice de odinioară : confuzia între aceea ce este real şi aceea ce este raţional, sau uneori chiar, confuzia între real şi aceea ce este dorit numai ca raţional. Aceasta de a doua cauză este mai probabilă, după părerea noastră ; este de altfel singura care, istoriceşte, se dovedeşte a fi cu o influenţă durabilă. Confuzia de vocabular, cînd este, este o cauză vremelnică şi fără efecte importante pentru mersul ştiinţei. Confuzia de vocabular, din nenorocire, este un eufemism pentru a masca o confuzie mai adîncă.

5. — Dacă îndreptăm acum cercetările noastre în această direcţie, iată ce găsim. Sunt cîteva afirmaţiuni cari se repetă de către toţi aceia cari discută problema caracterului, fără însă ca aceştia să-şi dea osteneala a le dovedi veracitatea. Ele sunt oarecum adevăruri *a priori* primite de toţi. Ce este la ele cu deosebire surprinzător este faptul că asupra acestor afirmaţiuni nu se insistă în special şi se caută, pe cît se poate, să nu fie contrazise. Ele exercită oareşicum un fel de control tacit asupra rezultatelor la care ajunge omul de ştiinţă. Rezultatele, cari întăresc prin ceva afirmaţiunile în cestiune, sunt scoase în evidenţă; acele cari contrazic sunt lăsate la o parte. În concluziunile generale pe care le dobîndeşte omul de ştiinţă, concluziuni sintetizate de obicei în definiţiunea caracterului, aceste afirmaţiuni uneori se amestecă printre celelalte afirmaţiuni, dobîndite pe baza cercetărilor, alteori însă ele nu sunt clar exprimate, dar sunt, pînă la un punct, subînţelese. Din aceasta rezultă defectul pe care îl găsim în definiţiunile date caracterului în genere şi de care vorbim mai sus. Aceste definiţiuni depăşesc în plus, sau în minus, gîndirea cercetătorului. Evident că aceste afirmaţiuni, oricare ar fi valoarea lor de altminteri, prin faptul că se impun omului de ştiinţă pe o altă cale decît pe calea metodei ştiinţifice propriu-zise, sunt o piedică pentru elucidarea problemei caracterului. Metoda ştiinţifică nu cunoaşte o *via regis* pentru unele

adevăruri, în excepțiune de toate celelalte. Toate adevărurile trebuiesc selecționate după aceleași norme, pentru că numai astfel ele se pot complini și solidariza unele cu altele. Adevărurile cari vor constitui soluția căutată la problema caracterului — în marginile științei, negreșit — nu pot fi din origini deosebite; adică, unele, oarecum nobile, cari să nu aibă nevoie a fi legitimate prin cercetare, și altele, mai puține, nobile, dobîndite prin cercetare; ele toate trebuiesc sa fie într-un grad egal de legitimitate. Asupra acestui punct credem că nu poate fi discuție.

Separarea acestor afirmațiuni, oarecum adevăruri *a priori*, se poate face cu înlesnire, luînd în ajutor criteriul ce ni-l oferă principiile metodei științifice. Între aceste principii este unul, cu deosebire, care poate face mari servicii, anume principiul echivalenței cantitative între cauză și efect.

Să examinăm mai întîi ce cuprinde acest principiu, și în urmă să vedem ce servicii ne poate aduce. „În filosofia veche, substanța era singura și absoluta «cauză»; de la ea decurgeau efectele, pe cînd ea însăși, din momentul ce era presupusă ca totdeauna aceeași, nu mai era socotită ca putînd deveni vreodată efect. În înțelesul științelor naturale de astăzi, din potrivă, atît cauza cît și efectul sunt, ambele, socotite ca fenomene ale naturii; așa că fiecare cauză poate fi luată drept efectul altor cauze anterioare, și fiecare efect poate deveni, la rîndul lui, cauza altor efecte viitoare. Numai așa (adică în înțelesul științelor naturale moderne) poate fi pusă o dependență cantitativă între cauză și efect. De fapt aceasta este și metoda ce se urmează cînd, din nenumăratele condițiuni cari însoțesc producerea unui fenomen, se aleg numai cîteva cari se consideră apoi drept cauze ale fenomenului. În toate acestea se aplică, prin urmare, principiul echivalenței cantitative, care leagă fenomenele naturii în lanțul cauzalității."[147]

Principiul echivalenței cantitative este, prin urmare, după formularea dată de Wundt,[148] acela care îndeamnă pe omul de știință modernă să măsoare cantitativ raportul dintre cauză și efect, ca pe urmă să stabilească legea aparițiunei efectului ca o prevedere după producerea cauzei. Acest principiu este de fapt aplicat în toate științele naturale experimentale, unde a dat cele mai strălucite rezultate. Aplicațiunea lui este mai greu de introdus în științele morale și sociale, unde măsurătoarea cantitativă a fenomenelor sufletești întîmpină mari dificultăți.[149] Totuși însă, ca normă metodologică, el poate servi și în aceste științe, și de fapt servește. Toți cercetătorii în domeniul acestor științe, deși nu pot ajunge la o măsurătoare exactă, cantitativă, a raportului dintre cauză și efect, totuși însă, în legile formulate de ei, nu înlătură posibilitatea unei asemenea măsurători. Echivalența cantitativă stă totdeauna ca normă înaintea omului de știință, chiar cînd de fapt el nu o poate apropia decît de departe.

Să vedem acum ce servicii ne poate aduce acest principiu în operațiunea de separare a afirmațiunilor luate ca adevăruri *a priori* și de cari vorbeam mai sus.

---

[147] W. Wundt, *System der Philosophie* (Leipzig, 1889), p. 301.

[148] In logica lui J. St. Mill acest principiu este cuprins în metoda variațiunilor concomitente (comp. J. St. Mill, *Système de logique déductive et inductive)*, (trad. Peisse, 1866), I., p. 438.

[149] Comp. W. Wundt, *Logik*..., Edit[ia] III-a, I, p. 605.

6. — Dacă aplicăm principiul echivalenței cantitative în domeniul problemei care ne preocupă pe noi, și căutăm a vedea pînă în ce grad se conformează acestui principiu diferitele afirmațiuni cari intră în definițiunea caracterului, atunci ajungem la următoarele două constatări. Prima constatare este că nici o afirmațiune din cîte se fac asupra caracterului nu se conformează întocmai principiului nostru. Această constatare era de așteptat și prin urmare nu ne învață mare lucru. A doua constatare este însă că, deși de o conformare întocmai nu poate fi vorba, totuși de o apropiere între cuprinsul unor afirmațiuni și norma principiului de echivalență se poate vorbi. Așa, bunăoară, afirmațiunea că prin caracter se poate dobîndi o concentrare a „puterii de voință“; sau că prin caracter dobîndim „o emancipare a voinții de sub impresiunile externe“; sau că prin caracter „biruim influențele atavice prin formarea de noi deprinderi“ etc.; acestea și cîteva alte afirmațiuni ca acestea, deși sunt departe de a exprima un raport cauzal, după norma echivalenței cantitative, sunt totuși în spiritul unei asemenea norme. Mintea noastră întrevede, în toate aceste afirmațiuni, posibilitatea unei exactități științifice pe care să o poată aduce viitorul. Sunt însă alte afirmațiuni, cari se prezintă cu totul deosebit. Exactitatea acestora pare că nu mai are nevoie de corectura științei viitorului: ele au înfățișarea de a fi turnate în forma ce vor păstra-o pentru totdeauna. În rîndul acestor afirmațiuni intră următoarele: „caracterul este unitatea sufletească“; „caracterul este armonia funcțiunilor sufletești“; „caracterul se manifestă continuu acelaș, din copilărie pînă la moarte“; „caracterul tare este ca un bloc de granit sufletesc“; și altele de felul acesta. În toate aceste afirmațiuni cercetarea științifică propriu-zisă nu se întrevede. „Unitatea“, „armonia“, „continuitatea“, „tăria“ etc. nu sunt rezultatele observațiunii obiective, ci ale intuițiunii subiective; ele se pot afirma sau nega după punctul de vedere din care cineva privește manifestările caracterului. Aceste afirmațiuni își pot avea valoarea lor, negreșit, și vom vedea mai la urmă care anume valoare, dar ca valoare științifică ele nu pot fi considerate. Ele sunt constatări subiective, determinate de interesele momentului, de prejudiciile, de religia sau de cultura timpului în care trăiește cel ce le face, și ca atare, în nici un caz, ele nu pot să intre ca elemente utilizabile într-o cunoștință sistematică asupra caracterului.

Prin urmare, în principiul de echivalență cantitativă ni se dă criteriul prin mijlocul căruia putem alege de o parte afirmațiunile cari intră sau sunt susceptibile de a intra în cadrul metodelor științifice, și de cealaltă parte, afirmațiunile cari prin natura lor sunt contrarii unor asemenea metode.

După această alegere, drumul nostru se indică de sine. Problema caracterului este astăzi rău pusă, fiindcă în formularea ei nu se ține seamă de deosebirea celor două categorii de afirmațiuni. Pentru a avea o soluțiune științifică la problema caracterului, se cere ca această problemă însăși să fie pusă în cadrul metodelor științifice. Știința nu poate răspunde la întrebări de orice natură, ea răspunde la întrebările pe cari, cu voință, omul și le întocmește după un anumit plan. Întrebări de orice natură, în afară de cadrul științei, pot fi multe, și multe vor și rămîne; pe acestea nu le va rezolvi știința, oricît ar voi omul să facă din metoda științei un fel de cheie misterioasă, care deschide ușa tuturor misterelor.

CAPITOLUL II

1. — Importanța metodelor experimentale pentru studiul caracterului. Știința caracterului nu întîmpină dificultăți principiale. Dificultățile de fapt. Ipoteza libertății. Ipotezele nu ne ajută să rezolvim problema. 2. — Actul de voință studiat din punctul de vedere comparativ. Observațiunile asupra animalelor. Formarea voinței la animal. Generalizarea teoretică a lui E. Hering. 3. — Argumente în sprijinul libertății de voință a omului. Deosebirile între om și animal. 4. — Răspuns la aceste argumente. Mecanismul actului voluntar; elementele sale. Importanța imaginilor de mișcare: constituția lor psihologică. 5. — Analogia dintre activitatea industrială și activitatea voluntară. Energia la dispoziție și energia utilizabilă. 6. — Mecanismul actului voluntar la animal și la om.

1. — Un studiu științific asupra caracterului va trebui să întrebuințeze, ca metode de cercetare, metodele experimentale. Experiența trebuie încercată în primul rînd; în urmă, pe baza ei, se pot face ipoteze și teorii explicatoare. Aceasta este singura cale pe care se cîștigă ceva temeinic pentru știința caracterului. Filosofia veche proceda invers. Întîi, ea formula ipoteza, și apoi clasifica faptele din experiență pentru a le pune în acord cu ipoteza. Acest procedeu este comod în multe privințe, dar el nu asigură durabilitatea rezultatelor. Aceste rezultate se nimicesc din momentul ce ipoteza nu se mai poate susține.

Experiența de la care pleacă studiul caracterului este foarte complexă. Ea nu prezintă fenomene care să se asemene măcar pe departe cu fenomenele astronomice sau mecanice. Pe cînd la aceste din urmă uniformitatea apariţiunei lor este așa de constantă încît pare că sugerează minții ideea de lege, la fenomenele caracterului totul este contrar oricărei uniformități. Actele voluntare ale semenilor noștri foarte cu greu se lasă a fi reduse la cîteva fenomene tipice, prin mijlocirea cărora să putem ajunge la cunoașterea cauzelor, așa precum facem și în celelalte domenii ale științei naturale. Fenomenele sufletești, în genere, sunt considerate de unii ca fiind cu neputință de redus la fenomene tipice. Cu atît mai mult fenomenele voluntare. Cu toate acestea, în succesiunea actelor voluntare este ceva care atrage atențiunea și ne face să bănuim că legătura dintre ele are o rațiune. Nu suntem în măsură a spune precis cum se vor desfășura actele voluntare în viitor, dar din simpla lor observare superficială ne credem îndreptățiți a fi surprinși cînd un act neașteptat se produce. Această surprindere este dovada deprinderii ce s-a format în mintea noastră de a vedea activitatea semenului nostru dintr-o anumită perspectivă.

Complexitatea fenomenelor nu este, în principiu, o greutate de neînvins. În cele din urmă observarea des repețită trebuie să ne aducă a cunoaște fenomenele elementare, din a căror înlănțuire se formează fenomenele complexe din aparență. Odată fenomenele elementare cunoscute, legile cauzale se găsesc cu ușurință. Ajunși aci, actele voluntare ale semenilor noștri ni se înfățișează, dacă nu chiar într-o succesiune logică, căci așa nu ni se înfățișează nici-un fenomen al naturii, dar într-o succesiune pe care o putem înlocui, la nevoie, cu o altă succesiune, ideală, accea formată din concepte. Atunci avem și explicată teoreticește cauza actelor voluntare. Avem de o parte cauza — caracterul —, să zicem, și de altă parte, efectele; avem posibilitatea să stabilim precis, între ele, un raport bazat pe principiul echivalenții cantitative. Cu aplicațiunea principiului de echivalență cantitativă, suntem însă intrați în domeniul științei exacte. Cunoștința raportului dintre cauze și efecte este cucerirea cea mai însemnată, după care celelalte urmează de sine. Un pas încă și vom avea mijlocul de a dirija puterea caracterului!

Dar experiența nu ne lasă să mergem cu optimismul așa de departe. Un fapt dinlăuntrul ei ne ține pe loc și ne face să părăsim cu desăvîrșire gîndul de a aplica principiul echivalenții cantitative! Actele voluntare ale semenilor noștri nu decurg după dorințele acestora, ci ele sunt rezultatul unor lupte dintre dorințe și împrejurări. În fiecare act putem urmări această luptă. Dacă ar decide împrejurările singure, sau dacă ar decide dorințele singure, sarcina noastră ar fi cu mult mai ușoară; am avea posibilitatea, și într-un caz și în altul, să reconstituim firul cauzal al succesiunii actului. Dar ele se îmbină, și îmbinarea lor face toată greutatea. Cînd biruiesc dorințele, cînd împrejurările. Care este mecanismul acestei balanțe, care înclină cînd într-o parte, cînd în alta? Experiența externă este în neputință să ni-l dezvăluie. Să recurgem la experiența internă. În sufletul fiecăruia dintre noi se petrece aceeași luptă. Avem sentimentul că suntem tîrîți de împrejurări; că rezistăm; că nu totdeauna dorințele biruiesc, și nici împrejurările; dar experiența internă ne dă ea oare și înțelesul acestei lupte? Din nenorocire, nu. Conștiința internă este un martor care știe să povestească faptele, dar nu să le și explice. Experiența internă, ca și cea externă, ne indică faptul, dar în mecanismul său nu ne ajută să pătrundem. Atunci, la ce să recurgem?

Ipoteza pare inevitabilă. Și sunt ipoteze multe, așa că avem alegerea. Cele mai însemnate sunt două: una tăgăduiește influența împrejurărilor și explică actul voluntar ca produsul direct al libertății omului, iar cealaltă tăgăduiește libertatea omului și explică actul din determinarea împrejurărilor. Între aceste două opuse, sunt apoi multe altele mijlocii, cari fac concesii. Libertatea omului nu este absolută de la început, ci ea se formează prin cultură. La început omul este sclavul împrejurărilor, și numai în urmă, grație conștiinței sale morale, el se ridică biruitor peste împrejurări. Omul perfecționat prin cultură este omul relativ liber. Liber, adică, nu în înțelesul că actele sale sunt determinate de hazard, ci liber în înțelesul că actele sale urmează numai motivațiunii lor interne sufletești. În motivațiunea lor internă, actele sunt strict determinate, dar această motivațiune, fiind înlăuntrul sufletului omenesc și fiind opera acestuia, dă dreptul la numele de libertate. Rămîn acte nelibere numai acelea ce se produc sub forța împrejurărilor externe. Prin urmare, sunt oameni liberi și oameni neliberi, după cum motivațiunea internă este precumpănitoare sau nu. Acei liberi se mai numesc și oameni de caracter. Caracterul ar fi astfel o denumire pentru resortul motivațiunii interne, acela care scoate faptele omenești de sub determinarea împrejurărilor.

Iată-ne dar ajutați să înlăturăm o parte din dificultățile ce ne steteau în cale. Ipotezele au mijlocit clasificarea fenomenelor complexe pe cari ni le prezintase experiența. Știm acum că oamenii diferă după libertatea relativă de care dispun. Unii au resortul motivațiunei interne mai puternic, alții mai slab, unii au caracter, și alții nu. Unii au, prin urmare, actele lor voluntare determinate de o logică internă, și alții au actele lor voluntare determinate de logica fortuită a împrejurărilor... Și cu aceasta suntem la capătul științei noastre.

Clasificarea fenomenelor însă, cum știm foarte bine, nu constituie știința însăși a fenomenelor. Ea ne ușurează cercetarea, dar nu ne dă și explicarea. În adevăr, știm acum că sunt două feluri de motivațiuni, dar asupra fiecăreia dintre ele știm prea puțin ; mai mult, știm aceea ce fiecare dintre ele nu este, decît aceea ce este. Știm că motivațiunea internă nu este externă, și cea externă nu este internă ; știm să le deosebim, dar atîta tot. Apoi chiar acest slab rezultat, examinîndu-l mai de aproape, îl constatăm plin de contraziceri. Motivațiunea determinată de împrejurările externe este ea oare așa de diferită de motivațiunea internă ? Nu trebuiesc ele oare, și împrejurările, adică impresiunile, determinările mediului extern, să se resfrîngă în conștiință și să devină motive sufletești pentru a determina intern un act voluntar ? Atunci, dacă și împrejurarea externă trebuie să devină fenomen intern, pentru a putea lua locul de verigă în lanțul cauzalității voluntare, unde mai este diferența ? Înaintea determinării actului voluntar, împrejurările externe se prefac în acte sufletești, deopotrivă de interne ca motivele pornite din caracter... Să recurgem la ipoteza că unele sunt mai interne decît altele, ar fi să admitem în alcătuirea sufletului nostru diferite planuri de adîncime, aceea ce ar însemna că explicăm o ipoteză prin altă ipoteză mai vagă.

Ipotezele acestea toate nu ne aduc dar deslegarea problemei. Deosebirea dintre intern și extern și, ca o consecință a acesteia, deosebirea dintre liber și neliber nu formează o bază solidă pentru știință, și ele trebuiesc părăsite. Am putea adăoga chiar, că și în cazul cînd deosebirile s-ar susține pînă la capăt, ele totuși n-ar folosi la deslegarea problemei. Liber nu este totdeauna omul care făptuiește conform motivațiunei sale interne, căci sunt și oameni pasionați, cari nu ascultă decît de motivațiunea internă, și cu toate acestea sunt considerați ca neliberi. Cum să scoatem pe oamenii pasionați din categoria oamenilor liberi ? Făcînd deosebirea, o nouă deosebire, între motive interne conștiente și inconștiente ? Dar atunci, noi dificultăți. Omul eminamente moral, care făptuiește binele prin deprindere, adică inconștient, ar fi un om neliber și cu mai puțin caracter decît omul care deliberează conștient înainte de faptă ? Și aceasta nu este singura dificultate. Care este limita pasiunii, adică a motivațiunii interne forțate ? Unde începe propriu-zis voința liberă, aceea care stă la baza caracterului ? Am putea întreba și invers, unde începe caracterul, care stă la baza voinței libere ? Vagul ipotezei este așa de mare, că ne lasă facultatea să alegem între ambele întrebări.

Pe această cale nu se poate dobîndi nimic temeinic pentru știința caracterului. Să părăsim dar ipotezele și să revenim din nou la experiență.

2. — Faptul că a căruia explicare n-am putut să o obținem pînă acum a fost lupta dintre motivele care precedă actul voluntar. Origina și înlănțuirea acestor motive nu ni le-am putut explica decît luînd în ajutor ipoteza libertății. Să examinăm însă mai deaproape acest fapt și să vedem dacă el este în adevăr de natură așa singulară, încît pentru explicarea lui să nu avem posibilitatea de a recurge la vreun alt fapt similar din domeniul experienței. Aci, negreșit, dacă faptul este singular, adică fără seamăn în domeniul naturii, nici explicarea lui nu poate fi ajutată de explicarea dată altuia. Dacă însă faptul este repetat și în alt domeniu al naturii, atunci nimic nu ne împiedică să profităm de cunoștința pe care ne-o dă știința specială a acestui domeniu, în loc de a ne făuri ipoteze speciale pentru faptul nostru presupus singular. Există însă un fapt similar, în natură, cu faptul voluntar omenesc?

Negreșit, există. Funcțiunile sistemului nervos sunt comune nu numai tuturor oamenilor, dar și tuturor animalelor. Faptul voluntar trebui să fie repetat, sub o formă sau alta, sub o formă poate mai simplă, dar în fond aceeaș, în organismul tuturor animalelor înzestrate cu un sistem nervos. Aceasta nu însemnează că închidem ochii la diferențele ce separă pe om de animal; cîtuși de puțin; ci însemnează, numai, că ținem faptul voluntar drept un fapt fundamental al materiei nervoase în genere, și, prin urmare, că nu ne îndoim să-l găsim pretutindeni între manifestările acesteia. Cu chipul acesta, în loc de a recurge la ipoteze, recurgem la o experiență mai largă decît aceea pe care o avusesem pînă aci. Această procedare este îndreptățită și prin împrejurarea că în domeniul acestei noi experiențe nu ne mai găsim atît de nesiguri cum ne găsim în experiența sufletească propriu-zis, ci suntem ajutați de o călăuză sigură, de știința exactă a lumii biologice. Adevărurile fiziologiei și ale biologiei ne vor fi de un ajutor mai real decît toate ipotezele ingenioase ale filosofiei. Pe baza acestor adevăruri vom dobîndi mai ușor cunoștințe exacte asupra sufletului și, prin urmare, asupra caracterului. Cu un cuvînt, procedeul nostru se conformează așa-numitei metode comparative: plecăm de la un fapt simplu și bine cunoscut din lumea organică, ca pe urmă, sprijiniți pe cunoștința acestuia, să ne lămurim faptul mai complicat din experiența lumii sufletești. Acesta este procedeul care a dat cele mai bune rezultate pentru știința sufletului.

Să examinăm acum faptul similar din lumea organică, și pe urmă să vedem importanța lui teoretică.

Îl putem găsi faptul voluntar repetat, bunăoară, într-o observațiune ce stă la îndemînă fiecăruia, fiindcă ea se poate face asupra unui animal din împrejurimea noastră imediată; cum ar fi asupra cîinelui. Putem provoca în viața sufletească a cîinelui un act în toate privințele analog cu actul voluntar din viața omului.

O impresiune venită din mediul extern deșteaptă în sistemul nervos al animalului nostru o reacțiune. Este această impresiune interpretată, pe baza vechii experiențì, ca favorabilă organismului, și cunoaştem şi noi din experienţa noastră internă această interpretare, atunci putem prevede şi felul reacţiunii ce se va produce. O bucată de carne, s. ex., ştim că va deştepta cu siguranţă o mişcare a cîinelui în scopul de a o apuca. Putem prevede şi reacţiunea ce se va deştepta prin o impresiune contrară, dacă ştim felul cum ea se acordă cu viaţa organică a cîinelui. Din aceste observaţiuni lipseşte încă ceea ce căutam noi. Fie că impresiunea este favorabilă, fie că nu e favorabilă organismului, reacţiunea cu care răspunde cîinele se poate prevede întotdeauna aproape matematiceşte. În aceste cazuri avem, între impresiune şi act, o legătură aproape analoagă legăturii dintre fenomenele mecanice; condiţiunilor cuprinse în cauză răspunde, fără umbră de libertate, mişcarea cuprinsă în efect. Dacă însă în acest proces mecanic introducem noi o modificare, şi anume: dacă după ivirea impresiunii favorabile — s. ex.: după vederea unei bucăţi de carne —, ameninţăm sau lovim cîinele în momentul cînd el încearcă să execute mişcarea prevăzută, atunci ne-am pregătit pentru viitor o observaţiune foarte interesantă. După ce am oprit reacţiunea prevăzută a cîinelui, facem ca experienţa să se repete. Punem înaintea animalului nostru din nou o bucată de carne. Urmează oare prima mişcare? Sunt unii cîini cari uită repede ameninţarea sau lovirea şi se îndreaptă spre bucata de carne. Pentru aceştia lovirea trebuie repetată. După un număr de experienţe însă, vine pentru toţi cîinii momentul în care îi putem observa în următoarea situaţie critică: se arată bucata de carne, cîinele ar dori să o apuce, şi dorinţa lui se trădează prin tensiunea musculară; cu toate acestea, el stă pe loc, fără să mişte. Momentul acestei imobilităţi noi nu-l putem prevede cu siguranţă. În fiecare experienţă luptă între ele două serii de motive: vederea bucăţii de carne şi avantagiile ei, de-o parte, amintirea lovirei, de altă parte; de la o experienţă la alta aşteptăm să vină momentul imobilităţii, sigur însă cînd vine nu ştim niciodată. Apoi chiar cînd am ajuns la acest moment, şi cîinele stă nemişcat, înăuntrul lui sufletesc lupta între motive totuşi continuă. Pentru a o dezvăli este destul să repetăm experienţa noastră la intervale mai mari de timp. Între aceste intervale, uitarea ameninţării cîştigă teren, şi animalul nostru începe a fi iar în îndoială; în cele din urmă, dacă şi noi suntem ceva mai toleranţi, el revine din nou la vechea reacţiune mecanică. Nu este oare repetat în această experienţă faptul ce căutasem? Întrucît natura conflictului ce are loc în sufletul cîinelui este diferită de natura conflictului din sufletul omenesc? Negreşit, este o diferenţă de complexitate, motivele din sufletul omenesc sunt mult mai variate decît acele din sufletul cîinelui; dar aci nu este cîtuşi de puţin vorba de calitatea şi numărul motivelor, ci de procesul însăşi al conflictului, de înclinarea de balanţă într-o parte sau alta, şi din acest punct de vedere nu este nici o diferenţă. Cîinele nostru, în momentele lui de îndoială, trece prin stări sufleteşti identice ca omul. Cîinele ajuns să înţeleagă că nu trebuie să dea ascultare impresiunii externe, ci trebuie să asculte experienţa trecută, este cîinele care posedă un resort de motivaţiune internă puternic, este, în lumea lui canină, un cîine de caracter şi relativ liber. Liber, negreşit, în înţelesul în care şi oamenii de ştiinţă consideră libertatea ca datorită motivaţiei interne.

Experienţele se pot face nu numai cu cîinele, ci cu orişice animal. Rezultatele sunt aceleaşi în toate. Singura deosebire stă în durata lor de timp. Cîinele, fiind mai inteligent, ascultă mai curînd de învățămintele trecutului decît celelalte animale; așa că, luîndu-l pe el ca obiect de observațiune, ajungem mai repede la rezultat decît cu celelalte animale. Conflictul de care vorbeam însă este la toate acelaș.

Celebrul fiziologist Ewald Hering a văzut de mult generalitatea acestui fapt în lumea biologică. În conferința sa despre „memorie ca funcțiune generală a materiei organice“, apărută la Viena în 1870,[150] el a arătat că sub aparența fenomenelor complexe de ereditate, de obișnuință, de exercițiu și memorie, se găsește un fenomen simplu, care se poate defini astfel: orice schimbare produsă în materia organică, în urma unei excitațiuni, nu dispare deodată cu excitațiunea, ci continuă să existe mai departe în stare latentă și să influențeze asupra schimbărilor ce ulterior se produc prin noi excitațiuni. Individualitatea organică însumează astfel, treptat, diferitele schimbări suferite în decursul timpului, și sub influența acestei însumări ea dobîndește o pozițiune față de noile schimbări ale mediului. Cîteodată influența acestei însumări este hotărîtoare și se fixează prin ereditate. Biologii dau în această privință ilustrațiuni caracteristice, din cari se poate vedea cum animalele, sub influența motivelor din trecutul lor strămoșesc, repetă mișcări cari stau în directă discordanță cu împrejurările actuale. Așa în cazurile următoare, pe cari le împrumutăm din scrierea lui Richard Semon, *Die Mneme*: „Morgan, în *Habit and Instinct*, ne povestește că o coțofană în vîrstă de cinci săptămîni, pe care dînsul o crescuse de mică fără să-i dea ocazie să intre în apă, cînd fu pusă înaintea unei străchini cu apă, ea își muie în apă ciocul de vreo cîteva ori, și apoi, afară din strachină și fără să se fi udat măcar, începu să facă toate mișcările pe cari le face de obicei o pasere cînd înoată; își pleca gîtul, fîlfîia aripile și coada, sărea în sus și în jos, și-și netezea penele. Contactul cu apa a fost de ajuns să redeștepte în ea toate mișcările ce sunt asociate înotului.

P. Huber povestește de asemenea următoarele despre o omidă, care, avînd să treacă printr-un lung proces de metamorfoză, da naștere unui țesut foarte complicat. Dacă era luată din țesutul său, ajuns la faza a șasea, bunioară, și era pusă într-o fază anterioară, cum ar fi aceea de a treia, atunci omida nu sta deloc la îndoială, reîncepea din nou țesutul de la faza [a] treia înainte, spre faza [a] șasea. Era însă luată omida din faza [a] treia și era pusă într-unul ce se găsea înaintat în faza [a] șasea, atunci omida, în loc de a continua de la faza [a] șeasea înainte, se ținea în drumul ei și continua cu faza a patra înainte, așa că lucrul din faza a patra și a cincia era făcut de două ori. Mișcările omidei se succedau după vechea succesiune a impresiunilor trecute.“[151]

Exemple de acestea se pot găsi cît de numeroase în scrierile multor biologi, cum sunt în ale unui G. J. Romanes, L. Morgan, H. Driesch, Th. Boveri, Herbst etc. Inutil să insistăm însă asupra lor, căci faptul pe care ele îl ilustrează este recunoscut de toată lumea științifică.

Prin urmare, făcînd cu desăvîrșire abstracțiune de proprietățile intime ale substanței organice și fără a face vreo ipoteză asupra naturii mișcărilor ce această substanță ar produce spontan, dacă ea nu ar fi sub influența excitațiunilor externe, singur numai faptul că substanța organică păstrează urmele produse de excitațiuni și după încetarea acestora, este suficient să ne dea elementele conflictului despre care vorbeam la început. Indeterminismul pe care îl găsim în mișcările substanței organice se explică prin faptul sumațiunii schimbărilor latente ce se operează în ea după excitațiuni, sumațiune care influențează asupra mișcărilor viitoare. Fără acest fapt, ar domni în mișcările substanței organice un strict determinism; mișcările organice ar fi determinate după normele cauzalității mecanice.

---

[150] E. Hering, *Ueber das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie* (Vortrag vor der Wiener-Akademie, 1870).

[151] R. Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, 2-te Aufl., Lepzig, 1908, p. 96—97.

Cu aceasta am dobîndit un început de bază solidă pentru studiul ce urmărim.

Să mergem mai departe.

3. — Faptul constatat în lumea biologică duce la concluziuni teoretice de mare importanță, pe care nimeni nu le contestă; dar să nu uităm a adăoga: la concluziuni teoretice pentru viața sufletească a animalelor. Un critic ar putea pune și ceva ironie în acest adaos. Da, întrucît este vorba de libertatea și caracterul cîinelui, sau a altor animale, faptul descris mai sus este tipic pentru formarea indeterminismului voluntar; dar acelaș fapt servește el în mod valabil pentru a ne iniția în formarea caracterului omenesc? Influența experienții trecute este, de altmintreli, cunoscută de mult psihologilor și moraliștilor; încă prea cunoscută. A ajutat însă această cunoștință la deslegarea problemei caracterului? Aproape deloc. Influența experienței trecute o subînțelege fiecare, și cu toate acestea, prin mijlocirea ei, nu ajunge la nici un rezultat. Din potrivă, tocmai fiindcă se recunoaște ca dovedită influența experienței, tocmai de aceea este nevoie de ipoteza libertății sufletului.

Partizanul libertății poate să argumenteze în modul următor. Viața animalului este foarte restrînsă, încît cazurile indeterminismului voluntar sunt aproape numărate. În sufletul lui, excitațiunile des repetate, și sunt relativ puține excitațiuni din mediul extern cari să nu fie des repetate, au ajuns să determine mișcări aproape neschimbate. Aceste mișcări transmise prin ereditate au devenit instincte, și din mijlocul lor este exclus orișice indeterminism sau libertate. Rămîn pe seama indeterminismului mișcările cari nu s-au cristalizat în instincte, sau acelea cari sunt pe cale de a se cristaliza. În mijlocul acestora sunt cazuri, negreșit, de indeterminism voluntar, care se pot explica din conflictul între cele două influențe contrarii, a excitațiunilor externe, de o parte, și a dispozițiunilor interne, de altă parte. Cum aceste cazuri sunt relativ puțin numeroase, noi putem să urmărim mecanismul lor. În experiența citată mai sus, cu cîinele, am putea chiar să stabilim și o oarecare măsurătoare. Am putea să numărăm de cîte ori am pus animalul la încercare; de ce număr de experiențe are el nevoie pînă ajunge să nu se mai repeadă la bucata de carne; apoi, potrivit acestor date, să calculăm probabilitatea rezistenței sale, adică tăriei sale de caracter. Dar la om tot astfel este? Să analizăm, continuă argumentatorul nostru, din ce se alcătuiește experiența omului și ce urme lasă ea după sine; să analizăm apoi suma excitațiunilor care ocazionează o activitate sufletească și să vedem dacă poate fi măcar o comparaţie ! Suma excitaţiunilor este foarte complexă. fiindcă omul îşi are simţurile sale continuu deschise spre lumea externă, şi prin canalul acestor simţuri excitaţiunile cari îl îmbia la activitate sunt nemăsurat mai numeroase ca la animal. Apoi, oricum ar fi suma excitaţiunilor, aceea ce face cu neputinţă o comparaţie între om şi animal este numărul şi natura dispoziţiunilor însumate în suflet după excitaţiuni. Aci ne este închis orişice mijloc de cercetare serioasă. În sufletul omului se îngrămădesc nu numai cele învăţate din experienţa sa proprie, dar şi cele învăţate din experienţa altora, fiindcă omul, în deosebire de animal, comunică cu semenii săi, trăieşte din avutul sufletesc al semenilor săi. Pe cînd animalul are o viaţă sufletească restrînsă, omul îmbrăţişează cerul şi pămîntul; simte şi judecă cu simţurile şi mintea unei lumi întregi, fiindcă el stă cu aceasta în comunicaţie; apoi, ca şi cum atîta nu i-ar fi de ajuns, el mai adaogă la această imensă sumă de motive scoase din experienţa petrecută, o altă sumă, tot atît de imensă, de dorinţe, valori subiective, visuri şi iluziuni ! Unde poate fi posibilitatea unei prevederi, măcar cît de puţin aproximative? De aceea, conchide argumentatorul nostru, trebuie să ne mulţumim cu ipoteza libertăţii. Această ipoteză, de altfel, nu se prea deosebeşte de rezultatul la care ajungem pe baza concluziunilor teoretice ale faptului expus mai sus. Concluziunile noastre teoretice ne-ar duce la afirmarea că activitatea omenească se determină de o serie infinită de motive, aceea ce revine la acelaş lucru cu a afirma că pentru cunoştinţa noastră ea trebuie considerată ca liberă.

4. — Ce este de răspuns la această argumentare? Din punctul de vedere al logicei formale, nimic ; încheierea ei decurge în mod firesc din premizele de unde a plecat. Eroarea, dacă va fi existînd, trebuie să stea în fondul premizelor argumentării. În adevăr, aci s-au strecurat cîteva generalizări necontrolate.

Între acestea este una, cu deosebire, fundamental falşă, după părerea noastră. Din falşitatea ei decurge falsitatea întregei argumentări.

Susţinătorul libertăţii, în felul expus mai sus, se reazimă pe următoarele trei premise : 1) sufletul omenesc este capabil de a primi infinit de multe excitaţiuni din mediul extern ; 2) sufletul omenesc nu numai că primeşte infinit de multe excitaţiuni, dar şi păstrează în număr infinit de mare dispoziţiunile lăsate de aceste excitaţiuni ; 3) infinitatea excitaţiunilor şi infinitatea dispoziţiunilor se transformă în sufletul omenesc într-o infinitate de cauze de activitate. Din aceste premise decurge, negreşit, neputinţa de a concepe determinarea actelor de voinţă într-un chip măsurabil pentru ştiinţă.

Din aceste premise însă, aceea de a treia, cea mai importantă, căci în ea stă nodul problemei, este absolut falşă. Că ea totuşi poate să treacă drept un adevăr de la sine dovedit în foarte multe manuale de morală şi chiar de psihologie, cum a trecut şi în argumentarea de mai sus, aceasta nu dovedeşte nimic ; sunt multe erori cari mai rămîn încă a fi descoperite în manualele de morală şi chiar de psihologie. Dacă este o dureroasă constatare de făcut, este aceea că în această cestiune adevărul ştiinţific înaintează foarte cu greu. Se pare că în cazul de faţă ne-am găsi înaintea uneia dintre acele erori care, înrădăcinate adînc în mentalitatea omenească, nu poate fi smulsă fără a lăsa un regret.

Să examinăm conţinutul premisei. Ce ne face oare să credem că toate cîte se prind în mreaja sufletului nostru pot să fie cauze de activitate voluntară, adică pot să se şi transforme în fapte reale? Pe ce ne bazăm această credinţă? — căci în fond este o credinţă, atît este ea de înrădăcinată şi de generală. Pe nici un argument ştiinţific. În sprijinul ei nu sunt decît speculaţiuni filosofice, între cari, cu cele mai multe aparenţe de seriozitate, este aceea care se formulează astfel : orice excitaţiune intrată în suflet tinde să se transforme în act. În act, se poate, întrucît înţelegem prin act orice fel de mişcare în substanţa nervoasă, cum ar fi chimismul intramolecular, dar, în orice caz, nu în act voluntar. Mecanismul actului voluntar este foarte complicat şi de o aşa natură, că el reduce mult, infinit de mult, infinitatea de cauze de care ne vorbea argumentarea de mai sus. Mecanismul actului voluntar permite la un foarte mic număr de excitaţiuni externe şi de dispoziţiuni interne să se transforme în cauze determinante pentru el ; restul, imensul rest al excitaţiunilor şi al dispoziţiunilor se transformă şi el, dar nu în acte voluntare, ci în acte de altă natură. Energia sufletească are, întocmai cum are şi energia fizică, diferite forme de manifestare, şi actul voluntar nu constituie ultima verigă cu care [se] termină orişice lanţ de fenomene sufleteşti. Actul voluntar depinde de condiţiunile lui speciale. O individualitate sufletească poate să aibă cele mai bune simţuri receptive, şi aceste simţuri pot chiar s-o facă să cuprindă în orizontul ei intelectual o mare parte din mediul înconjurător; aceasta însă nu înseamnează că şi actele de voinţă vor urma aceeaşi dezvoltare. Lărgimea orizontului intelectual duce cîteodată la creşterea activităţii voluntare ; dar ea se poate împăca prea bine şi cu o slăbire a acestei activităţi.

Mecanismul actului voluntar se compune din următoarele patru categorii de elemente: 1) reprezentarea intelectuală a actului ce avem intenţiunea să executăm ; 2) imaginea produsă de un act executat anterior, act care este identic sau asemănător cu acel ce este să fie executat (imagina kinestetică) ; 3) neuronii care comandă direct mişcării muşchilor ; 4) elementele de asociare între aceste trei. Bunăoară, am avea intenţiunea să executăm un exerciţiu de gimnastică, exerciţiu recomandat de igienă. Avem înaintea noastră cartea de igienă care ne face descrierea exerciţiului; avem excitaţiunea externă, cum ar zice argumentatorul nostru de mai sus. Este oare suficientă această descriere pentru a executa exerciţiul? Ce simplu ar fi pentru partizanii educaţiunii fizice, dacă ar fi astfel! Dar descrierea din carte nu este deloc suficientă. Această descriere dată trebuie să ne-o asociem cu imagina unui exerciţiu gimnastic identic, pe care noi l-am executat altădată, sau, în lipsa acestuia, cu a unuia similar, şi dacă această asociare are loc, atunci urmează executarea exerciţiului. În cazul însă cînd în sufletul nostru nu există deloc această de a doua imagină, atunci trebuie să începem a ne-o constitui de acum înainte neîntîrziat, şi pentru a ajunge la ea începem seria încercărilor. Mişcăm braţele ; mişcăm corpul ; repetăm mişcările ce ni se par potrivite ; eliminăm pe cele nepotrivite, şi numai aşa, treptat, ajungem să avem imagina ce ne era de lipsă. Această imagină se produce dar numai în urma experienţei încercate, întocmai ca şi celelalte imagini intelectuale. Avem odată şi aceasta de a doua imagină, atunci executarea exerciţiului nu mai întîmpină nici o dificultate.

Un alt exemplu. Auzim un cuvînt pronunţat într-o limbă străină şi dorim să-l pronunţăm şi noi. Dacă cuvîntul străin are o asemănare cu vreun cuvînt din limba cunoscută nouă, atunci dorința ni se poate traduce repede în fapt. Imagina excitațiunii găsește în suflet pregătită imagina unei pronunțări similare, și prin mijlocirea acesteia se exprimă și ea în act voluntar. Nu găsește însă pe aceasta de a doua imagină, atunci începem seria încercărilor, întocmai ca în exemplul de mai sus, și numai după ce ne formăm imagina de a doua ajungem să pronunțăm și cuvîntul străin. Mai înainte nu, cum pot să mărturisească toți profesorii de limbi moderne.

Alt exemplu. Citim un volum de versuri cari ne entuziasmează, și în focul entuziasmului ne cuprinde dorința să scriem și noi ceva la fel. Imagini, scene, idei se îmbulzesc în creierul nostru.

„Ca și flori în poarta vieții,
Bat la porțile gîndirii,
Toate cer intrare în lume,
Cer veșmintele vorbirii.“

(Eminescu)

Hotărîrea este luată și începem. Vai, cu ce amărăciune constatăm îndată că versurile noastre de acum se aseamănă întocmai cu încercările făcute altădată ! Focul entuziasmului nu ne ajută să sărim nici o treaptă din scara pe care trebuie să o urcăm ! Imaginile, scenele, ideile — excitațiile externe, cum s-ar zice — se îmbulzesc la porțile gîndirii, dar veșmîntul pe care ele îl îmbracă este acelaș cu cel cunoscut activității noastre anterioare ; ele nu pot să se exprime decît cum s-au exprimat și acele din naintea lor. Ce frumos ar fi, dacă ar fi altfel.

Încă un exemplu și cel din urmă. Un sălbatic este luat și crescut în mijlocul unui oraș civilizat. Cîte vede și aude sălbaticul nostru ! Dacă activitatea lor voluntară s-ar determina de aceste excitațiuni, atunci ce n-ar trebui să așteptăm de la el. Dar sălbaticul, întors în patria sa, nu prea se deosibește de ceilalți sălbatici. A uitat cele văzute și auzite ? Deloc ; dar acestea rămîn la poarta sufletului său, ca simple dorințe uneori, fără să se poată transforma în cauze de activitate, căci le lipsește pentru a trece spre activitate imaginile activității anterioare.

Astfel fiind mecanismul actului voluntar, se înțelege cît de greșită este premisa pe care am întîlnit-o în argumentarea făcută în sprijinul libertății. Activitatea omenească nu se determină de o serie infinită de motive, căci nu toate excitațiunile sunt de fapt motive ; și nici toate dispozițiunile interne se pot transforma în motive ; ci numai acele excitațiuni și acele dispozițiuni devin motive cari se pot acomoda mecanismului voluntar descris mai sus, și anume : excitațiunea externă sau dispozițiunea internă trebuie să fie asociată cu imagina unei mișcări cunoscute mai dinainte, ca prin mijlocirea acestei imagini să se transforme în act extern. Cînd această asociare nu există, nu există nici condițiunile activității voluntare : imagina actului dorit n-are puterea ca de sine să se transforme în mișcare ci trebuie mai întîi să se asocieze cu imagina unei mișcări experimentate de sufletul omenesc.[152]

---

[152] „Ausser durch Vermittlung ihrer kinästhetischen Vorstellungen besitzt die Seele keine unmittelbare Macht über die Bewegungen des Körpers ; die Glieder bewegen sich auf Geheiss der Seele nur, wenn die einer bestimmten Bewegung

Desigur că ipoteza cealaltă, care explică actul voluntar ca o consecință directă a tendinței pe care o au imaginele de a se traduce în act, este mai atrăgătoare — pentru moraliști, bunăoară! Ce bine ar fi ca activitatea omului să rezulte direct din cunoștințele lui intelectuale! S-ar garnisi atunci bine memoria cu cele mai frumoase precepte, și apoi s-ar lăsa ca activitatea să decurgă de sine. În realitate însă, faptele morale, ca și întreaga activitate a omului, decurg numai în cadrul mecanismului descris mai sus; imagina activității experimentate este o verigă indispensabilă în lanțul cauzalității voluntare. Procesul după care se formează această imagine din urmă nu diferă psihologicește de procesul după care se formează și restul imaginelor sufletești; întocmai cum sunt și celelalte imagini, formate *a posteriori,* din experiența sufletului, tot așa este formată și această imagină; ea este formată din impresiunile pe care le percepe sufletul după urma manifestărilor sale executate. Diferența stă numai în origina elementelor senzaționale ale fiecărui fel de imagini. Imaginele de mișcare (kinestetice) sunt alcătuite din senzațiunile pe cari le primește sufletul de la mișcările propriului său corp organic, pe cînd celelalte imagini sunt provenite de la fenomene externe corpului. În cele dintîi predomină senzațiunile musculare și senzațiunile organice; în celelalte, senzațiunile venite de la celelalte simțuri. Imaginile mișcărilor executate sunt, cu un cuvînt, mai intim legate de sufletul nostru, căci ele sunt rezultatul celei mai apropiate experiențe (deși aceasta nu însemnează că ele sunt și cele mai bine cunoscute), pe cînd celelalte imagini sunt mai în afară de sufletul nostru.

Din această diferență de origină a elementelor se explică apoi varietatea și mulțimea imaginelor. Imaginele provenite de la fenomenele externe sunt cu mult mai variate și mai numeroase ca imaginele provenite de la mișcările propriului nostru corp. Aceste din urmă, cu deosebire, sunt puțin variate, și uniforma lor repetare le face ca să devină curînd inconștiente. Imaginele celelalte, din care ne constituim lumea externă, își păstrează totdeauna, cu varietatea lor, și însușirea de a fi conștiente. Totdeauna ne aducem mai ușor aminte de o mișcare externă, decît de mișcarea propriului nostru corp. Cu toate acestea, pentru actul voluntar, nu imagina unei mișcări văzute ca fenomen al naturei ne ajută, ci imaginea mișcării provenită de la o mișcare executată de corpul nostru, fie că această imagină este conștientă sau nu. Mișcările propriului nostru corp, prin impresiunile ce ele transmit la creier și imaginele ce se formează din aceste impresiuni, sunt verigele indispensabile pentru lanțul actului voluntar.

Acest adevăr a ajuns acum să fie împărtășit de mulți psihologi, și să sperăm că în curînd el va fi împărtășit și de mulți pedagogi și moraliști. Pentru acești din urmă, mai ales, consecințele lui sunt foarte importante. Le vom enumera îndată și aceste consecințe; deocamdată să ne oprim asupra consecinței ce decurge pentru înțelegerea cestiunii ce ne-a preocupat pe noi mai adineaori.

Mecanismul actului voluntar reduce așadar foarte mult din numărul motivelor cari pot deveni cauze reale pentru activitatea voluntară. Con-

---

entsprechende kinästhetische Vorstellung reproduziert wird. Bewegungen dagegen, von denen man nicht weiss, wie einem bei ihrer Ausführung zumute ist, kann man von der Seele aus, also willkürlich und absichtlich, nicht hervorbringen." H. Ebbinghaus, *Grundzüge der Psychologie* (Leipzig, 1905), p. 730.

diţiunea de a găsi asocierea necesară cu o imagină de mişcare nu o pot îndeplini decît puţine excitaţiuni venite din lumea externă. Simţurile omului sunt în adevăr deschise şi gata să primească toate cîte se întîmplă în cer şi pe pămînt, dar imaginele, gîndurile, dorinţele etc., venite din această origină vastă, nu au pregătită o scurgere naturală în faptele reale ale omului ; ci ele rămîn ca simple posibilităţi care vor determina activitatea voluntară în momentul cînd ele se vor potrivi mecanismului acestei activităţi. Dar cînd vine acest moment ? Numai atunci cînd experienţa voluntară din trecut a pregătit calea ; nu mai curînd. Atunci, cum această experienţă voluntară din trecut este foarte restrînsă la fiecare om, unde mai este infinita distanţă, pe care o găsea argumentatorul libertăţii, între om şi animal ? Se înţelege, o distanţă nu se poate tăgădui, dar o distanţă infinită ?

5. — Întocmai cum prin experienţe repetate pregătim pe animal să reziste tentaţiunilor externe, să-şi modereze mişcările şi să se acomodeze intenţiunilor noastre, tot astfel, graţie experienţii actelor trecute, se formează şi în sufletul omului o albie constantă pentru cursul activităţii sale voluntare. Pentru cunoaşterea acestei albii nu trebuie însă să ne îndreptăm atenţiunea asupra conţinutului din imaginele pe cari le procură simţurile şi inteligenţa ; conţinutul acestor imagini este vast şi fără direcţiune precisă ; ci să ne îndreptăm atenţiunea asupra vieţii trecute a omului. Ce încercări ; ce fapte ; ce momente hotărîtoare a înfăţişat viaţa omului nostru ? În acestea stă logica imanentă a activităţii sale voluntare. Conţinutul inteligenţii este, pentru cunoaşterea caracterului, de puţină importanţă. Un act trăit dezvăluie sufletul mai bine decît toate argumentările abstracte puse înainte pentru motivare. În actul trăit se recunoaşte fiecare om chiar mai bine pe sine însuşi de cum s-ar cunoaşte examinîndu-şi preceptele morale cărora el are conştiinţa că urmează.

Eroarea fundamentală a psihologilor vechi, precum şi a multor pedagogi şi moralişti moderni, stă în aceea că, pentru cunoaşterea caracterului, atenţiunea lor era îndreptată exclusiv asupra conţinutului intelectual pe care îl aduc cu dînsele impresiunile primite de la lumea externă. Ei se preocupau de valoarea acestui conţinut şi lăsau cu totul la o parte întrebarea : cîte din acest conţinut au lăsat imagini kinestetice ? Pentru ei era de la sine înţeles că tot conţinutul este traductibil în fapte voluntare. Din această cauză, preferinţele lor pentru cunoştinţele armonice şi organizate unitar. Înzestrarea minţei cu precepte sănătoase de morală era, în gîndul lor, cea mai bună garanţie pentru o bună activitate. Om de caracter se numea, după dînşii, acela care urma cu conştiinţă o normă sau o lege morală. Punctul de greutate era crezut că stă în valoarea pe care o au motivele în raport cu inteligenţa. Adevărul pe care ni-l dă ştiinţa de astăzi este însă aproape opus acestei credinţe. Conţinutul intelectual pe care îl au motivele voinţii nu este de dispreţuit, negreşit, dar el este o simplă posibilitate pentru activitatea reală ; o putere potenţială, menită să fie utilizată în măsură ce mecanismul voluntar, de care vorbeam mai sus, ajunge să o poată transforma în putere actuală. Activitatea reală este determinată şi de conţinutul intelectual al motivelor, dar numai în mod mediat, întrucît elementele acestui conţinut se pot asocia cu deprinderile obţinute din experienţa trecută. Această disproporţie oarecum, dintre aceea ce ar putea să fie ca motive de voinţă şi aceea ce este în realitate, nu este un fapt caracteristic numai pentru activitatea voluntară. Și în activitatea cealaltă, pe care o întreprindem în sînul naturii, nu stăm mai bine. Iscusința noastră industrială este, bunăoară, departe de a ne pune la dispoziție toată energia naturii! Noi d-abia putem profita de o mică parte a acesteia, și anume de aceea pentru care avem instrumentele mecanice capabile de a o prinde și transforma în fenomene utile nouă. Dacă ar fi altfel, ce lesne ar fi viața noastră pe pămînt! În jurul nostru, peste tot, avem cantități enorme de energie disponibilă! De la soare, numai razele cîte ne vin ar fi suficiente să ne înlocuiască toată munca noastră mecanică și să pună în mișcare fabricele cele mai uriașe. Soarele ne-ar fi destul ca izvor de energie, și n-ar trebui să mai scobim în pămînt pentru a avea energia înmagazinată în cărbuni. Și nici de soare n-ar fi absolută nevoie: oamenii de știință ne asigură că într-un atom de materie obișnuită este condensată atîta energie, că am putea cu ea, de am fi capabili să ne-o aprop[r]iem prin mijloace tehnice, să punem în mișcare motorii cei mai puternici ai fabricilor... Dacă am fi capabili; dacă am avea instrumentele tehnice prin care să transformăm și să ne-o adaptăm imensitatea acestei energii care ne stă gratuit la dispoziție! Aci este toată dificultatea. Energia potențială nu ne lipsește, dar ne lipsesc instrumentele cu ajutorul cărora să prindem și să transformăm această energie potențială în energie actuală, utilizabilă. Aceste instrumente nu se inventează după o zi pe alta, ci perfecțiunea lor crește cu încetineală. Instrumentul inventat astăzi, aduce după dînsul o nouă deprindere în tehnica industrială; deprinderea cea nouă deșteaptă posibilitatea unei noi invențiuni, care, și ea, tradusă în deprindere, reîncepe ciclul din nou, și așa mai departe. În această dezvoltare nu se face nici un salt. Energia naturei stă la dispoziție în aceeași enormă cantitate; aceea ce se schimbă e perfecțiunea mijloacelor noastre tehnice, și după această perfecțiune ne luăm și noi cînd zicem că dispunem de mai multă energie cu progresul industriei. Industria, de fapt, nu creează o cantitate de energie nouă, ci ea dă mijloacele de a utiliza o cantitate mai mare de energie din imensa sumă ce stă la dispoziția noastră în natură.

Acelaș lucru se întîmplă și în activitatea noastră voluntară. Motive intelectuale pentru activitatea noastră sunt multe, nenumărate. Privirea îmbrățișează un orizont vast, în care nu lipsesc impresiunile cele mai felurite. Apoi, la privirea noastră se adaogă și privirea altora, căci și impresiunile acestora ni se comunică prin grai. La privirea cu ochii se adaogă privirea cu mintea; orizontul crește continuu... Cîte însă din aceste nenumărate motive posibile se traduc în fapte de voință? Aici este toată dificultatea. „Dacă tot ce zboară, s-ar mînca! — zice proverbul — n-ar mai fi greutatea vieții“; dacă tot ce izbește simțurile ar fi și motiv de activitate, n-ar mai fi, putem zice noi, nici oameni buni, nici oameni răi, nici oameni cu caracter, nici oameni fără caracter! Toți ar fi la un fel: păpuși mișcate la întîmplare, după cum stăpînește unul sau altul din nenumăratele motive cuprinse în imensul orizont al inteligenții. Dar, precum în industrie, nu imensitatea energiei care stă la dispoziție determină confortul vieții noastre, ci instrumentele tehnice prin care prindem cîte o părticică a acestei energii, tot așa și în activitatea noastră voluntară: numai pe cît suntem pregătiți prin experiența trecutului, pe atît și profităm de bogăția orizontului care stă înaintea simțurilor noastre. Omul de caracter are un mecanism voluntar mai perfecționat decît omul fără caracter; grație acestei perfecțiuni el utilizează mai bine decît ceilalți motivele procurate de inteligență. El este ca agricultorul care are în serviciul său plugul cu abur, pe cînd celălalt, omul fără caracter, zgîrie pămîntul cu un plug de lemn. Soarele și ploaia sunt, pentru unul și altul, deopotrivă de binefăcătoare, dar altfel rodește sămînța la unul, și altfel la altul!

6. — Îndreptîndu-ne atențiunea asupra mecanismului actului voluntar, înțelegem că adevărata distanță dintre om și animal nu poate fi o distanță imensă. Din punctul de vedere al orizontului intelectual, negreșit, așa se pare. Omul are rețeaua abstracțiunilor în care prinde o cantitate mare de cunoștințe, imens de mare în comparație cu animalul; și, judecînd după această deosebire de cantitate, ne credem îndreptățiți să admitem că între om și animal ar fi o deosebire de natură, că unul ar fi liber, și celălalt neliber. Mecanismul voluntar însă reduce această deosebire la o proporție mai justă, la o deosebire de grad, și nu de natură. Animalul este capabil să memoreze impresiunile provenite de la mișcările corpului său, să le constituie în imagini și, cu ajutorul acestor imagini, să execute mișcări intenționate, adică voite, întocmai ca și omul. Întocmai ca și omul, apoi, animalul este capabil să-și perfecționeze mecanismul său voluntar. Experiența faptelor trecute se acumulează în creierul său și determină schimbări voite în activitatea viitoare. O mișcare după urma căreia a avut el să sufere nu se va mai repeta, chiar cînd excitațiunea externă l-ar ademeni să o facă.

Negreșit însă că această perfecționare a mecanismului voluntar nu merge așa de departe ca la om. Animalul învață mai întîi cu mult prea puțin din experiența mișcărilor sale proprii, și apoi, în al doilea rînd, acele învățate de el au tendința să se prefacă în mișcări instinctive. De aceea cîmpul deliberării lui rămîne foarte restrîns. Motivele de activitate găsesc un prea mic număr de imagini de mișcare dobîndite din experiența trecutului, și potrivit acestui mic număr, activitatea animalului în genere ia aparența uniformității mecanice. Cu alte cuvinte, imagina mișcării voite găsește în creierul animalului numaidecît imagina mișcării instinctive, cu care se asociază și produce repede manifestarea externă, pe cînd la om varietatea mai mare a imaginelor de mișcare împiedică asociarea instinctivă și prin urmare și repedea manifestare externă. Din cauza aceasta, actele omului par rezultatul unei alegeri libere sau a unei deliberațiuni voite, pe cînd ale animalului nu. De fapt însă, o alegere liberă cu o deliberațiune voită are loc tot așa de puțin în creierul omului ca și în al animalului; sau, dacă are loc, este la unul și la altul de aceeași natură. Deosebirea consistă în faptul că la om asociarea este mai variată și împreunată cu o conștiință mai clară, pe cînd la animal, ambele aceste însușiri ale asocierii sunt într-un grad mai redus.

Deosebirea între om și animal, în ce privește mecanismul activității sale voluntare, nu este dar de natură, ci numai de grad. Acelaș mecanism sufletesc stă la dispoziția omului cum stă și la dispoziția animalului. Numai perfecționarea mecanismului deosebește pe unul de celalt. Și aci s-ar mai putea încă adăoga, nu fiindcă unul este om și altul animal; căci între oameni sunt așa de mari deosebiri, că unii dintre ei se aseamănă, în ce privește mecanismul lor voluntar, mai mult cu animalele decît cu restul semenilor lor.

Ne rămîne acum să studiem procesul psihologic prin care se produce perfecționarea mecanismului voluntar ; perfecționare pe care o doresc așa de mult pedagogii și moraliștii.

CAPITOLUL III

1. — Noțiunea de putere în știința exactă. Energie și putere. 2. — Formarea limbagiului la copil. Rolul imaginilor de articulațiune. 3. — Perfecționarea limbagiului. Deosebirea între om și animal. Deosebirea între limbagiul omului sălbatec și al omului cult. Puterea limbagiului. 4. — Mecanismul actelor sufletești în genere. Formarea imaginilor vizuale, auditive, gustative etc. 5. — Imagina personalității în actele voluntare complicate. Adevărata natură a acestei imagini. „Conștiința de sine“ din vechea psihologie. 6. — Diferențele de caracter la oameni. Omul fără caracter. Falsitatea zicătoarei : tu poți cînd voiești. Omul de caracter. In ce consistă caracterul. Clasificarea caracterelor după interesele practice ale vieții. Experiența din care putem cunoaște caracterul copiilor și al oamenilor maturi.

1. — În paginile precedente ale scrierii noastre am insistat în diferite rînduri asupra înțelesului pe care știința exactă îl dă noțiunii de putere. Am arătat că în natura fizică puterea ne este cunoscută prin legile constante ale succesiunii fenomenelor. Puterea gravitațiunii, puterea electricității, puterea aburului etc. nu sunt altceva decît raporturile constante cari se stabilesc între fenomenele naturii, în marginile unor anumite condițiuni. În dosul acestor raporturi constante nu se ascunde nici o ființă sau agent cari să pună fenomenele în mișcare. Raporturile subsistă prin ele însăși, fără ca să fie nevoie, la înțelegerea lor, de existența agenților ascunși. Puterile sunt cuprinse în legile cauzale ale fenomenelor naturii ; sunt însăși legile fenomenelor. Toate legile cauzale ale fenomenelor însă, după știința exactă, se subsumează legii de conservațiune a energiei totale. De aci, două consecințe mai importante pentru înțelesul noțiunii de putere. Întîia consecință este că „puterea“ are, în înțelesul său științific, acelaș conținut ca și cuvîntul „energie“. De fapt, în cărțile de știință exactă, unde studiul naturii se face fără nici o preocupare de utilitatea ce poate trage omul din cunoașterea fenomenelor naturii, noțiunea puterii este cu desăvîrșire înlocuită de aceea mai generică a energiei. Cu deosebire amestecul cu tendințele antropomorfice, de care s-a făcut vinovată noțiunea puterii în trecutul său științific, face pe mulți să prefere noțiunea energiei. Cărțile de matematică, mecanică și fizică aproape că nu mai cunosc cuvîntul de putere ; toate îl înlocuiesc prin cuvîntul energie, pe care îl socotesc ca mai precis și deci mai științific.

Dar această înlocuire se face pe nedrept, după părerea noastră. Un cuvînt niciodată nu ajunge să se identifice complet cu înțelesul unui alt cuvînt, totdeauna rămîn cîteva note care îi sunt speciale lui în deosebire de un altul. Omul de știință trebuie să profite de aceste note diferențiale, pentru a-și fixa mai bine gîndirea și pentru a feri, în acelaș timp, cuvîntul cel nou de amestecul elementelor străine, cu care se găsește asociat cuvîntul cel vechi. În cazul nostru, mai ales. Cuvîntul de „energie“ nu poate primi toate notele conținute în cuvîntul de „putere“. Cuvîntul de „energie“ corespunde la cunoștința cea mai abstractă și totdeodată cea mai exactă pe care o avem noi despre fenomenele naturii ; el este sinteza unui raport de cantitate ; pe cînd cuvîntul de „putere“, fiind de origină mai veche, își păstrează un înțeles mai puțin exact, dar de mult folos pentru noi în alte privințe. În noțiunea de energie se cuprind, fără deosebire, toate legile cauzale ale fenomenelor ; fie că aceste fenomene au sau nu importanță pentru noi, oamenii. Lanțul cauzal al fenomenelor este lanțul transformărilor energiei, ori din ce perspectivă ar fi considerat ; el planează deasupra oricărei considerațiuni de utilitate omenească. Noțiunea puterii nu se ridică așa de sus. Pe ea o aplicăm la înlănțuirea cauzală a fenomenelor dimprejurul nostru sau a fenomenelor cari au un raport cu noi. Puterile naturii sunt fenomenele naturii în succesiunea ce ne interesează pe noi, oamenii, din punct de vedere mai mult practic decît teoretic ; sunt fenomenele pe care le putem utiliza în industrie și în activitatea noastră socială. Energia naturii, în deosebire de puterile naturii, rămîne ca un termen științific pur, din înțelesul căruia s-a scos orișice preocupațiune practică. De altfel, chiar modalitatea întrebuințării celor două cuvinte, unul „energia“, la singular, și altul „puterile“, la plural, indică îndeajuns distincțiunea făcută mai sus. Pluralul „puterilor“ nu corespunde nici unei realități în natură. Cauzalitatea fenomenelor este una și aceeaș peste tot ; este o singură putere sau o singură înlănțuire de fenomene, cum este o singură energie. Dacă totuși ne-am deprins să vorbim de puterile naturii, aceasta a venit pe urma trebuințelor noastre practice ; noi am împărțit lanțul de succesiune al fenomenelor naturii pentru a ne regăsi mai ușor în mijlocul lui și pentru a putea să-l adaptăm mai ușor la trebuințele noastre.

Din aceste motive noi credem că nu este îndreptățită înlocuirea peste tot a cuvîntului „putere“ prin cuvîntul „energie“. Sunt cazuri în care ambele cuvinte își au un înțeles deosebit și care este bine să fie păstrat. Aceste cazuri sunt cu deosebire importante în lumea fenomenelor sufletești, unde preocupațiunile de „utilitate“ sunt încă și mai covîrșitoare ca în lumea fizică. O scriere, bunăoară, care să poarte titlul de „energie psihică“ ar fi pentru timpul nostru extrem de pretențioasă, căci ea ar presupune că știința fenomenelor sufletești este ajunsă la acelaș nivel de exactitate și abstracțiune ca și știința fenomenelor naturii externe ; aceea ce este departe de a fi adevărat.

Aceasta a fost prima consecință care decurge din subsumarea noțiunei de putere la legea de conservațiune a energiei din natură. A doua consecință este că puterea, ca și energia, nu se creează, ci numai se transformă.

În cercul activității industriale această consecință este de mult acreditată. Cît de surprinzătoare ar fi o modificare adusă în succesiunea fenomenelor din natură ; cît s-ar economisi munca omenească în urma acestei modificări de creare, nu vine mai niciodată vorba. Industriașul știe că rolul lui este să transforme puterile, iar nu să le creeze. În activitatea socială și, în genere, în activitatea unde intervin „puterile“

sufletești lucrurile însă se schimbă. Aci vine chiar prea adeseori vorba de creațiune... După pilda divinului creator, omul pare că și-a rezervat și dînsul darul de a crea. În artă și în morală, cu deosebire, darul acesta intervine la tot momentul. Puterea sufletească este comparată de mulți ca o putere ce izvorăște din nimic. Cine are o asemenea putere are — bineînțeles, după credința publicului — și darul de a crea.

În înțelesul științific al cuvîntului însă, puterea sufletească este tot așa de puțin izvorîtă din nimic cum este și puterea fizică ; una și alta sunt momentele determinismului universal. Puterea sufletească, în orișice ordine de fenomene sufletești s-ar manifesta, întrucît este legată de funcționarea sistemului nervos, este strict determinată de unitatea totală a fenomenelor în mijlocul căreia ea se arată ; ea este denumirea unui moment din desfășurarea acestei totalități. Din nimic nu se creează nimic ; orișice putere este rezultatul transformării altor puteri anterioare, atît în lumea fizică, cît și în lumea sufletească ; aceasta este consecința care decurge din legea conservațiunii energiei totale și pe care trebuie să o acceptăm întrucît voim să ne menținem în domeniul științei. Fiziologii și psihologii mai noi au admis, de alminteri, cu toți, această consecință. „Oficiul centrelor nervoase nu este de a produce puteri, ci de a varia punctul de aplicațiune utilă al acestora“, zice Jules Soury, rezumînd cunoștințele pozitive asupra sistemului nervos central.[153]

2. — Puterea sufletească a caracterului, întru cît este legată de funcțiunile sistemului nervos, nu poate face excepție de la înțelesul științific pe care îl are cuvîntul „putere“ ; ea va însemna dar atunci numai transformarea specială pe care, în anumite condițiuni, o suferă puterile existente în sufletul unei individualități omenești, și nicidecum o creațiune *ex nihilo.* Formarea caracterului, de asemenea, coincide cu stabilirea acestor condițiuni de transformare, și nimic mai mult.

Dar să nu anticipăm asupra concluziunilor și să reluăm firul discuțiunei din capitolul precedent.

Am văzut că mecanismul actului voluntar are aceeași dispozițiune în sufletul omului ca și în sufletul animalului. Excitațiunea externă sau reprezentarea actului ce este să se realizeze trebuie, pentru a ajunge la această realizare, să se asocieze cu o imagină rezultată din impresiunile lăsate de un act anterior, săvîrșit de om sau de animal, act asemănător cu acela ce este să se realizeze. Dacă din conștiința omului sau a animalului lipsește aceasta de a doua imagină, atunci nici actul voluntar nu se poate realiza, ci, în cazul cel mai bun, se va produce la întîmplare, adică involuntar. Voința propriu-zisă nu se poate exercita decît prin mijlocirea dispozițiunilor lăsate în suflet de către mișcările săvîrșite mai înainte de corp. Prin memorarea mișcărilor trecute se dă putința anticipării actelor viitoare.

Acest adevăr se poate ilustra foarte bine prin exemplul pe care ni-l oferă copilul în dobîndirea limbagiului. Copilul este, în ceea ce privește voința, foarte apropiat de animal, iar limbagiul său este un mod de expresiune voluntară. Prin urmare avem tocmai cazul care ne trebuie : formarea actelor de voință într-un suflet asemănat atît omului rațional, cît și animalului. Cum dobîndește copilul limbagiul ? După cea mai bună explicare științifică, în modul următor: Copilul produce, la început în mod reflex, diferite articulațiuni, pe cari apoi, odată ce le produce, creierul său le înregistrează ca pe toate celelalte impresiuni periferice. Din aceste impresiuni înregistrate, unele amintesc prin întîmplare articulațiunile vocalelor și consunelor corecte, cari sunt întrebuințate în vorbire, altele însă nu; și acestea din urmă sunt, probabil, cele mai numeroase. Deodată cu această înregistrare a impresiunilor lăsate de articulațiunile produse la întîmplare, intervine și influența persoanelor din jurul copilului. Aceste persoane pronunță sunete și cuvinte, cari, transmise prin auz, joacă în mintea copilului rolul de reprezentări, excitațiuni. Pe aceste sunete și cuvinte copilul tinde să le repete, dar el nu poate direct să le asocieze mușchilor săi de articulațiune și, prin urmare, să le vorbească, ci trebuie mai înainte să le asocieze cu impresiunile înregistrate de la articulațiunile sale anterioare. Între aceste impresiuni înregistrate sunt multe cari n-au nici o asemănare cu cuvintele pronunțate de persoanele din jurul său; de acestea el nu va avea nevoie; dar sunt cîteva cari au o asemănare; pe acestea le recheamă în memorie și, prin mijlocirea lor, execută pronunțarea. Astfel se înfiripează primele sunete mai mult sau mai puțin corecte în vorbirea copilului. Aceste sunete articulate trimet însă și ele impresiuni la creierul copilului nostru, care impresiuni, fiind înregistrate, stau la dispoziția lui ca imagini kinestetice. Cînd persoanele dimprejur vor pronunța din nou sunete sau cuvinte asupra cărora el s-a încercat odată, acestea vor găsi o cale mai lesnicioasă pentru a se repeta. Copilul se corectează treptat, fiindcă el, de la fiecare articulațiune ce face, înregistrează și o imagină de mișcare, care apoi se împreună cu imagina ce vine de la cuvîntul pronunțat de persoanele dimprejur; din această împreunare rezultă o adaptare din ce în ce mai perfectă între sunetul-excitațiune și imagina de mișcare înregistrată, din care adaptare rezultă apoi o pronunțare mai corectă și mai lesnicioasă. Sunetele grele, adică sunetele pe care copilul nu le poate articula de la sine în mod reflex, sunt acele pe cari el le și pronunță mai tîrziu, oricît de des ar avea de altmintreli ocaziunea să le audă pronunțate de către acei dimprejur. Acei dimprejur nu-l pot ajuta la vorbire decît cu sunetele-excitațiune, cari, singure, nu sunt suficiente; trebuie ca și el, copilul, să vină în ajutorul vorbirii sale cu imaginile de mișcare provenite din articulațiunile reflexe, pentru ca din asociarea acestor două feluri de acte sufletești să se alcătuiască vorbirea.

---

[153] Jules Soury, *Le système nerveux central,* t. II, p. 1298.

Întocmai ca actul vorbirei este și actul voluntar în genere. Este acelaș mecanism la unul ca și la altul.

3. — Explicarea formării limbagiului la copil ne dă nu numai o bună ilustrare pentru înțelegerea mecanismului voluntar în genere, dar ne dă și o bună introducere pentru înțelegerea diferitelor grade de perfecțiune prin care trece mecanismul voluntar în seria zoologică. Voința omului este așa de perfectă față de voința animalului; și voința unor oameni este așa de perfectă față de a altora! În ce stă diferența între ele? În ce stă însă diferența între limbagiul omului și limbagiul animalului; între limbagiul unor oameni și limbagiul altora?

Pentru limbagiu este ușor de răspuns. Omul are cu mult mai dezvoltată memoria imaginilor provenite din articulațiunile executate; are însăși organele de articulațiune cu mult mai diferențiate ca animalul. Articulațiunile animalului sunt puțin variate, și impresiunile provenite de la aceste articulațiuni, puțin variate și ele, găsesc în creieri centri nedezvoltați suficient pentru a le păstra și readuce la lumina conștiinței. Animalul este astfel lipsit de putința de a se corecta treptat, cum face copilul; el ajunge foarte repede la fixarea unor anumite imagini de mișcare, care, asociindu-se în mod mecanic cu sunetele de excitațiune, produc manifestări uniforme de expresiune. Animalele cele mai inteligente chiar, și în urma unei îndelungate dresuri, d-abia dacă ajung să-și varieze puțin modalitatea acestor manifestări. Omul, în deosebire de animal, se bucură de o mai bogată și o mai variată comoară de imagini dobîndite după urma articulațiunilor executate. Deosebirea dintre omul cult și sălbatec este apoi cam tot așa de mare ca dintre sălbatec și animal. Omul cult dispune de imagini de articulațiune cu mult mai numeroase și mai variate; el se observă cum vorbește și se corectează continuu, și prin aceasta limbagiul său se diferențiază. Învățătura unei limbi străine, mai ales, este pentru omul cult ocazia cea mai fericită pentru a se observa și a se corecta. Prin învățarea unei limbi străine se îmbogățește gama articulațiunilor și, în acelaș timp, să deșteaptă atențiunea pentru nuanțele proprii din pronunțarea limbei materne. Sălbaticul trece cu ușurință asupra nuanțelor de articulațiune, fiindcă el este puțin obișnuit să se observe; de aceea și limbagiul său este supus unor transformări repezi. În 20—25 ani el se schimbă întru atît încît, dacă sălbaticul lipsește un interval așa de mare din mijlocul semenilor săi, cînd revine nici nu poate să se mai înțeleagă cu aceștia. Limbagiul omului cult se transformă și el, dar în altă direcție. El își îmbogățește vocabularul, își netezește forma și se diferențiază pentru a se adapta mai bine gîndirei. Omul cult are conștința clarității și frumuseței limbagiului ce întrebuințează și tinde să și satisfacă acestei conștiințe. Din această tendință rezultă ceva caracteristic. Omul cult, cu cît satisface mai bine tendința de a vorbi clar și frumos, cu atît se diferențiază în vorbirea sa de alții: devine mai personal. Vorbirea sălbatecului am văzut că se transformă prin îngrămădirea defectelor de pronunțare; vorbirea omului cult se transformă și ea, dar din o cauză opusă. Cu cît este cineva mai cult, cu atît vorbirea sa, departe de a se asemăna aceleia pe care o are toată lumea, dobîndește o personalitate. Această personalitate nu s-ar explica dacă excitațiunea auzului ar juca primul rol, căci atunci ar trebui, din potrivă, ca vorbirea, cu cît cultura crește, cu atît să devină mai impersonală; personalitatea aceasta se explică din influența pe care o au imaginele de mișcare. Aceste imagini sunt izvorîte din tot ce are fiecare mai personal, din funcționarea organelor proprii de mișcare; influența lor, și această influență crește cu cît exercitarea organelor vocale este mai variată, explică formarea personalității pe care o cîștigă vorbirea fiecăruia.

Varietatea și numărul imaginilor de mișcare explică dar diferența pe care o găsim între limbagiul omului și al animalului și între limbagiul unor oameni și al altora. Impresiile auzului, adică sunetele care se aud și cari s-ar putea imita, formează un domeniu comun tuturor. Este probabil că și unele animale au simțul auzului atît de dezvoltat încît să poată prinde, ca sunet, vorbirea omenească; de ce nu repetă aceste animale în mod automat cuvintele auzite? Fiindcă impresiile auzului nu sunt suficiente pentru a pune în mișcare organele articulatoare; se mai cere și contribuția imaginilor dobîndite din propria experiență a fiecăruia, și această experiență lipsește cu desăvîrșire animalului. Dacă lăsăm la o parte comparația cu animalul, pe care o dăm aci numai ca o ipoteză științifică (cercetările în această materie sunt puțin numeroase), și ne mărginim la comparația dintre oameni, rolul imaginilor de mișcare este aproape exclusiv. Impresiile-excitațiune stau aproape identice la dispoziția fiecăruia, sub forma grafică, mai ales de cînd imprimatele s-au răspîndit așa de mult, și cu toate acestea limbagiul vorbit este altul de la om la om. Diferența nu provine din felul cum se aude sau se citește cuvîntul, ci din felul cum se găsește memorat cuvîntul articulat din experiența trecută. „Tramvai“ citește și omul incult, întocmai ca și cel cult; dacă el pronunță totuși „traivan“ în loc de „tramvai“, de vină nu este imagina vizuală, ci imagina cuvîntului cunoscut de el, „trai“, care în momentul pronunțării se impune atențiunei și se asociază cu imagina vizuală, ca apoi, împreunate, să ajungă la articulațiunea „traivan“. Așa cu toate celelalte diferențe personale de la om la om. Excitațiile propriu-zis obiective, adică venite prin simțurile externe, joacă un rol secundar; diferențele provin din felurita influență a dispozițiunilor interne lăsate de experiența trecută a fiecăruia.

Tot în această ordine de idei, ne putem explica și aceea ce unii numesc „puterea“ limbagiului. Puterea aceasta nu stă cîtuși de puțin în intensitatea sunetelor-excitațiune sau în intensitatea tonului cu care se emit sunetele. Locvacitatea nici ea nu este însăși puterea limbagiului. Vorbește cu „putere“ și acela care păstrează tonul calm, și acela care întrebuințează cuvinte puține. Puterea limbagiului stă în perfecțiunea acordului dintre inteligență și mijloacele de exprimare ale vorbitorului; în participarea personalității acestuia. Un limbagiu puternic nu ne sperie și nu ne obosește, ci ne pătrunde și zguduie; el are de scop să ne facă să participăm pentru o clipă la mișcările sufletești a celui ce vorbește, ca prin mijlocirea acestei participări să ajungem a primi toată influența vorbirei. De aceea nu ne vorbesc puternic decît aceia cari ne cunosc, aceia cu cari ne asemănăm prin urmele lăsate de experiența trecută. Un străin de sufletul nostru ne poate vorbi „tare“, dar niciodată puternic.

4. — Exemplul cum se formează și se diferențiază limbagiul este de altfel o ilustrațiune nu numai pentru mecanismul actului voluntar propriu-zis, ci și pentru mecanismul tuturor actelor noastre sufletești. Elementele kinestetice, sau de mișcare, însoțesc toate stările noastre sufletești. Intuițiile provenite de la simțurile externe însăși, și pe care noi le-am pus pînă aci într-un fel de opoziție cu imaginile de mișcare, nu sunt nici ele constituite în afară de orișice participare a elementelor kinestetice. Orișice fel de intuiție se fixează în sufletul nostru prin mijlocirea acestor din urmă elemente. Intuițiile vizuale, auditive, gustative, olfactive, tactile mai ales, toate sunt constituite prin cooperarea și a elementelor de mișcare. O intuiție vizuală pură, adică o intuiție datorită numai proceselor ce au loc pe retina ochiului, nu s-ar putea impune sufletului, întrucît ea nu este însoțită de atențiune; și atențiunea, la rîndul său, nu se produce decît prin mijlocirea mișcărilor ce au loc în mușchii de acomodațiune și de fixare a ochilor. De asemenea și intuițiile auditive, gustative, olfactive etc., toate aceste intuiții se constituiesc prin asociarea dintre elementele senzaționale pure și elementele de mișcare.

ACADEMIA

Elementele senzaționale pure dau calitatea intuițiilor, adică acel ce ireductibil din conștiință, pe care îl proiectăm în afară și îl considerăm ca fiind calitatea obiectelor externe; iar elementele de mișcare dau intuițiilor putința lor de consolidare și, mai ales, mijlocul ca acestea să pătrundă și să se mențină în cercul luminos al conștiinței; cu toate că elementele de mișcare însăși rămîn, de regulă, inconștiente. Lipsite de elementele de mișcare, intuițiile ar fi lipsite de atențiune; ar fi pentru suflet fără interes, și atunci, curînd s-ar pierde și din conștiință. Un simț este un izvor cu atît mai bogat în intuiții pentru conștiință cu cît el procură, dimpreună cu elementele pur senzaționale, și elemente de mișcare. Elementele de mișcare au, cu un cuvînt, rolul pe care l-am văzut că îl au și în mecanismul limbagiului; ele selectează și îndrumează activitatea sufletului. Din acest punct de vedere se poate foarte bine zice că orice act de conștiință este, în acelaș timp, și un act de voință, întrucît prin voință se înțelege cooperarea elementelor de mișcare.

5. — Mecanismul actului simplu de voință, odată cunoscut, este ușor în urmă a pătrunde cu înțelegerea și actele sufletești mai complicate cari se pun în legătură cu caracterul și personalitatea unui individ. Nu avem nevoie să alergăm la ipoteza libertății, căci toate actele acestea se desfășură după legile pe cari le indică mecanismul elementar. Ne găsim înaintea unor fenomene cari devin din ce în ce mai complexe, dar care, tot timpul, își păstrează înrudirea dintre ele.

În fenomenele complexe de voință, adică în acele cari sunt puse în raport cu existența caracterului, intervine ca un factor important imagina persoanei aceluia care făptuiește actul. În mecanismul actului elementar nu se întîlnește această imagină, sau, dacă se întîlnește, ea este, fără să fie necesară, accidental introdusă. Bunăoară, în actul de a ridica brațul pentru a lua un obiect din cuierul ce stă în fața mea, absolut necesară este imagina mișcării brațului, pe cînd imagina persoanei mele totale nu este necesară; ea poate lipsi, sau poate fi prezentă fără ca actul însăși să se modifice în ceva. Actul de a ridica brațul, negreșit, nu este un act elementar; el cuprinde într-însul multe alte acte mai elementare; dar, deși nu este un act elementar, el totuși nu are nevoie pentru executarea sa de imagina persoanei întregi; el este elementar față de alte acte în care această din urmă imagină este necesară. Tot ca actul de a ridica brațul sunt o mulțime de alte acte de voință. O mare parte din activitatea omului să execută prin mijlocirea imaginilor primite de la mișcările locale ale corpului, fără ca să participe la acestea cu ceva conștiința personalității întregi. În actele cele mai complexe însă, și mai ales în actele complexe care nu s-au repetat prea des, imagina persoanei intervine totdeauna. Bunăoară, voiesc să urc o scară înaltă de 10 metri; aci imagina persoanei mi se impune. Din experiența urcărei altor scări în trecut, mi-au rămas în memorie impresiunile primite de la mișcările făcute de corpul meu în total; de la înclinațiunea necesară pentru a-mi păstra echilibrul, de la corelațiunea dintre ridicarea piciorului și a brațului la urcuș, mi-au rămas impresiunile referitoare la scară însăși, prin care mi-am dat atunci seamă dacă scara este solid așezată sau nu, și prin aceasta am pus un raport între scară și persoana mea etc.; toate aceste impresiuni aveau de la început un punct de convergență care nu era altul decît imagina persoanei mele însăși și pe care el i le păstrează și mai tîrziu, cînd sunt memorate. De cîte ori mă gîndesc cum am urcat odată o scară, este imposibil să nu mă văd și pe mine însumi ca o imagină totală; cu atît mai mult cînd este momentul să întreprind urcarea scărei din nou. Și tot astfel, ca în actul urcărei scărei, se petrece în toate actele mai complexe ale vieții. Omul din popor, cînd se găsește înaintea unui fapt nou, pe care este să-l săvîrșească, are obiceiul să-și exprime îndoiala prin următoarele cuvinte foarte caracteristice: „Pare că nu mă văd cum eu aș putea face așa ceva“, adică, nu se vede pe el, ca imagină, cum s-ar putea asocia la imagina actului ce este să fie săvîrșit. Experiența trecută nu-i înlesnește asociarea de care el are indispensabilă nevoie pentru a săvîrși actul. Și cîte acte, în adevăr, nu rămîn nesăvîrșite fiindcă acel ce este să le săvîrșească nu se vede pe sine împreunat cu actul. Așa numita „îndărătnicie“ a omului incult nu-și are obîrșia decît în această greutate de a se vedea în altă imagină decît în aceea obișnuită lui. „Fac așa cum am apucat“, și „cum am pomenit“, fiindcă în faptele „cum am apucat“, „cum am pomenit“, imagina obișnuită pe care o am despre persoana mea cadrează foarte bine, pe cînd în faptele noi trebuie să mă văd altfel.

Expresiunea „să mă văd“ nu trebuie însă să ne inducă în eroare. Nu este vorba aci numai de imagina vizuală a persoanei, acea care ocupă, de altfel, mai totdeauna primul plan al conștiinței, ci de imagina formată din impresiunile lăsate de mișcările și actele persoanei, adică de imagina kinestetică, rezultată din fapte. Imagina vizuală se poate adăoga și dînsa, și cînd se adaogă este și de ajutor, dar actul propriu-zis voluntar nu se face prin mijlocirea ei; pentru actul voluntar este absolută nevoie de cealaltă imagină, de imagina rezultată din experiența faptelor. Această din urmă imagină nu ocupă primul plan al conștiinței, ba uneori ea este cu totul inconștientă; cu toate acestea ea este totul; ea determină exclusiv actele complicate ale voinței. Eroarea principală a psihologiei vechi, și după ea a filosofiei și moralei, era tocmai că ea nu da rolul cuvenit acestei din urmă imagini, ci se mărginea la rolul imaginilor superficiale, acelea care ocupă de regulă primul plan al conștiinței, dar care nu sunt rezultate din experiența faptelor însăși. Astfel, vedem că psihologia veche vorbește foarte adesea de „conștiința de sine“ ca de un factor determinant al voinței, și cu toate acestea ea nu ajunge la o explicare satisfăcătoare a actului de voință; totdeauna ea este nevoită să constate că între „conștiința de sine“ și actul săvîrșit există nepotrivire. „Conștiința de sine“ este într-un fel, și natura actului săvîrșit în alt fel: „conștiința de sine“ este în acord cu regulile moralei, și actul însăși, în dezacord:

„*Video meliora proboque, deteriora sequor*“.

În asemenea condițiuni, refugiul vechii psihologii era natural să fie la ipoteza libertății.

Această nepotrivire dispare însă din momentul ce prin „conștiința de sine“ nu se mai înțeleg lucrurile închipuite despre sine, acelea ce se pot citi prin cărți sau sugera de către morala curentă, ci lucrurile cu adevărat trăite, imaginile lăsate de faptele din trecut. Lucrurile închipuite se împrumută ușor din viața și gîndirea altora; pe cînd lucrurile trăite sunt proprietatea exclusivă a fiecăruia, ele constituiesc fondul individualității noastre. Numai imagina produsă de faptele trăite determină voința. Nepotrivirea nu era, așadar, între „conștiința de sine“ și act, ci între o parte, și cea mai secundară parte, a conștiinței de sine și act. Dacă psihologia veche ar fi cunoscut întreaga „conștiință de sine“, atunci ar fi recunoscut că nu este nici o nepotrivire între diferitele momente ale actului de voință. Actul ce este să fie săvîrșit decurge în mod natural din motivele care se găsesc în acord cu dispozițiunile păstrate din vechea experiență a faptelor. Personalitatea reală nu face nici un salt în dezvoltarea sa ; ea se dezvoltă în chip liniștit și ordonat, oricîte turburări și revoluțiuni s-ar petrece în sfera ideală a conștiinței acestei personalități.

6. — Acum suntem în măsură să cunoaștem procesul ce se petrece în suflet la formarea caracterului și să ne explicăm diferențele ce se produc între caracterele diferiților oameni.

Imagina kinestetică a persoanei nu se formează la toți indivizii într-un mod identic, întocmai cum, de altfel, nu se formează identic nici intuițiile externe. Unii indivizi ajung să alcătuiască această imagină cu multă ușurință ; alții, cu foarte mare dificultate ; unii, odată ce alcătuiesc prima imagină, devin incapabili să o mai transforme ; alții, din potrivă, sunt incapabili să și-o fixeze pentru mai mult timp ; unii păstrează imagina în lumina conștiinței, alții, nu etc. Toate aceste diferențe se resfrîng în înfățișarea faptelor voite și fac să se interpreteze diferit și natura sufletului celui ce voiește. În realitate, nu este nici o diferență în natura de sine a sufletului, ci este o diferență care se poate explica din funcționarea gradată a mecanismului voinței.

Dacă, în adevăr, ținem seamă de acest mecanism și privim la lumea din jurul nostru, atunci complexitatea fenomenelor puse în legătură cu caracterul nu ne mai sperie. În mijlocul lor ne regăsim cu ușurință, și uneori chiar ni se pare că această complexitate este ca o experiență combinată înadins pentru a ne confirma teoria.

Iată un om pe care lumea îl numește fără caracter ! Faptele lui sunt produse fără logică și mai mult după capriciul determinărilor externe. Ce lipsește acestui om pentru a ajunge să aibă un caracter ? Opiniunea cunoscută a moraliștilor răspunde : hotărîrea de a adopta și a urma o normă de conduită care să-i îndrepte faptele înspre binele tuturor. Dar dacă omul nostru ar suferi de o manie religioasă care i-ar impune o anumită normă morală, ar fi el prin aceasta un om de caracter ? Nu, fiindcă nu-și alege el însuși norma de conduită, are să ne spună moralistul. Dar cine și-o alege singur, căci toate normele sunt impuse într-un mod sau altul ? Apoi, chiar așa, omul nostru se găsește în regulă ; el este uneori așa de convins de valoarea normelor morale, că ar putea să dea sfaturile cele mai bune în această privință ; și asupra faptelor lui întrebat, el nu recunoaște că ar porni din lipsa de caracter. Ce lipsește omului nostru ? Priceperea teoretică a ce este bun și rău, nu ; alegerea normei morale, iarăși nu, căci el alege o asemenea normă și crede cu toată convingerea că îi urmează acesteia. Opiniunea moraliștilor este greșită. Defectul omului nostru consistă în defectuozitatea dispozițiunilor lăsate de experiența faptelor sale trecute, și nicidecum în insuficiența memoriei sau judecății intelectuale. Omul nostru poate fi o inteligență vie, sub punctul de vedere al receptivității, el poate ști tot ce alții au zis și făcut ; dar nu poate el însuși să înceapă nimic. Faptele sale trecute n-au lăsat în sufletul său urme durabile, din care apoi să se închege o imagină vie a personalității, prin mijlocirea căreia să se fixeze o normă de conduită. Dispozițiunile sufletești lăsate de faptele trecute sunt la el vagi și nesigure, astfel că nu produc o determinare puternică și unitară înlăuntrul mecanismului voluntar, ci o determinare risipită sau difluentă. Omul nostru are nenorocirea să fie unul dintre aceia cari au însușirea de a învăța toate, cîte văzute și auzite, și n-au însușirea tocmai să învețe din propria lor experiență. Activitatea sa voluntară se resfrînge slab în sufletul său ; ea nu dă motiv la observarea de sine și la corectarea de sine. Omul nostru are sufletul deschis pentru fenomenele externe, și închis pentru fenomenele propriului său corp.

Ce lipsește dar omului nostru pentru a ajunge să aibă un caracter ? Complectarea sufletului său în aceea ce privește formarea și păstrarea imaginelor produse de propria sa activitate. Cînd aceste imagini sunt formate și păstrate de suflet, atunci ușor îi va fi lui să poată și voi, căci în momentul determinării va găsi pregătită asociarea dintre dorință și faptă. Cît timp însă această complectare nu există, nu există nici posibilitatea voinții sigure sau a caracterului. „Auzim adeseori pe cîte un educator îmbărbătînd pe copil cu vorbele : tu poți, cînd voiești. Dacă prin acest «voiești» se înțelege numai alegerea între motive, atunci îmbărbătarea educatorului este tot ce poate fi mai greșit și mai dăunător pentru copil. Căci copilul, în domeniul voinții, nu poate să execute decît aceea ce a învățat ; și cum pregătirea de asociațiuni între stările sufletești este faptul fundamental al învățăturii în înțelesul cel larg al cuvîntului, puterea de a voi sau, mai exact, realizarea unei dorințe trebuie și ea să fie învățată prin pregătirea de asociațiuni. Simpla hotărîre de a produce o faptă pe care cineva nu a învățat-o, nu poate să aibă nici o consecință și toate îmbărbătările date copilului sunt dăunătoare, fiindcă îndreaptă munca acestuia pe un drum greșit. În loc de a fi exercitat și dirijat copilul în executarea unui anumit act, sau în loc de a fi lăsat copilul ca să-și găsească singur mijloacele de a stăpîni executarea unui act, educatorul îl ademenește să se mulțumească numai cu hotărîrea luată și să aștepte de la această hotărîre realizarea actului, deși acest act nu a fost învățat, sau, psihologicește vorbind, deși asociațiunea dintre hotărîre și act nu a fost mai dinainte pregătită ! În aceeași eroare cad și atîția oameni cari cred în «bunele principii». Cîte batjocuri nu s-au făcut pe socoteala «bunelor principii», și cu toate acestea părerea că bunele principii sunt suficiente pentru a produce un act are trecere, atît pentru înțelegerea voinții, cît și pentru educațiunea morală în genere. În realitate, «bunele principii» nu pot să ducă la realizarea unui act decît întru cît au fost exercitate actele corespunzătoare. Drumul la iad, se știe de toți, este pavat numai cu «bune principii».“ [154]

Iată, de altă parte, un om pe care lumea îl califică unanim cu epitetul de om de caracter. Cari sunt însușirile după urma cărora merită acest epitet ? Una și cea mai covîrșitoare dintre toate : omul nostru a știut să învețe din experiența actelor sale trecute și are pregătită în sufletul său asociarea între această experiență și actele sale viitoare. La dînsul, imagina persoanei, ca ființă activă, nu este risipită sau difluentă, ca la omul fără caracter, ci este precisă și gata să determine voința într-o anumită direcțiune. Bunele principii, unitatea normelor de morală, armonia motivelor și alte multe însușiri de asemenea natură sunt pentru activitatea lui de o importanță secundară. Unitatea și armonia ideilor nu dau unitatea și armonia faptelor sale, ci aceste determinări rezultă din dezvoltarea pe care a cîștigat-o în sufletul său dispozițiunile rămase de la actele săvîrșite în trecut. Aceste acte, pe măsură ce au fost săvîrșite, s-au resfrînt în conștiința omului nostru, ele au provocat observarea de sine și corectarea continuă. Omul nostru nu numai că știe în fiecare moment ce vrea — că ar fi știind, se crede în stare și cel fără caracter —, dar și poate în fiecare moment aceea ce vrea. Un proverb chinezesc zice : „Oamenii mari voiesc, ceilalți voiesc numai să voiască". Aceștia din urmă sunt acei neajutați de experiența trecutului.

---

[154] E. Meumann, *Intelligenz und Wille* (Leipzig, 1908), p. 217—218.

Caracterul constă în fericita organizare a memoriei faptelor trecute. Omul nostru de caracter a cîștigat din exercitarea sa ca persoană activă o memorie bogată a mișcărilor ; și grație acesteia este stăpîn pe activitatea sa viitoare. În această privință el se aseamănă, psihologicește vorbind, cu toți aceia cari și-au cîștigat prin exercițiu o bună memorie a mișcărilor. El este din categoria oamenilor cari au profitat dintr-un exercițiu repetat, cu deosebire numai că exercițiul la care s-a dedat el cuprinde activitatea corpului întreg, pe cînd exercițiul altora cuprinde numai o parte sau o funcțiune a corpului.

Între omul de caracter și omul fără caracter se înșiră nenumăratele forme nedefinite precis, exemplarele oamenilor de toate zilele. Aceștia sunt clasificați de opiniunea publică după jocul intereselor ei momentane. Interesul care ocupă primul plan al conștiinței publice constituie și criteriul de clasificare. Este, bunăoară, un interes religios care ocupă primul plan, atunci oamenii cari satisfac acestui interes sunt numiți oameni de caracter, cu toate că aceiași oameni sunt niște răi în tot ce privește interesele celelalte sociale. Este însă interesul politic acela care ocupă primul plan, atunci acesta dă tonul. Oamenii cari urmează statornic un drapel politic, în tot cursul vieții lor, sunt oameni de caracter, pot fi ei, de altmintreli, fără religiune și fără sentimentul datoriei în tot ce privește familia sau profesiunea. Din potrivă, este interesul profesional acela care ocupă primul plan al conștiinței publice, cum pare a fi în multe centre industriale din America, atunci după el se împarte și meritele oamenilor. Acei ce sunt buni profesioniști, ca cinste și demnitate, sunt oameni de caracter, cu toate că aceiași oameni, în ale politicei, sunt fără statornicie și venali. Opinia publică, așadar, nu se preocupă de importanța ce au diferitele categorii de acte în sufletul omului, ci ea se preocupă de aceea ce satisface sau nu interesele sale momentane. Clasificările ei, negreșit, n-au nici o consecință pentru știința caracterului ; dar ele au multe consecințe pentru practica vieții. Omul cuminte n-are să contrazică opiniunea publică, căci atunci își creează singur dificultăți în viață, dar are să caute adevărul în altă direcțiune.

O experiență întreprinsă pe baza principiilor științifice expuse mai sus ne învață mai mult asupra adevăratelor cauze de diferențiare între caracterele oamenilor, decît cele mai frumoase descrieri făcute pe baza principiilor aduse de opiniunea curentă. Experiența aceasta o putem face în orișice loc în care se găsesc mai mulți oameni, și pentru ea nu avem nevoie de nici un instrument. Să intrăm într-o școală, căci aci sunt oameni mai ales din categoria celor nedefiniți cu precizie : caractere încă neformate și în curs de evoluțiune. Copiii din școala în care intrăm se diferențiază în multe privințe. Pedagogul care este cu dînșii este gata să ne dea lămuririle ce-i cerem: un copil are mai multă aplicație la aritmetică, altul la geometrie, altul la istorie, altul la poezie etc.; unul învață mai repede, altul cu încetul; unul ține minte timp mai îndelungat, altuia ce-i intră pe o ureche îi iese pe cealaltă: apoi unul are un mers liniștit și sigur, altul este zburdalnic și chiar agitat etc.; unul își dă silință, altul este leneș... Dar cu memoria faptelor de voință cum stau copiii noștri? Fiindcă pedagogul, de regulă, n-a avut ocazia să-și îndrepte atenția și în această direcție, să încercăm noi să-l complectăm în această privință. În faptul de voință intră mișcările elementare ale corpului; să începem dar cu acestea. Scoatem copiii din bănci și îi ducem în aerul liber din curte; alegem dintre obiectele care se află în materialul didactic al școalei un obiect de exercițiu, bunăoară un baston uzitat la exercițiile de scrimă, și facem cu el o figură încă necunoscută copiilor; apoi obligăm pe fiecare să o repete. Copiii vin și o repetă, fiecare cum poate. Corectăm mișcările greșite ale fiecăruia și facem din nou repetarea exercițiului. Acum încep a se preciza diferențierile. După cîteva repetiții, unii au învățat să facă figura întocmai, alții persistă să greșească. Apoi, între aceștia cari greșesc, ce curioase deosebiri! Unul face figura de fiecare dată alt fel și totdeauna greșit; altul prinde pentru moment figura întocmai cum ar trebui să fie făcută, dar, la repetare, se abate din nou de la ea; altul alternează în chip neregulat mișcările exacte cu mișcările greșite; în sfîrșit, altul apucă să facă de la început figura în mod greșit și perseverează apoi în același mod greșit tot restul timpului. Toate aceste deosebiri sunt indicațiuni precise pentru activitatea viitoare a copiilor noștri. Acel ce face figura în chip deosebit și totdeauna greșit are în germine versalitatea caracterului; acel ce prinde repede mișcarea exactă, dar o uită și repede, este viitorul om totdeauna bine intenționat, dar totdeauna și gata să se lase a fi abătut de la intențiunile bune; acel ce alternează între bine și rău, va fi omul închinat intereselor imediate; în sfîrșit, acel ce perseverează în mișcarea greșită cu care începe, este rutinarul, îndărătnicul de mai tîrziu... Să supunem acum copiii noștri la un exercițiu mai greu. Să facem experiență cu o faptă de voință complexă, în care să se găsească toate elementele din cari se constituie mai tîrziu însăși caracterul lor. Aceste experiențe sunt mai grele fiindcă cer un timp mai îndelungat, dar ele nu sunt imposibile. Sunt școli în America în care aceste experiențe se practică în chip obișnuit.[155] Să provocăm fapta următoare: Copiii, aduși pe rînd fiecare, sunt puși să dea îngrijirile necesare, timp de o jumătate de oră, unui camarad mai mic. Fiecare își face, la început, datoria cum poate; noi însă suntem alături și corectăm ce este greșit. După cîteva zile am făcut din copiii noștri niște mici pedagogi. Dar ce diferență totuși între ei: aceleași ca și între marii pedagogi! Unul își supraveghează îngrijirile și se corectează continuu; altul a ajuns, după cîteva zile, la o rutină pe care o urmează fără abatere; altul se arată în fiecare zi diferit, după dispoziția momentului... O asemenea experiență nu ne mai lasă nici o îndoială asupra caracterului pe care îl va avea mai tîrziu fiecare copil. În zadar vor veni bunele principii și sfaturile sugerate de cei dimprejur ; în zadar copilul nostru va învăța din carte cum au fost faptele eroilor și oamenilor mari ai lumii ; dacă în sufletul său n-au găsit răsunet apucăturile bune, nu s-a observat și nu s-a corectat, toate sunt de prisos. Principiile bune sunt, în cazul său, ca semințele unor plante pe care natura le pune în zadar pe aripile vîntului, să se împrăștie cît mai mult, căci terenul sărac pe care ele cad nu le permite să încolțească.

---

[155] În școlile care au adoptat așa numitul „School-City-System". *The school City a new System of Moral and civic Training,* Washington, 12 Bliss Building.

Asemenea experiențe ne depărtează mult de experiențele relatate mai înainte asupra animalelor ; ele totuși se bazează pe acelaș fapt fundamental : pe faptul că omul, ca și animalul, acumulează dispozițiunile ce le lasă în sistemul său nervos mișcările făcute de organism, și prin mijlocul acestor dispozițiuni dă o direcțiune și un scop activității sale viitoare. Cu cît activitatea voluntară devine mai complexă, cu atît devin mai complexe și imaginele formate din dispozițiunile de mișcare. La animal, din cauza nedezvoltării centrilor nervoși, aceste imagini devin curînd stereotipe ; la om, ele păstrează în toată viața facultatea de a se transforma și corecta. Apoi, omul, în deosebire de animal, utilizează mai mult imagina personalității, pe care animalul nu ajunge să și-o formeze de regulă niciodată. Prin mijlocirea acestei imagini se formează și caracterul, pe care, de regulă, iarăși îl tăgăduim animalului.

CAPITOLUL IV

1. — Greutățile ce întîmpină explicarea caracterului prin imaginile de mișcare. Nesocotirea aspirațiunilor și a idealului. 2. — Idealul din punct de vedere psihologic. Idealul și cunoștința științifică. Asemănările și diferențele între aceste două. Amestecul idealului în explicarea caracterului. Dezideratele unității, armoniei, libertății, tăriei caracterului. Știința nouă și dezideratele idealului. 3. — Influența culturii vechi în formarea idealului. Omul de caracter și idealul filosofilor vechi. Idealul timpului nou. 4. — Știința nouă în acord cu idealul timpului nostru. Importanța elementelor de mișcare din punctul de vedere al idealului nou. 5. — Travestirea imaginei kinestetice în conștiința omului incult și a omului cult. Imagina iluziune și imagina reală a caracterului. Contradicțiunile în viața practică. Cunoașterea caracterului la persoanele străine. Cunoașterea de sine. Educațiunea caracterului. Metodele obișnuite. Noua atitudine pedagogică pentru educațiunea caracterului. Copilul ca ființă activă. Prin lucru să ajungă a ști lucra. Principiile după care se poate influența educațiunea caracterului. Metoda experimentală. 6. — Puterea sufletească a caracterului. Concluziuni. Privire retrospectivă.

1. — Influența covîrșitoare pe care văzurăm că o au imaginile de mișcare în mecanismul actului voluntar, și prin acesta în formarea caracterului, a fost recunoscută de știința psihologiei cu multă greutate. Chiar astăzi sunt încă psihologi cari, cu toate că adoptă metodele noi de cercetare și cu toate că, potrivit acestor metode, sunt convinși de importanța elementelor de mișcare în alcătuirea stărilor sufletești, cu toate acestea,

în explicarea caracterului și actelor de voință în genere, ei ezită să se refere la aceste elemente de mișcare. Aceste elemente, pe de o parte, le par insuficiente pentru a explica tot fondul caracterului, iar pe de altă parte, explicarea pe care ele o dau lor, le pare că merge alături de aceea ce s-ar aștepta să fie dată. Elementele de mișcare sunt considerate ca niște elemente prea prozaice și prea sărace în calități sufletești pentru a putea da ele singure explicarea unui fapt atît de important în experiența de toate zilele cum este acela al caracterului. Elementele de mișcare amintesc prea mult proprietățile materiei — mișcarea este pentru mulți o proprietate exclusivă a materiei —, pe cînd caracterul amintește mai mult idealul. În caracter se sintetizează dorințele și aspirațiunile sufletului ; se concretizează normele morale de conduită ; se concentrează tot ceea ce este prin esență contrar proprietăților materiei ; cum dar s-ar putea explica însușirile caracterului prin elemente care se leagă așa de intim cu materia ?

Este drept că elementele de mișcare sunt încă insuficient cunoscute de știința psihologiei de astăzi, și din această cauză suferă și explicarea bazată pe ele ; dar aci se mărginește toată critica ce li se poate aduce. Din insuficiența cunoașterei lor, singura concluziune ce se poate trage este că știința caracterului este acum pe cale de a se constitui, dar nu că este pe o cale greșită. Cu cît se vor cunoaște mai bine aceste elemente de mișcare, și, în deosebire, cu cît se vor cunoaște mai bine condițiunile procesului din care rezultă imagina kinestetică a personalității, cu atît vom avea și o știință mai sigură despre caracter. În privința aceasta nu este nici un motiv să ne îndoim. Critica de a doua care se face explicărei bazate pe elementele de mișcare, aceea care pare în aparență ca fiind mai gravă, este în fond și ea puțin întemeiată. Intimitatea cu proprietățile materiei și deci prozaismul și sărăcia elementelor de mișcare sunt calificative cari nu ating valoarea unei explicări științifice. Explicarea științifică are în vedere realitatea faptului, iar nu aparența sub care ne place nouă să vedem faptul. Dar și așa fiind, intimitatea cu materia nu este deloc o cauză care să condamne elementele de mișcare la sărăcie și prozaism și să le excludă de la orișice viață comună cu faptele sufletești mai complicate. Sunt fapte sufletești foarte complicate și cari condiționează, pînă la un punct, existența caracterului, și cari nu pot să-și găsească o explicare plauzibilă decît pe baza elementelor de mișcare. Între acestea sunt două mai importante : faptul asocierii unora dintre stările conștiinței și faptul transmisiunii prin ereditate a calităților de la părinte la fiu. Faptul asocierii stărilor de conștiință prin mijlocirea elementelor de mișcare este cunoscut tuturor psihologilor și este necontestat ; unii chiar îl generalizează pentru a face dintr-însul cheia explicării asocierilor de orișice fel. Dar mai decisiv este faptul transmisiunii calităților prin ereditate. Această transmisiune, cînd există, nu se poate explica decît prin mijlocirea dispozițiunilor de mișcare, ce singure se pot continua de la părinte la fiu [156]. În ambele aceste fapte găsim elementele de mișcare ca determinante pentru tot restul proprietăților cu cari sunt împreunate stările sufletești. Elementele de mișcare aduc, pe de o parte, în faptul asociațiunei, ca stări sufletești, diferențiate în alte privințe, să revină totuși laolaltă în conștiință ; iar, de altă parte, aceleași elemente asigură ca în viața sufletească a copilului să revină stări sufletești asemănătoare cu acelea ale părintelui. În amîndouă cazurile, stările sufletești mai complexe nu-și explică existența lor decît prin mijlocirea elementelor de mișcare. De ce n-ar fi tot astfel și în explicarea caracterului?

---

[156] Importanța elementelor de mișcare este aceeași, oricare ar fi explicarea ce vom da eredității : fie că sunt considerate calitățile ca trecînd de la părinte la fiu, fie că sunt considerate calitățile asemănătoare ale părintelui și fiului, ca provenind din comunitatea lor de origină.

Se nesocotesc dorințele și aspirațiunile sufletului, se nesocotește idealul! Iată în adevăr o obiecțiune gravă, dacă ar fi justificată. O știință a caracterului care să nu dea seamă, dacă nu chiar să și cuprindă motivele de activitate în vederea idealului, este o știință necompletă, în cazul cel mai bun!

Să ne oprim dar la această obiecțiune și să ne lămurim situațiunea din toate punctele de vedere. Este știința ce urmărim noi, în explicarea caracterului, o știință ce se opune idealului? Mai înainte însă de a răspunde la această întrebare, să vedem mai de aproape în ce raport stă idealul, ca fenomen sufletesc, cu cunoștințele științifice, cari sunt și ele, la rîndul lor, tot fenomene sufletești.

2. — Idealul, din punctul de vedere al psihologiei, are un fond comun cu cunoștințele în genere ; el este, ca și acestea din urmă, o reacțiune sufletească provocată de experiență. Sufletul, și prin aceasta înțelegem funcțiunile complexe ale sistemului nervos, nu oglindește în mod pasiv impresiunile ce vin din lumea din afară ; activitatea lui nu se compune din suma exactă a impresiunilor primite ; ci el își are viața sa proprie, într-o mare măsură provocată, dar nu și determinată din impresiunile externe. Impresiunile externe au, mai curînd, rolul de a deștepta funcțiunile proprii ale sistemului nervos, adică ale sufletului ; funcțiuni cari apoi se înlănțuiesc și se manifestă după legile lor proprii sufletești.

Idealul, ca și oricare concepțiune a minței omenești, este, așadar, produsul elaborat din reacțiunile manifestate de suflet sub provocarea experienții. Experiența externă dă ocaziunea ; alcătuirea însăși vine din suflet și se explică prin natura și legile acestuia.

Așezat la origine pe acelaș fond comun cu toate celelalte concepțiuni ale minței, idealul se desparte însă îndată de acestea prin scopul la care el voiește să corespundă. Concepțiunile cuprinse în categoria cunoștințelor în genere, este rezultatul elaborațiunei care are ca scop principal adaptarea organismului la mediul extern. Forma cea mai simplă a acestei elaborațiuni este asociarea fără nici o alegere a reacțiunilor provenite din funcționarea așa-ziselor simțuri externe : auzul, vederea, tactul etc. Copilul asociază diferitele acte sufletești, și prin aceasta el își constituie primele sale cunoștințe despre lume. Cu dezvoltarea sufletului, asocierile ajung să fie mai alese și mai puțin sugerate de experiență, dar totdeauna ele rămîn puse în serviciul adaptării. Așa sunt și cunoștințele științifice în genere. Unele dintre aceste stabilesc asocieri între reacțiuni sufletești, cari niciodată n-au fost date împreună ; cu toate acestea, oricît de distanțate ar fi ele între ele aceste reacțiuni, împreunarea lor urmărește totdeauna acelaș scop, și anume : să procure minței omenești un mijloc de a se regăsi cu ușurință în mijlocul lumei externe. Cunoştinţele ştiinţifice uniformizează şi organizează impresiunile externe, pentru ca, în urmă, adaptarea individului la mediu să se facă mai cu uşurinţă. Ultimul grad de perfecţiune îl ating aceste cunoştinţe atunci cînd ele permit individului să prevadă fenomenele din lumea externă; atunci omul poate şi anticipa asupra adaptării.

Pentru a atinge mai cu uşurinţă acest scop, cunoştinţele ştiinţifice lasă la o parte multe elemente din acele cari se găsesc înlăuntrul reacţiunilor sufleteşti: fac abstracţiune de unele şi se mărginesc cu deosebire la elementele intuiţionale. Elementele intuiţionale, mai mult decît orişicare altele, au proprietatea de a se acomoda cu tendinţa adaptării; şi aceea ce este încă şi mai important, ele se desprind pe fondul sufletului cu mai multă claritate; se memorizează cu mai multă uşurinţă; cu un cuvînt, sunt mai lesne de plămădit în aluatul elaboraţiunilor mintale decît alte elemente, cum ar fi elementele afective, bunăoară. Din această cauză ştiinţa, aproape exclusiv, se foloseşte de elemente intuiţionale.

Idealul urmează unui alt scop. El nu tinde a fi mijlocitorul adaptărei individului la mediu, ci mai curînd mijlocitorul unei constrîngeri exercitată asupra mediului pentru a adapta pe acesta la firea sufletească a individului. Idealul nu se mărgineşte la elementele pur intuiţionale ale reacţiunei sufleteşti, ci el plămădeşte într-însul toate elementele sufleteşti, pe cele afective, ca şi pe cele intuiţionale. Din contopirea acestor elemente diferite rezultă pentru natura psihologică a idealului două consecinţe mai însemnate. Idealul este, pe de o parte, mai intim legat de firea omenească, a cărei reacţiune el o redă mai integral; dar, pe de altă parte, el este mai impropriu de a lumina cîmpul experienţei externe. Cunoştinţa ştiinţifică, ajunsă la perfecţiune, este capabilă să dea inteligenţii omeneşti o perspectivă din care să se poată îmbrăţişa universul întreg, pe cînd idealul, din potrivă, cu cît este mai puternic, cu atît închide mai mult orizontul spre lumea externă. În schimb, idealul dă cunoştinţei omeneşti motivele cele mai puternice de activitate. Cu o imagină poetică, dacă ne este permis să o întrebuinţăm, s-ar putea zice: cunoştinţa ştiinţifică aruncă asupra lumei externe raze reci de lumină — lumină obiectivă —, în reflexul căreia obiectele şi fenomenele naturei apar ca de sine stătătoare, sau ordonate într-un lanţ de succesiune ce nu ţine nici o seamă de existenţa omului; — omul, cînd vrea să se folosească de aceste obiecte şi fenomene, trebuie să se adapteze lanţului lor de succesiune; pe cînd idealul aruncă asupra aceleiaşi lumi raze de căldură, care, căzînd asupra obiectelor şi fenomenelor naturei, face pe unele mai calde, pe altele mai reci, şi pe toate împreună le pune în dependenţă de însăşi locul din care pornesc razele. În primul caz, la cunoştinţa ştiinţifică, avem perspectiva obiectivă, grija principală este îndreptată asupra obiectelor; în al doilea caz, la ideal, avem perspectiva subiectivă, grija principală este îndreptată asupra valoarei pe care o dăm noi, oamenii, obiectelor lumii. Din această diferenţă fundamentală decurg toate celelalte.

Aceeaşi experienţă stă, aşadar, la origina atît a cunoştinţei cît şi a idealului, dar ce transformare de la una pînă la cealaltă! În cunoştinţa ştiinţifică, experienţa este redată prin prisma unei conştiinţe în atitudinea obiectivă, pe cînd în ideal, ea este transformată de aceeaş conştiinţă pînă a nu fi de recunoscut. Într-una, în cunoştinţa ştiinţifică, experienţa continuă să servească inteligenţei drept mijloc de control și verificare, pe cînd la ideal, ea este redusă în rolul de simplă cauză ocazională; idealul, odată format, trăiește de sine, timp îndelungat, în ciuda experienții. Din această împrejurare constatăm și schimbări mai numeroase în dezvoltarea științei decît în dezvoltarea idealurilor omenești. Iar în ceea ce privește dependența dintre aceste schimbări și cultură, constatăm că schimbările de ideal aduc după sine efecte mai adînci. O schimbare de ideal, cum a fost acea petrecută în trecerea de la cultura păgînă la cultura creștină, a adus după sine și o schimbare totală în orizontul științei.

După constatarea acestei deosebiri dintre ideal și cunoștința științifică, să revenim din nou la problema caracterului și, cu aceasta, la obiecțiunea care era în discuție.

Fenomenele din mediul în care trăim pot, așadar, trezi în noi două reacțiuni: o curiozitate științifică, care se împacă de îndată ce reușim a întocmi concepte abstracte, în care ni se redă în mod clar dispoziția și succesiunea acestor fenomene, și, al doilea, o reacțiune mai profundă, legată de afectivitatea noastră, și, prin urmare, mai personală, prin care luăm oarecum pozițiune față de aceste fenomene; le valorăm, adică le punem într-o dependență de interesele noastre. Dintre aceste două reacțiuni, aceea de a doua este mai primitivă, este aceea care se prezintă în mod natural sufletului nostru; curiozitatea științifică este un produs tardiv al dezvoltării sufletești; ea începe cu fazele mai noi ale culturei omenirii. Reacțiunea mai profundă este aceea care provoacă formarea idealului.

Manifestările sufletești ale semenilor noștri, cuprinse în categoria manifestărilor cauzate de caracter, constituiesc un moment important al experienții noastre. Mai mult decît multe alte fenomene, ele sunt capabile să trezească în noi cele două feluri de reacțiuni: pe aceea subiectivă, din care se formează idealul, și pe aceea obiectivă, dezinteresată, din care se alcătuiesc cunoștințele științifice. Dintre aceste două, care reacțiune are primul pas? Poate fi vreo îndoială asupra răspunsului? Să vedem.

Nu sunt, între fenomenele mediului înconjurător, altele mai proprii pentru a trezi interesele personalității noastre ca tocmai manifestările unui caracter. Aceste manifestări ne silesc să luăm o pozițiune față de ele și să le valorăm. Apoi, în acelaș timp, nu sunt fenomene mai complexe și mai greu de redat în concepte abstracte ca aceste manifestări. Nici o înlesnire pentru a le uniformiza și organiza în fenomene tipice, prin mijlocirea cărora să stabilim, în urmă, legile lor de aparițiune. Manifestările caracterului sunt poate cele mai indicate, din punct de vedere teoretic, să constituie clasa fenomenelor la a căror explicare științifică inteligența omenească întîmpină cele mai mari dificultăți.

Din aceste considerațiuni este ușor de înțeles pentru ce amestecul idealului a fost așa de covîrșitor în deslegarea problemei caracterului. Înainte de a putea vorbi omul de știință, și-a impus omul practic deziderațele sale. Confuzia între aceea ce este realitate și aceea ce ar trebui să fie ca ideal își avea drumul deschis. Caracterul s-a explicat după aceea ce era dorit să fie, iar nu după aceea ce era în realitate.

Activitatea voluntară prezintă inteligenții omenești fenomene complexe, în care cu greu se poate întrezări un fir de unitate. Totuși fenomenele ei sunt legate de o individualitate fizică, a cărei înfățișare este unitară! Inteligența care observă această legătură este tentată să stabilească o unitate sufletească analoagă unității fizice. Tentațiunea se întărește și mai mult, cînd acel ce observă reflectează la manifestările sale proprii! Este mai rațional a fi cineva o ființă unitară, decît o ființă multiplă. Mai rațional, adică mai de dorit. Unitatea împacă cerințele sufletești, și astfel ea se impune.

De asemenea, experiența nu ne dă decît foarte rareori ocaziunea să constatăm armonia între manifestările caracterului. Dar este cu putință oare ca această armonie să nu existe? Caracterul, partea cea mai nobilă a sufletului, și sufletul, părticică ruptă din divinitate, nu pot fi împreună decît armonice. Idealul triumfă din nou.

De asemenea, experiența nu ne îndrituiește deloc să vorbim de o continuitate uniformă în manifestările caracterului cuiva. Cazurile de uniformitate sunt prea des contrazise de cazurile celelalte și rămîn excepționale. Dar ar fi așa dorită continuitatea uniformă în manifestările semenilor noștri! În mijlocul acestor manifestări uniforme ne-am regăsi și noi mai ușor și am putea chiar să prevedem faptele altora. Idealul are dreptate: caracterele bune, adică bune pentru noi, nu pot fi decît uniforme în toată dezvoltarea lor.

Din aceleași motive, un caracter bun trebuie să fie dintr-o bucată, un bloc de granit. Asemenea blocuri se pot evita, cînd nu se pot pune direct în serviciul nostru; mai greu de evitat și de servit sunt caracterele complexe și neformate dintr-o bucată. Morala socială, adică utilitatea socială, a simțit bine diferența, și ea nu poate avea decît dreptate cu dezideratul său: caracterul să fie dintr-o bucată!

Cu toată uniformitatea, armonia și unitatea, caracterul trebuie să stea apoi și într-o legătură cu libertatea. Experiența ne dovedește, în fiecare moment, contrariul, dar idealul triumfă din nou. Caracterul, scriu cei mai serioși filosofi, pune pe om în contact cu lumea „inteligibilă", unde domnește libertatea morală. Putem noi oare să dorim sclavagiul altuia, cînd acest sclavagiu se poate întinde și asupra noastră?

Toate aceste dorințe cari se impun sufletului omenesc și cari își au valoarea lor, căci ele constituiesc acel ce care ațîță activitatea omenească — acel Δημιουργός de care ne vorbesc poeții elini —, găsesc în fața lor începuturile unei științe d-abia în formațiune. E lesne de prevăzut de ce parte va fi biruința. Știința caracterului a fost obligată să primească dezideratele idealului drept norme și să se mulțumească în rolul de advocat al acestor deziderate. Aceea ce era dorit ca ideal, intra în esența lucrului, și aceea ce intra în esența lucrului, implica în sine realitatea. Știința caracterului, pînă acum de curînd, urma dar, întru totul, metoda filosofiei raționaliste, a cărei ilustrație clasică o găsim în *Etica* lui Spinoza. Întocmai cum pentru acesta aceea ce este rațional trebuie să și existe — *„Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam"* —, așa și pentru psihologi, dezideratul intră în esența caracterului, și esența implică de sine și existența.

Dar atunci știința cea nouă a caracterului este, din principiu, o vrăjmașe a dezideratelor puse de ideal?

Cîtuși de puțin. Asupra acestui punct tocmai ținem să ne lămurim.

În primul rînd: idealul nu este totdeauna același; el este susceptibil de evoluțiune ca toate bunurile sufletești. Negreșit, evoluțiunea idealului este mult mai înceată decît evoluțiunea științei abstracte, și din această cauză mulți nici nu o observă. Apoi, pe lîngă că este înceată, evoluţiunea idealului nu se poate despărţi în epoce bine limitate, cum se poate despărţi evoluţiunea ştiinţei. Istoricul nu poate fixa cu uşurinţă cînd a încetat o formă a idealului şi cînd a început alta. Între aceste forme există o tranziţie lentă, imperceptibilă. Ivirea unei forme nouă de ideal nu împiedică pe cele vechi să persiste. În mijlocul unei societăţi pot trăi, de multe ori alături, deosebite forme ale aceluiaşi ideal. Evoluţiunea ştiinţei este mai repede şi împărţită în epoce mai bine definite. Este, desigur, şi la ştiinţă greu să se ştie cu preciziune în ce an începe acreditarea unui nou postulat ştiinţific sau a unei noi metode ştiinţifice, dar dacă se renunţă la fixarea anume a anului, şi istoricul se mulţumeşte cu epoce mai lungi, de 10, de 50, de 100 ani, atunci fixarea este cu putinţă. În evoluţiunea ştiinţei, un postulat sau o metodă, odată recunoscute ca eronate, cu greu se mai pot menţine în practica cercetătorilor; în evoluţiunea idealului, stau lucrurile altfel. Forma învechită a unui ideal poate totdeauna găsi partizani. În lumea valorilor ideale — ştie foarte bine istoricul —, divinităţile cele mai diferite pot avea altarele lor în acelaş timp, pe cînd în lumea experienţei ştiinţifice, această posibilitate este de regulă exclusă.

Prin urmare, ştiinţa cea nouă poate fi vrăjmaşe unui anumit ideal, şi nu oricărui fel de ideal. Dacă ea este vrăjmaşe unui ideal învechit, putem noi oare să-i facem vreo vină ?

Am întîlnit mai sus cîteva deziderate : unitatea, armonia, uniformitatea, tăria de bloc etc. Sunt aceste, ca deziderate ale idealului, izvorîte din cultura prezentului, sau îşi au rădăcinile lor în cultura trecutului ? Dacă sunt ale trecutului, cari sunt noile deziderate ale idealului prezent ?

Iată la ce trebuie să răspundem, înainte de a ne pronunţa asupra ştiinţei celei noi.

3. — Să presupunem că amintitele deziderate sunt realizate în experienţa noastră practică ; că există un om al cărui caracter le corespunde lor în toate privinţele. Cum ne-am închipui noi un asemenea om ?

Sub înfăţişarea unui copil, nu, negreşit. Copilul, cît de cuminte ar fi, nu poate niciodată corespunde acelor deziderate. Prin urmare, lumea copiilor este eliminată. Lumea bătrînilor, de asemenea, în mare parte. În faptele bătrînilor nu se mai oglindesc armonia şi libertatea ; sau se oglindesc foarte rar. Unitatea şi uniformitatea, cari persistă, par şi ele mai mult rezultatul rutinei decît al voinţei. Rămîne lumea oamenilor maturi, din ambele sexe. Dar nici aceasta întreagă. Este destul a examina viaţa diferitelor clase sociale pentru a vedea incompatibilitatea ireductibilă dintre dezideratele noastre şi condiţiunile realităţii. Unitatea, armonia, libertatea, tăria etc. cum s-ar putea ele manifesta în faptele bietului sărac care luptă cu nevoile vieţii ; cum s-ar putea ele încă manifesta în faptele nemulţumitului din orişice categorie socială care luptă pentru distrugerea organizaţiunii sociale existente ? Apoi, o altă întrebare : din ce punct de vedere examinăm însuşirile caracterului ? Din punctul de vedere intern, adică al omului făptuitor ; sau din punctul de vedere al privitorilor din afară ? Concluziunea se schimbă după cum adoptăm unul sau altul din aceste puncte de vedere. Faptele cari ne apar nouă, acelor din afară, ca unitare, poate să fie pentru cel ce le făptuieşte ca incoerente ; el le făptuieşte fiindcă îi sunt impuse cu forța ; și din potrivă : faptele cari sunt unitare pentru cel ce le făptuiește, ne par nouă, cari avem interese contrarii, ca incoerente. Și tot astfel cu celelalte însușiri ce dăm caracterului. Armonia, libertatea, tăria se judecă într-un fel din punctul de vedere al făptuitorului, și într-alt fel din punctul de vedere al privitorului. Prin urmare, noi motive de restrîngere în numărul oamenilor cari pot întrupa caracterul nostru ideal. Apoi, din cei rămași, trebuie să mai excludem pe inculți și pe cei bolnavi, fiindcă aceștia, din cauza constituției lor sufletești, nu pot îndeplini condițiunile cerute. Dacă ar fi să fim riguroși, ar trebui să excludem și aproape unanimitatea femeilor, din cauza dispozițiunilor lor opuse tăriii de bloc... Cîți mai rămîn ? Foarte puțini, negreșit. Din acești puțini, să căutăm acum a ne înfățișa unul ca pe reprezentantul tipului perfect. Dintre artiști nu-l putem lua : artiștii, potrivit firei lor, sunt caractere multiple. Dintre industriași, mai puțin : industriașii sunt suflete impresionabile de curentele vremii. Dintre oamenii de știință, iarăși nu : oamenii de știință, dacă expun ideile lor publicului, nu expun tot așa de fățiș și faptele lor. Dintre ceilalți profesioniști ? Mai toți își au faptele determinate de logica profesiunii lor. Rămîn totuși cîteva profesiuni cari pot procura exemplare în felul celui ce căutam. Așa s. ex. politica ; și politica în anumite condițiuni. Politica care s-ar face în forul public, acolo unde omul s-ar arăta complect aceea ce este, vorbind și luînd hotărîri, aceasta ar fi o profesiune foarte potrivită. Apoi, pe lîngă aceasta, ar mai fi profesiunea de predicator și moralizator public, profesiune care pune pe om în luptă mai mult cu frămîntările sufletești închipuite, decît cu frămîntările reale ! Altă profesiune care să dea o ilustrare caracterului nostru nu mai vedem... Totuși, pare că acest tip stă undeva în amintirea noastră ! Nu ne înșelăm deloc : el stă în amintirea ce păstrăm de la cultura lumii vechi. Omul nostru ideal este idealul filosofilor din școala lui Socrate și din școala stoicilor, pe care l-a împrumutat apoi și apostolii umanismului modern ! Acum înțelegem de ce el se potrivește așa de puțin cu profesiunile lumii moderne și de ce trebuie să-l căutăm în forul politic ; el e copia idealului pe care îl aveau înaintea lor vechii filosofi. El este liberul cetățean atenian sau roman, care pășește spre for cu pas regulat și liniștit ; care vorbește și hotărăște conform unor norme de mai înainte stabilite și bine cunoscute de toată lumea ; care nu-și agită sufletul, cum nu-și agită nici hlamida sau toga de pe corp, nevoind să ofere privitorilor un spectacol dizarmonic ; care repetă uniform, cu aceeași nobleță de sentiment, drumul său spre for, precum și vorbirea și votarea tradițională ; care nu se pleacă la șoaptele interesaților și are tăria de granit în toate împrejurările, adică în toate împrejurările politice. Acest ideal ne este o veche cunoștință. Umaniștii l-au modificat puțin, dar în esență el a rămas acelaș. El ne este așa de bine cunoscut, că îl putem chiar reconstitui logicește, ca pe un silogism aristotelic. Omul nostru ideal are un suflet substanțial, împreunat cu anumite însușiri fundamentale : unitatea, armonia, simplitatea, în înțelesul de nevariabilitate și continuitate uniformă. Aceste însușiri, atribute ale substanței, sunt, cu substanța însăși, rupte din divinitate. De aceea ele atrag cu dînsele și libertatea, adică emanciparea de sub condițiunile vieții. Omul de caracter este imagina divinității pe pămînt ; el este un mic creator... Faptele sale nu pot fi rezultate din condițiunile obișnuite ale mișcărilor organice, ci ele se amestecă între aceste din urmă, fără să aibă aceeași explicare ca el! Este mulțumitor un asemenea ideal?

Știința veche, care urmărea mai mult să satisfacă plăcerea contemplărei dezinteresate, putea răspunde afirmativ; știința nouă însă nu. Știința nouă voiește să dea omului motive de activitate și motive potrivite lumei așa cum este, iar nu așa cum ar fi de dorit să fie. Din această cauză știința cea nouă este vrăjmașa dezideratelor amintite mai sus; nu fiindcă ea este vrăjmașă idealului în genere, ci fiindcă dezideratele amintite mai sus sunt expresiunea unui ideal vechi, și ca atare sunt o piedică pentru idealul cel nou. Idealul cel nou nu poate fi luat din sfera atribuțiunilor substanțialității sufletului, cu toată înrudirea lor cu divinitatea, ci din sfera realității — actualității — sufletului; căci numai din această sferă, cînd este ieșit, el poate să fie un germene de progres pentru cultura timpului. Știința timpului trebuie să fie în acord cu idealul cel nou, și prin aceasta *ipso facto* în vrăjmășie cu idealul cel vechi.

4. — Acum ne explicăm de unde pornea critica ce se aducea noii teorii a caracterului. Sugestiunea exercitată de idealul cel vechi este încă puternică în sufletul contimporanilor noștri. Substanțialitatea sufletului preocupă încă pe mulți; și dimpreună cu această substanțialitate preocupa pe mulți soarta pe care o vor avea aspirațiunile nobile și idealul. Este teamă că aceste aspirațiuni nobile și idealul să nu piardă prin studiul prea minuțios al fenomenelor materiale și prin apropierea acestora de domeniul sufletesc. În special în rezolvirea problemei caracterului este teama de a se înjosi cu dinadinsul nivelul moral al omenirii și a se tăia orice legătură a acesteia cu divinitatea. Căci în această legătură stă, la urma urmelor, puterea sufletească a omului, după părerea multora, astăzi ca și în trecut. Dezideratele pe care le-am văzut mai sus nu sunt, în fond, decît exprimarea dorinței tacite pe care o are omul de a se vedea în faptele sale asemănat divinității. Divinitatea are o voință puternică, dar în acelaș timp și ușor de aservit scopurilor omenești. Pentru o asemenea voință nu pot fi găsite însușiri mai bune decît cele arătate: unitatea, armonia, uniformitatea, libertatea etc. Lumea veche, cu deosebire, avea destule motive pentru a dori asemenea însușiri în voința oamenilor politici. De această voință depindea în bună parte liniștea societății vechi. Dar în zilele noastre, dispărut-au oare cu desăvîrșire aceste motive?

Este surprinzător totuși că idealul cel vechi s-a menținut un timp așa de îndelungat în stima majorității oamenilor de știință. El contrazice, în aceea ce privește explicarea caracterului, nu numai experiența de toate zilele, dar el contrazice și dezideratele unui alt ideal, care își are și el aplicațiunea sa în domeniul voinții și caracterului omenesc. Acest ideal contrazis este acela al perfecționării caracterului; ideal care s-a afirmat întrucîtva chiar din timpurile culturii vechi. Potrivit acestui ideal, caracterul nu precedă, ci urmează faptelor, și el se perfecționează pe măsură ce faptele devin mai complexe și mai conștiente. În spiritul acestui ideal, omul de adevărat caracter este omul format și susținut de propria experiență, în urma încercărilor și frămîntărilor sufletești avute în cursul vieții.

Și mai surprinzător, apoi, că vechiul ideal a trecut, dimpreună cu cultura umanistă veche, în cugetarea modernă, fără a se resimți prea mult de obstacolul pe care el îl găsea în însăși filosofia creștinismului. Filosofia creștinismului a făcut o demarcațiune profundă între însușirile voinței divine și însușirile voinței omenești; a păstrat pentru voința divină idealul perfecțiunii absolute, și a lăsat omului idealul perfecțiunii relative, adică a perfecțiunii care se cîștigă treptat, prin mijlocirea faptelor. Potrivit acestei filosofii, idealul cel vechi, care era idealul perfecțiunii absolute, devenea incompatibil cu caracterul personalității omenești. Cu toate acestea, el s-a menținut; atît sunt încă de puternice rădăcinile culturii antice în mentalitatea contimporanilor noștri!

Este poate vremea să părăsim cultul idealului vechi, și cu aceasta să pierdem obiceiul de a mai repeta asupra caracterului teoriile ce izvorăsc din premisele filosofiei eline. Puterea sufletească, cei vechi o căutau în analogiile pe cari le-ar fi avînd substanța sufletului nostru cu substanța divinității; noi, cei noi, o căutăm în însăși legile de succesiune ale fenomenelor sufletești și în conștiința ce avem despre aceste legi. Idealul vechi nu ne mai poate mulțumi. Avem nevoie de un ideal nou; un ideal în care să se sintetizeze aspirațiunile lumii moderne — lumii viitoare —, aspirațiuni îndreptate spre fapte, iar nu spre contemplațiune; avem nevoie de un ideal care să ne simbolizeze formarea și perfecționarea ca un act de cucerire, iar nu ca un act de dărnicie venit din partea divinității. Acest ideal nou este de pe acum în atmosfera morală a culturii europene, și el se impune din ce în ce mai mult. Este caracteristic, în această privință, cît de des auzim cuvîntul de „voluntarism“ în filosofia contimporană!

Față de acest nou ideal, cum stă știința noastră despre caracter? Este ea tot așa de vrăjmașă cum părea a fi față de idealul vechi?

Negreșit că de vrăjmășie nu poate fi vorba. Imaginile de mișcare, cari par unora așa de prozaice și de sărace în calități sufletești, sunt totuși elementele indispensabile cari ne ajută să înțelegem pe deplin importanța caracterului în viața practică. Explicat pe baza acestor elemente, caracterul ne apare ca fiind strîns legat nu numai de dispozițiunile spiritului nostru, ci și de dispozițiunile corpului nostru; el ni se arată ca fiind lanțul cel mai întins, de cauzalitate, pe care-l prezintă sufletul: un lanț care cuprinde în sine fenomenele cele mai variate, pe cele spirituale, ca și pe cele materiale. Cele două capete ale acestui lanț sunt constituite din elementele de mișcare. Mișcările spontane sau reflexe ale corpului sunt primele cauze cari aduc diferențiarea corpului, ca organism, înlăuntrul mediului material al lumei externe; iar mișcările conștiente ale aceluiaș corp, sub înrîurirea voinței, sunt primele cauze de diferențiare ale omului, ca persoană, în mijlocul semenilor cari îl înconjoară. Aceste elemente constituiesc dar, pe de o parte, elementele de contact ale omului cu materia, și de altă parte, ele sunt elementele din care rezultă diferențiarea individualității lui și, prin aceasta, afirmarea personalității lui. Știința nouă, luîndu-le ca bază în explicarea caracterului, servește dar adevărului și aspirațiunilor lumei moderne, aspirațiuni cari se îndreaptă înspre cucerirea personalității depline, prin mijlocirea stăpînirii cîștigate asupra puterilor materiei.

5. — Caracterul, în vechea psihologie, era o entitate în care se grămădeau însușirile cele mai contradictorii, fiindcă, de fapt, nefiind o metodă sigură de cercetare, aceste însușiri erau alese la întîmplare, pen-

tru a da o descriere în conformitate cu cerințele sistemelor de filosofie. Caracterul consista cînd în totalitatea, cînd în o parte a dispozițiunilor sufletești ; cînd în dispozițiunile sufletești de orice natură, cînd în o anume specie de dispozițiuni sufletești ; cînd era un fond latent și neschimbat, din care decurgeau faptele voluntare în chip logic, cînd era o modalitate a voinței, care se schimba după schimbările voinței ; cînd era ieșit din experiența ancestrală, cînd era din experiența vieții individului etc., după cum cerea sistemul filosofic al timpului de la care se împrumuta ipoteza fundamentală. Psihologia nouă, eliminînd ipotezele filosofice, este obligată ca, prin metodele sale proprii, să dea o cunoștință exactă despre procesul formării caracterului, fiindcă în acest proces se găsesc momentele esențiale, cari vor fi apoi rezumate în definițiunea caracterului. Psihologia cea nouă nu poate descrie caracterul decît arătîndu-l, în acelaș timp, cum se formează. Am văzut în ce constă acest proces, de formare. Mișcările corpului nostru sunt cauzele, nu numai a efectelor cari se împrăștie în lumea materială externă, ci și a unor efecte cari se resfrîng asupra sufletului nostru : adică asupra sistemului nostru nervos central ; mișcările au efecte centrifugale și centripetale. Acestea din urmă formează imaginile de mișcare sau kinestetice, cari devin veriga indispensabilă în lanțul mecanismului voluntar. Orice mișcare nouă nu se execută decît prin mijlocirea imaginei de mișcare formată din impresiunile lăsate de vechile mișcări executate de corp ; întocmai, de altfel, cum orișice intuiție vizuală nouă a obiectelor ce stă înaintea ochilor nu se formează decît prin mijlocirea imaginilor memorate în centrii noștri nervoși de pe urma obiectelor văzute anterior. Mișcarea cea nouă poate fi provocată de o senzațiune sau de un gînd nou, dar ea nu se execută decît dacă senzația sau gîndul nou găsesc în centrii de asociațiune o imagine kinestetică corespunzătoare, sau mai multe imagini kinestetice elementare din cari se poate compune imagina necesară ; trecerea directă de la senzațiune sau gînd la mișcare este cu neputință. Între imaginile de mișcare cari fac posibil mecanismul voluntar, un loc însemnat îl ocupă imaginile formate din mișcările întregului nostru corp, imaginile kinestetice de la întreaga persoană. Acestea sunt indispensabile în actele de voință mai complexă, în actele așa-numite manifestări ale caracterului. Imaginile kinestetice ale persoanei se contopesc treptat și se pot reduce chiar la una singură, care joacă apoi rolul fundamental în constituirea caracterului cuiva. Caracterul unui om se contopește de fapt cu imaginea kinestetică a persoanei pe care acest om a obținut-o din faptele sale anterioare. Fiecare om urmează linia de conduită pe care o indică această imagină. Omul cult, ca și omul incult, își au logica faptelor strict determinată de imagina persoanei lor kinestetice. Fiecare își inventează și își selectează motivele raționale de activitate, după cum motivele se potrivesc sau nu acestei imagini.

„Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll ;
Solange er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.“ [157]

Această imagină kinestetică, formată din mișcările corpului nostru, este o imagină care, deși determină activitatea noastră viitoare, totuși, de regulă, ea nu ocupă forul conștiinței noastre ; ea rămîne sub pragul conștiinței luminoase, și din această cauză este travestită de mentalitatea noastră în toate chipurile. Omul incult o înlocuiește adeseori cu o imagină de natură vizuală. „Haina face pe călugăr“, „omul se judecă după haină“, „vrednicia se cunoaște după port“, „ori vorbește cum ți-e portul, ori te poartă cum ți-e vorba“ etc., sunt maxime populare în care se rezumă încrederea de a vedea între fapte și înfățișarea vizuală a persoanei o potrivire complectă. Sunt mulți chiar cari așteaptă de la schimbarea în îmbrăcăminte și o schimbare în fapte. Între aceștia, în prima linie, toți partizanii portului de uniformă, la preoți, la militari, la magistrați, la avocați etc. „Cinstește-ți haina“, adică fii consecvent normei de conduită ce ar trebui să fie în potrivire cu haina! Negreșit, este și portul hainei de un oarecare ajutor pentru susținerea unei norme de conduită; dar de un ajutor slab, foarte slab. Înțelepciunea populară, fără să-și dea seamă de contradicție, revine, de altfel, prin alte maxime, la o teorie mai conformă adevărului. „Haina nu face pe călugăr“. „Lupul își schimbă părul, năravul ba.“ „Nu te uita la haină“, zice mai des proverbul. Apoi, cu indicațiuni și mai precise încotro trebuie căutat adevărul, tot proverbul zice: „După lucru se cunoaște meșterul“. Francezul: „*En forgeant on devient forgeron*“, „Meșterul se cunoaște la lucru“. „Fapta bună nu moare“. „După fapte se cunoaște omul“ etc.

---

[157] Ruckert, *Angereihte Perlen.*

Travestirea imaginei kinestetice se continuă și în conștiința omului cult. Aceasta o înlocuiește cu figuri create de artă, de istorie sau de morală. Fiecare se crede că are caracterul care corespunde imaginei pe care raționamentul o consideră simpatică sau cu prestigiu. Unul se crede blînd, altul curagios, altul drept, altul generos etc., după cum este și figura eroului favorit. Cu cîteva maxime alese din morala timpului, omul cult se ajută apoi pentru a-și complecta și mai bine iluzia despre sine. Dar în cursul vieții vin, din nenorocire, și ocaziile în care iluzia se sfîșie și dispare. Acel ce se credea blînd ca Iisus constată că într-un anume moment al vieții, într-un moment decisiv, a avut o mișcare crudă și rea! Cum a fost aceasta cu putință? Acel ce se ținea curagios ca un cezar, într-o clipă, surprins de evenimente, a fost mai fricos ca un iepure! Cum a fost și aceasta cu putință? Tot astfel se întîmplă și cu cei drepți, și cu cei generoși etc. De unde aceste contradicții zguduitoare? se întreabă acei în cauză. „Pare că nu mă mai cunosc“; „pare că sunt altul“; „cum se poate să fi fost așa!“; „am fost tîrît de împrejurări“; „am fost tîrît de patimi“; „mi-am pierdut mințile“ — constată și se scuză acei cei ce se pun prin fapte în contradicție cu imagina ce și-o făcuseră despre ei înșiși. Dar adevărul este și mai tragic pentru aceștia. În acele clipe de contradicție nu pare numai, ci s-a descoperit în adevăr fondul caracterului lor real, acela care, în restul timpului, stă acoperit de imagina înșelătoare a cunoștinței. În aceste momente decisive, imagina kinestetică reală a reușit să alunge iluzia din conștiință. Sunt și cazuri contrarii, din norocire; cînd fondul ascuns al caracterului este mai bun decît imagina pe care și-o făcuse conștiința despre el. Un oarecare trecea în ochii tuturor, și în ochii săi chiar, drept un om fără inițiativă, dar în momentul hotărîtor se miră el singur cum a fost de curagios și de gata să înfrunte pericolul; un altul făcea paradă de egoism, și la cea dintîi ocazie, cînd vede pe cineva căzînd în apă, se aruncă, fără să judece, după dînsul pentru a-l salva cu riscul vieții sale; un altul, plecat cu hotărîrea să comită un rău în contra unui rival, în momentul decisiv șovăiește și ocolește strada în care acesta stă; un altul, cu convingeri teoretice diametral opuse ordinei sociale, cînd dezordinea socială se produce în adevăr, este cel dintîi înrolat în rîndul celor ce vor să o potolească; un altul, în sfîrșit, fără a avea vreo pregătire specială și fără ca să-l bănuiască nimeni, la cea dintîi cunoștință ce face cu o ocupațiune nouă, cu arta, bunăoară, se trezește cu entuziasm și este răpit de la vechile sale ocupațiuni pentru a urma noii sale vocațiuni etc., și așa în multe cazuri. A fost, în toate aceste cazuri, îngerul cel bun acela care a determinat fapta bună în ciuda imaginei din conștiință, și a fost, în cele precedente, demonul cel rău? Nu, desigur. Atît fapta bună cît și fapta rea sunt izvorîte din fondul însăși al caracterului și ele sunt, pentru conștiința celui în cauză, ca fulgerele care vin și luminează adîncul unui abis.

Din faptul acestei travestiri obișnuite, în care se găsește fondul real al caracterului omenesc, rezultă, pentru viața noastră practică, cîteva învățăminte importante. Primul este: nu-ți face iluzie că cunoști caracterul semenului tău, pe cît timp n-ai avut ocazie să-l vezi trecînd prin momente hotărîtoare în viață. Din înfățișarea cum se arată omul de toate zilele, în mijlocul convenientelor făurite de cultura timpului, nici nu bănuiești măcar cum este caracterul lui real. Cele mai afectuoase maniere se pot împrumuta de bun și de rău cu aceeași ușurință cu care se împrumută și o îmbrăcăminte. Un surîs amabil este un garant, în acelaș grad de nesigur pentru bunătatea de suflet a cuiva cum este și bunătatea mănușilor pe care acesta le poartă. Politeța, cu deosebire, este o haină de vizită, și nicidecum o expresiune a sufletului. Acest adevăr îl cunosc prea bine popoarele cu o cultură veche. Japonezii își fac o datorie din politeța de a avea surîsul pe buze. Europenii sunt pe cale să-i urmeze.

Al doilea învățămînt practic se referă la cunoașterea de sine. Tot așa de greu ajungem la cunoștința caracterului nostru propriu, cum ajungem la cunoștința caracterului de-aproapelui nostru. Imagina formată din mișcările anterioare ale corpului, aceea care constituie fondul caracterului, nu se aduce după voie în lumina conștiinței, pentru a fi observată și analizată. Elementele acestei imagini sunt în mare parte inconștiente, și din această cauză unitatea care le împreună nu se poate examina în întregime prin introspecțiune internă. Această imagină ni se dezvăluie nouă numai din manifestările sale, și anume, din manifestările cari au loc în clipele hotărîtoare ale vieții. Întocmai cum cunoaștem un fenomen ce se desfășură în lumea externă, cu aceleași mijloace ajungem să ne cunoaștem și mecanismul caracterului nostru. Nu introspectiv, ci prin experiența vieții ne descoperim noi pe noi înșine ce suntem. Aceia cari n-au capacitatea să-și observe și să-și înțeleagă experiența proprie, nu ajung să se cunoască chiar deloc; ei trăiesc cu iluzia pe care le-o dă imagina împrumutată din mediul culturii timpului.

Cu acest învățămînt se leagă și un al treilea, relativ la educațiunea caracterului. Pedagogii contimporani au o predilecție pentru educația caracterului; ei o consideră astăzi aproape ca primul punct din programul educațiunei în genere. „Să cultivăm inima copilului mai mult decît mintea lor“, „să cultivăm caracterul înaintea inteligenții“; „să pregătim oameni de fapte bune, și nu atît de vorbe bune“, „să nu uităm că instrucțiunea, cea mai superioară chiar, este un mijloc pe care îl punem la dispoziția caracterului, și după cum acesta este format, se va face o bună sau o rea folosință de instrucție"; „decepțiunea produsă pe alocuri de școala modernă se datorează faptului că s-a insistat prea mult în școală asupra formării inteligenții și s-a neglijat formarea caracterului" etc.; acestea și multe alte afirmări ca acestea sunt ca o monedă curentă în toate discuțiile pedagogice ale timpului nostru. Toți pedagogii sunt de acord a pune preț pe valoarea caracterului în viața de mai tîrziu a elevului. Dar pedagogii nu se pot înțelege asupra modului cum trebuie procedat pentru a ajunge la formarea caracterului. Cei mai mulți, deși își dau seama de importanța pe care o au imaginile kinestetice în mecanismul voinței în genere, și prin urmare și în manifestarea caracterului, totuși stau la îndoială să facă din cultivarea acestor imagini baza caracterului și străduințelor lor pedagogice. De la aceasta îi opresc mai ales două motive. Unul este nesiguranța cunoștințelor psihologice despre imaginile kinestetice. Pedagogii nu găsesc înaintea lor o teorie bine lămurită care să le lumineze calea; ci, din potrivă, ei se găsesc înaintea unei controverse pe care psihologii înșiși caută d-abia acum să o rezolve. Acest motiv însă devine din ce în ce mai slab cu cît se ridică știința pedagogiei. Pedagogia viitorului va fi, probabil, judecînd după curentele ei de astăzi, nu numai arta educațiunei, ci și știința educațiunei; în consecință, pedagogul de mîine nu va aștepta pe de-a gata adevărurile psihologice, ci va fi alături de psiholog în descoperirea lor. Acest motiv poate fi, așadar, trecut cu vederea. Rămîne cel de-al doilea, următorul, care este, cu deosebire, de natură să fie ascultat de pedagogul de mîine, cum este și de cel de astăzi. Imagina kinestetică din mecanismul voluntar am zis că este lipsită de calitatea de a putea fi adusă după voie în cercul luminos al conștiinței și ea se dezvăluie intermitent și numai în momente hotărîtoare, atît pentru cel din afară, cît și pentru individul însuși, căruia ea aparține: aci stă toată dificultatea. Pedagogul este ținut să dea educația în anumite limite: în limitele pe cari le impune organizația școalei; și, potrivit acestor limite, el se găsește într-o situațiune din care nu numai nu poate influența asupra formării imaginilor kinestetice ale copilului, dar nici nu poate măcar să le cunoască pe acestea cu exactitate. Timpul școalei ocupă numai o parte din viața elevului, și în regulă generală numai partea în care activitatea acestuia este constrînsă, adică artificială. Mișcările spontane ale personalității copilului, atitudinea, înclinațiunile lui profunde etc., toate acestea scapă de obicei privirilor pedagogului. Un elev rînduit și conștiincios în lucrările ce le face în orele de școală dă aparența unui caracter tenace pentru mai tîrziu, și pedagogul îl notează în consecință; dar pedagogul nu vede că acelaș elev, în orele libere, care sunt și cele mai numeroase, este lipsit cu totul de inițiativă. Pedagogul are în vedere rînduiala și sîrguința elevului din timpul activității sale artificiale; el nu vede pînă în adîncul sufletului elevului său. El se mulțumește cu ceea ce vede în viața convențională școlară, atunci cînd lucrările și manifestările elevului său sunt în mare parte selectate și determinate de ordinea cerută de organizarea școalei. Pentru a fi în măsură să privească pînă în adîncul sufletului elevului său, pedagogul ar trebui mai întîi să aibă posibilitatea a urmări pe elev și în activitatea se extrașcolară, acolo unde sufletul acestuia se dezvăluie mai complect; să poată observa atitudinea și mișcările persoanei elevului în momente hotărîtoare; să se convingă dacă elevul notat în școală cu nota cea mai bună la conduită este, de regulă, tocmai elevul care are și mișcarea cea mai bună într-un caz de grea cumpănă; cu un cuvînt, pedagogul ar trebui să lărgească organizația școalei sale pînă a o confunda cu însăși școala vieții! Dar aci stă tocmai greutatea. Pentru studiarea și cultivarea caracterului în aceste condițiuni, ar trebui, atunci, de fiecare elev cîte un pedagog. Este aceasta cu putință? Numai într-un caz, și anume: cînd pedagogul școalei ar găsi în fiecare părinte de elev un înlocuitor al său pentru activitatea extrașcolară. Dar un așa caz este, pentru timpurile noastre, un deziderat puțin realizabil! Părinții elevilor din timpul nostru n-au timpul necesar pentru o asemenea ocupațiune; sau, cînd îl au, ei nu văd, sau nu vor să vadă, mișcările copiilor lor așa cum sunt ele, ci așa cum vanitatea lor de părinte le face să fie: ei se cred datori să spună numai bine de progenitura lor.

Acum înțelegem pentru ce pedagogii de astăzi nu stăruiesc să facă educațiunea caracterului pe baza pe care le-o indică teoria imaginilor kinestetice. Aceste imagini nu ocupă forul conștiinței elevului; și, prin urmare, asupra lor elevul nu poate fi întrebat; întîmplările vieții le dezvăluie accidental. Cum întîmplările vieții însă, în organizarea școalei de astăzi, depășesc cîmpul de observațiune al pedagogului, cunoștința imaginelor kinestetice rămîne neprecisă și, prin urmare, nu poate servi ca bază pentru educațiunea caracterului. Pedagogul, în lipsa acestei cunoștințe, se mulțumește să întărească prin sfaturi și prin exemplificări luate din cultura timpului vreo imagină de natură rațională. Aceasta se recheamă după voie în conștiința elevului, și asupra ei se poate discuta în orele de morală. „Ați văzut cum făptuiește un om de caracter, așa să faceți și voi, elevii, în viață“: încheie pedagogul. Consecințele practice ale acestei educațiuni le știm cu toții; pedagogii în primul rînd. Dacă se vorbește cu atîta insistență de educația caracterului, aceasta este o probă că educația caracterului se face încă prea puțin pînă acum! În această privință, pedagogii nici nu-și ascund pesimismul. Ei se așteaptă ca și cele mai sigure promisiuni date în timpul școalei să fie uitate, mai în urmă, în cursul vieții...

Ce este atunci de făcut? Cum să ajungem a pune la baza educațiunii caracterului cunoștința imaginelor kinestetice, prin ajutorul cărora să ne dirijem apoi și influența noastră asupra sufletului elevului? Un singur răspuns la aceste întrebări. Dacă nu putem să întindem organizația școalei asupra vieții reale și întregi a elevului, atunci să introducem viața reală și întreagă a elevului în organizația școalei, adică, să dăm elevului, chiar în școală, posibilitatea ca să se dezvăluie pînă în adîncul sufletului lui; să fie, chiar sub privegherea educatorului, un om întreg, așa cum va fi mai tîrziu. În vederea acestui scop, să considerăm copilul ca ființă activă, nu receptivă, să schimbăm cu desăvîrșire atitudinea noastră pedagogică față de el. Elevul să învețe nu privind cu ochii la aceea ce facem noi, ci să învețe din efectele faptelor sale însăși; să înceapă a se cunoaște chiar din școală ca ființă întreagă, socială, și nu ca o ființă trunchiată, potrivită unei vieți convenționale. Întocmai cum el învață a vorbi de mic, corectîndu-și și adaptîndu-și treptat imaginile de articulațiune la imaginile acustice verbale, tot așa să învețe în școală a-și adapta fapta la cunoștința teoretică. Să experimenteze el însuși, în orele de școală, toate cunoștînțele pe cari le învață. Prin experiența lui proprie să cunoască legile fizice ale naturii externe, precum și legile sufletului. Prin lucru să ajungă a ști lucra. *„En forgeant on devient forgeron“*. Să iasă din școală cu deprinderi formate în tot genul de activitate, căci atunci va ieși și om cu caracter format; caracterul se formează în acelaș timp cu adaptarea mișcărilor sale sub imagina kinestetică a întregului corp. Omul care poate ce vrea, nu acel ce vrea numai să poată este omul de caracter. Elevul care din școală s-a deprins să asocieze fapta la cunoștință, acela și-a cîștigat și mijlocul de a putea aceea ce voiește. El este omul pregătit anume pentru lupta vieții de astăzi.

În acelaș timp cu această schimbare de atitudine pedagogică trebuie să schimbăm și principiile de care ne conducem în influențarea dezvoltării sufletești a elevului. Principiile ce erau în curs pînă acum se deduceau exclusiv din principiile dezvoltării funcțiunilor raționale, și, în conformitate cu această dezvoltare, principiile deduse impunea educatorului să imiteze cît mai de aproape raționamentul logic. Concluzia la raționamentul logic este derivată din premisele puse la început, prin urmare așa era îndemnat să proceadă și educatorul în cultivarea caracterului : efectele așteptate aveau să fie derivate din cauze asemănătoare lor. Dorea, s.ex., educatorul să dezvolte în elev simțul de libertate, atunci el se ținea dator de la început să deprindă pe elev cu libertatea, luînd de asupra lui orișice constrîngere; dorea să dezvolte în elev altruismul, atunci el încerca să deprindă pe elev, chiar de mic, cu fapte de altruism etc. ; cu un cuvînt, educatorul se ținea dator să păstreze, ca normă supremă în opera sa de influențare, principiul logic : *similia similibus*; efectele sunt în legătură cu cauzele asemănătoare lor.

Acest principiu nu se poate aplica la dezvoltarea imaginilor kinestetice, căci în aceste imagini intră și elementele inconștiente, asupra cărora nu putem să întindem raționamentul logic. Pentru a mișca brațul avem nevoie de imagina de mișcare formată din mișcările anterioare ale brațului, dar în această imagină, de care avem nevoie, intră o mulțime de elemente inconștiente, și anume, intră toate actele reflexe ale mușchilor brațului, elemente indispensabile, și cari, cu toate acestea, nu intră niciodată în forul conștiinței, și, prin urmare, nici în rețeaua raționamentului. Și tot așa în celelalte acte voluntare. La baza acestora sunt o mulțime, incalculabil de multe, acte reflexe inconștiente, fără de care actele voluntare n-ar fi cu putință, și care, cu toate acestea, niciodată n-au un rol în deliberațiunea și prevederea actului. Actele cari par absolut libere sunt condiționate de o mulțime de mișcări pasive și inconștiente ; între cauză și efectul actului de voință, prin urmare, nu este raportul de asemănare care este între concluzie și premisa raționamentului logic.

Cum este alcătuit mecanismul voinței în genere, tot așa este alcătuit și mecanismul caracterului ; prin urmare, și aci, asupra înlănțuirii dintre cauză și efect, nu putem să extindem norma raționamentului logic. Un caracter liber nu rezultă numaidecît din eliberarea elevului de sub orișice constrîngere, ci libertatea de caracter poate să vină în urma unei educațiuni în care s-a aplicat constrîngerea, întocmai cum un act liber de voință, în genere, nu este posibil decît pe baza actelor reflexe și inconștiente. Între dispozițiunile fundamentale ale caracterului și manifestările cari se exprimă în afară nu există asemănarea logică care există între termenii raționamentului logic ; caracterul cuprinde elemente mai variate și mai intim legate de personalitatea noastră, fizică și sufletească, de cum cuprinde rețeaua abstracțiunilor ce intră în raționamentul logic. Prin urmare, principiile după cari se va conduce educatorul în formarea caracterului la elevul său nu trebuiesc să fie cele deduse din dezvoltarea funcțiunilor raționale, ci trebuiesc să fie cele induse din observarea proprie : educatorul să lase la o parte principiile deductive sugerate de aiurea și să se încreadă exclusiv experienții sale. Experiența, și nicidecum principiile raționale, îi va spune dacă caracterul liber rezultă din deprinderile de libertate, ori din acele de constrîngere. Cultura caracterului, ca și studiul caracterului, nu pot fi bazate decît pe metode experimentale. Iată ce, în definitiv, nu trebuie să uite niciodată educatorul.

6. — Puterea sufletească a caracterului rezidă în legea propriei sale cauzalități. Un caracter puternic este caracterul care prezintă activitatea voluntară a individului într-un mecanism perfect, adică este acela care prezintă cele mai favorabile condițiuni de asociare între motiv și act, gînd și faptă. Omul de caracter este analog industriașului îndemînatic, care știe să transforme, fără pierdere, forma de energie a naturii, ce-i stă la dispoziție, într-o formă utilizabilă ; pe cînd omul așa-numit fără caracter, sau cu un caracter încă neformat, este industriașul începător, care operează aceeași transformare în condițiuni defavorabile, pierzînd, fără folos, mare parte din energia ce-i stă la dispoziție. Caracterul, din punct de vedere fiziologic, merge paralel cu dezvoltarea centrilor de asociațiune, presupunînd că aci se face îmbinarea între diferitele imagini ale sufletului ; iar din punct de vedere psihologic, caracterul merge paralel cu exercițiul pe care îl dobîndește individul în utilizarea cu folos a experienței sale trecute. Acela ce nu știe învăța din experiența faptelor sale proprii, nu ajunge să-și formeze un caracter ; el poate fi consecvent cu principiile unei morale, dar nu este consecvent cu firea sa proprie ; logica faptelor sale nu este logica firei sale, ci este o logică impusă. Omul de caracter este în continuă dezvoltare, căci fiecare experiență nouă este o nouă ocaziune de perfecționare a mecanismului său voluntar, pe cînd omul fără caracter, sau neapt de a avea un caracter, este omul imperfectibil, adică omul pasiv sau rutinar.

Din punct de vedere filosofic, procesul formării caracterului și rolul determinant pe care aceasta îl are în viața sufletească a individului constituiesc o problemă importantă, una dintre cele mai importante chiar, din cîte le prezintă filosofia contimporană. În procesul formării caracterului, am văzut că mișcările propriului nostru corp sunt fenomenele originare de la cari pornesc imaginile hotărîtoare în mecanismul voluntar, imaginile de mișcare. Aceste imagini, deși sunt mult mai puțin numeroase și mult mai puțin luminate de conștiință de cum sunt intuițiile ce ne vin de la simțurile așa-numite externe, văzul și auzul în prima linie, cu toate acestea ele determină exclusiv activitatea noastră și totdeodată individualitatea noastră. Imaginile de mișcare sunt, cum am avut ocazia să zicem mai înainte, întocmai ca instrumentele tehnice cari permit, în industrie, utilizarea energiei ce stă la dispoziţiunea omului în natură. Numai întru cît noi, oamenii, suntem înzestraţi cu imagini de mişcare formate din experienţa faptelor trecute, numai întru atîta putem profita voluntar de orizontul ce ni-l deschide inteligenţa; motivele intelectuale sunt selecţionate de dispoziţiunile şi înclinaţiunile ce se găsesc în imaginile de mişcare. Din imensitatea motivelor pe cari le prezintă orizontul intelectual sunt utilizate în mecanismul voluntar numai motivele cari corespund caracterului, adică corespund imaginilor de mişcare pe care le are individul în sufletul său. Este acesta un avantagiu pentru dezvoltarea individului? Nu ar fi mai avantagios ca acesta să aibă libertatea de a alege între infinit de multele motive pe cari le prezintă inteligenţa? Mulţi filosofi, mai ales în trecut, răspund afirmativ, şi de aceea ei sunt partizanii ipotezei libertăţii de voinţă. Filosofii însă cari vor să ţină seamă de rezultatele ştiinţei experimentale sunt constrînşi să răspundă negativ. Libertatea de alegere între infinit de multele motive nu este dat omului să o aibă. Omul este aşa constituit sufleteşte, că nu poate să şteargă după voie urmele experienţei sale trecute, ci trebuie să-şi continue activitatea pe aceste urme, în cel mai bun caz îmbogăţindu-le aceste urme, dacă poate. Libertatea absolută de voinţă ar presupune posibilitatea de a şterge după voie şi influenţa trecutului; această posibilitate însă ar avea ca consecinţă pierderea individualităţii însăşi. Avantajul ce s-ar cîştiga prin libertatea de alegere între motive s-ar compensa cu prisos prin pierderea individualităţii.

Dar problema filosofică legată de cunoştinţa caracterului este încă şi mai vastă. Raportul dintre elementele de mişcare şi elementele intelectuale; dintre adîncul individualităţii şi suprafaţa intelectuală a acesteia; lupta care se găseşte oarecum la baza constituirii caracterului, nu aminteşte ea oare, în multe privinţe, lupta pe care am întîlnit-o şi în capitolele precedente, atunci cînd a fost vorba de afirmarea personalităţii omeneşti în istoria culturii; de constituirea unităţii sufleteşti; de afirmarea personalităţii faţă de mediul înconjurător? Pretutindeni în aceste capitole am întîlnit o luptă analoagă. Unul din mijloacele cele mai solide prin care s-a afirmat personalitatea omenească a fost ştiinţa modernă; cum s-a operat oare crearea şi perfecţionarea acestui mijloc? Printr-o îngrămădire a cunoştinţelor pe baza filosofiei antice, adică prin o lărgire extensivă a orizontului intelectual de pînă atunci? Deloc; ci printr-o schimbare de perspectivă şi printr-o selecţionare deosebită a elementelor intelectuale. Această selecţionare, am văzut că era ieşită din influenţa crescîndă a creştinismului, adică din o influenţă pe care şi astăzi mulţi o numesc obscurantistă! Obscurantismul acestei influenţe, în tot cazul, îşi găseşte o deplină analogie în inconştientul care însoţeşte natura imaginilor kinestetice din fondul caracterului. Apoi, cum ne-am explicat constituirea unităţii sufleteşti? „Unitatea de conştiinţă condiţionează procesul diferenţierii funcţiunilor cuprinse într-însa; ea împinge la punerea acestora în raporturi de contrarietate şi chiar de contradicţiune. Faptul unităţii condiţionează lupta între funcţiuni. Între funcţiuni neconvergente nu ar fi luptă, negreşit; fiecare şi-ar urma fără ştirbire cursul său înainte. Dar unitatea aduce convergenţa, şi prin urmare lupta. Lupta se înţelege numai între părţile unei unităţi, cum a bănuit-o, de altmintreli, cu mai bine de două mii de ani înaintea noastră, filosoful Heraclit."

Şi mai departe ziceam, cu privire la elementele din cari se compune orișice judecată, și cu privire la progres :

„Acestea sunt dar elementele fiecărei judecăți : elementul intuițional, sau reprezentativ, ce se impune oarecum conștiinței sub forma unui conținut dat, și elementul personal, reacțiunea conștiinței actuale față de acest conținut.

Progresul este datorit luptei între cele două tendințe. De o parte : realismul aristotelic și medieval, raționalismul, materialismul etc. ; de altă parte, nominalismul, asociaționismul, relativismul critic, pragmatismul etc. De o parte credința în valoarea principiilor eterne și urmate în curs de veacuri ; de altă parte, îndoiala în tot ce este cunoștință omenească și apelul neîntrerupt la luminile experienții actuale."

Dintre aceste două elemente, elementul intuițional este acela care în constituția caracterului ne amintește elementul produs de inteligență ; pe cînd elementul de-al doilea este acela care ne amintește imagina kinestetică.

Aceeași analogie apoi o găsim și în înțelegerea raportului dintre persoană și mediu : „Între persoană, adică între individul omenesc și mediul naturei externe sau cosmic nu este nici un raport direct ; persoana, în ideile, dorințele și motivele activității sale, este determinată de mediul sufletesc căreia ea aparține.

Acestui determinism sufletesc aparține individul omenesc în toată întregimea sa. Influența acestuia este singura influență reală care se exercită asupra lui. Influența mediului cosmic, chiar dacă s-ar admite, este o influență care se execută asupra individului numai indirect, prin șirul lung de generațiuni cari l-au precedat și cari au mijlocit seria de motivări acumulate în mediul culturii în care el se dezvoltă."

Analog mediului cosmic este și orizontul intelectual din mecanismul voluntar ; el exercită o influență asupra caracterului numai indirect, prin lunga serie de dispozițiuni kinestetice acumulate în sufletul individului. În toate aceste cazuri, așadar, găsim, opunîndu-se unul altuia, două elemente. De o parte, un element care se împacă mai bine cu cerințele raționale ale conștiinței noastre : cunoștințele filosofiei vechi, elementul intuițional din judecată, influența mediului cosmic ; adică un element analog orizontului intelectual din mecanismul actului voluntar ; și, de altă parte, un element mai puțin satisfăcător pentru cerințele rațiunii noastre ; un element mai nebulos, mai subiectiv, și, în genere, mai puțin fixat în idei clare, întocmai cum este și imagina kinestetică din mecanismul voluntar ! Între aceste două elemente, s-ar părea că elementul cel dintîi, acel care se împacă mai bine cu cerințele raționale ale inteligenții, are să învingă ; și cu toate acestea ne-am convins totdeauna de contrariu : elementul de-al doilea a fost acela care a hotărît în ultima instanță. Dezvoltarea culturii și sprijinul pe care cultura îl dă la afirmarea personalității ; constituirea unității sufletești ; afirmarea personalității față de mediu ; constituirea caracterului, toate și-au găsit explicarea luîndu-se ca bază intervențiunea factorului irațional.

Problema cea mare, filosofică, se pune atunci astfel :

Dacă pentru explicarea formării caracterului și pentru explicarea raporturilor în care stă persoana omenească față de mediul cosmic și față de cultură, în genere, a trebuit să recurgem la intervenția unui factor care stă în opoziție cu cerințele raționale ale conștiinței noastre, nu este aceasta o indicațiune suficientă că, în soluțiunile găsite, am depășit hotarul individualității noastre și că ne găsim pe un teren unde individualitatea stă în dependență de o realitate cu mult mai cuprinzătoare, și care este viața socială interindividuală? Suntem condamnați ca, atît la explicarea caracterului, cît și la explicarea raportului dintre om, cultură și mediu cosmic, să facem totdeauna o parte așa de însemnată elementului irațional? Este acest element irațional într-adevăr ireductibil la analiza științifică și, prin urmare, cu neputință de subordonat științei noastre, puterii noastre: sau este el un element a cărui raționalitate este rezervată științei viitorului? În ceea ce privește caracterul, problema are nu numai o însemnătate teoretică, dar o și mai mare însemnătate practică. Ea se poate formula astfel:

Dacă elementele din care se plămădește caracterul, prin natura lor, sunt inexplicabile din condițiile vieții individuale, nu este dat științii viitorului o altă cale decît aceea a observațiunii vieții individuale, pe care ea să poată urmări procesul de dezvoltare a caracterului?

Cu examinarea acestor probleme ajungem la ultima parte a scrierii noastre, la examinarea puterilor sufletești sociale.

PARTEA V-A

PUTERILE SOCIALE. CULTURA

CAPITOLUL I

1. — Caracterizarea culturii române din punctul de vedere al psihologiei comparate. Postulatul psihologiei comparate. 2. — Puterile sociale. Importanța finalității pentru înțelegerea puterilor sociale. În ce consistă cultura. 3. — Gîndirea mitologică la popoarele primitive. 4. — Greutățile pe cari le întîmpină definirea puterilor sociale pe baza cunoștinței determinismului fenomenologic. Analogie între energia fizică și energia socială. Ce numim energie fizică și energie industrială. Exemple. Ordinea fenomenelor. 5. — Discuțiune asupra substanței sufletești. Inutilitatea ipotezei despre o substanță sufletească. În ce stă realitatea sufletului după psihologii contimporani. Cum concepem puterea sufletească în viața individului. 6. — Cum concepem puterile sociale din punct de vedere științific.

1. — În partea aceasta din urmă a scrierii noastre vom încerca a ilustra teoriile ce afirmăm prin exemple luate din cultura propriului nostru neam românesc. Indirect va rezulta din această încercare și o caracterizare a culturii române după felul manifestărilor sale de astăzi. Dar această caracterizare, ne grăbim a adăoga, nu are pretențiunea de a fi complectă. Cultura română este în curs de formațiune, și, ca atare, caracterizarea ei privește mai mult viitorul decît prezentul. La fiecare interval de cîțiva ani numai, elemente noi ies la lumină, elemente care aduc după dînsele ipoteze noi pentru explicarea culturii luate în întregime : și mai sunt încă multe elemente care n-au văzut lumina zilei. După ce se vor cerceta cu amănuntul și în mod obiectiv, adică după ce se vor cerceta cu ajutorul metodelor științifice toate documentele pe cari le prezintă istoria, etnografia, limba, literatura, credințele și obiceiurile neamului nostru ; după ce se va avea în mod exact descrierea manifestărilor sufletești ale neamului, manifestări concretizate în fapte istorice, în literatură, în obiecte de artă, în obiecte de cult, în instrumente de muncă, în obiecte casnice etc., numai atunci se va putea încerca o ipoteză cu adevărat științifică prin care să se explice fondul ce constituie viața și tăria culturii române.[153] Pînă atunci însă orice caracteri-

---

[153] Metodologia este riguros concepută. Ea era cu atît mai necesară în epocă, cu cît studiul culturii române se afla la începuturile sale. Obiectivarea idealului metodologic al lui C.R.M. este de actualitate. În această parte, a V-a, filosoful dezvoltă, cu unele amendări, ideile din *Cultura română...* Unele texte sînt reproduse din *Cultura română...* (n.ed.).

zare este necomplectă și are valoarea numai pe care i-o dă punctul de vedere din care se privește problema.

Studiul nostru aduce o caracterizare a culturii actuale române din punctul de vedere al psihologiei comparate; sau, cu alte cuvinte, o caracterizare care fixează locul și rangul culturii române față de alte culturi cunoscute în viața altor popoare. Acest punct de vedere are o valoare, întru cît are valoare postulatul de la care el pleacă și care este următorul: legile sufletești sunt în fond aceleași la toate popoarele; este aceeași energie sufletească peste tot, și numai condițiunile de aplicare ale acestor legi sunt deosebite. Popoare absolut identice în manifestările lor sufletești nu există, nu fiindcă legile lor sufletești ar fi deosebite, ci fiindcă fiecare popor are o deosebită situațiune geografică și istorică. Aceste deosebiri aduc după ele o gradare deosebită în cooperarea legilor sufletești la fiecare popor în parte; gradare din care rezultă felurimea pe care o întîlnim în viața reală. Dacă fiecare popor ar avea un suflet al său special, un suflet ireductibil în elemente asemănătoare cu elementele ce constituiesc și sufletul altor popoare, atunci punctul de vedere al psihologiei comparate ar fi fără valoare; atunci n-ar putea fi o știință a psihologiei comparate, ci ar fi psihologii deosebite pentru fiecare popor în parte. Dar această negațiune este greu de admis, căci ea vine în contradicție cu toate observările științifice de pînă acum. Dacă fiecare popor ar avea un suflet al său special și ireductibil, n-am putea vedea apoi pentru ce și fiecare om în parte n-ar avea un suflet special și ireductibil, căci argumentele sunt aceleași: cum sunt popoarele deosebite între ele, așa sunt și oamenii diferiți între ei. Atunci ar cădea și postulatul psihologiei în genere, pe lîngă acela al psihologiei comparate: lucru ce nu l-a afirmat încă nimeni pînă acum. Prin urmare rămînem la valoarea postulatului psihologiei comparate, și pe baza lui avem toată încrederea în caracterizarea ce se poate aduce culturii române în comparație cu cultura altor popoare.

Metoda psihologiei comparate a fost, de altmintreli, de multă vreme practicată și la noi, de scriitori cari s-au ocupat cu trecutul poporului nostru, de istoricii străini. În scrierile unui Fr. Iosif Sulzer, contele de Hauterive, Ign. Stef. Raicevich, Andreas Wolf, Toma Thornton, Wilkinson, Contele Salberry, P. Recordon, C. A. Kuch, Félix Colson etc., găsim o mulțime de reflecțiuni asupra firii și moravurilor poporului nostru;[159] reflecțiuni cari se prezentau de la sine, din simpla comparare a celor cunoscute de scriitor în țara lui, cu cele văzute în țară la noi.

Această metodă credem că poate fi aplicată cu folos și de aci înainte, mai ales cînd cel ce o aplică este un spirit obiectiv, și care, cunoscînd știința sufletului omenesc, este în măsură să evite erorile făcute de istorici. Și erorile erau mai greu de evitat de scriitorii străini cari au scris pînă azi asupra țării noastre. Aceștia, de obicei, petreceau un timp prea scurt între noi pentru a ne cunoaște limba și a-și da seamă prin ei însăși de cultura noastră; ei se mulțumeau a descrie moravurile unor cercuri prea restrînse din societatea română, și adeseori și pe acestea după auzite. Într-o pozițiune mai favorabilă pentru aflarea adevărului se găsește scriitorul român. El poate mai ușor să stăpînească cele două elemente de comparație ; înțelegerea societății străine îi este înlesnită lui prin cercetările multor oameni de știință, cercetări cari astăzi, pentru anumite societăți, sunt numeroase și definitive ; iar înțelegerea societății sale o poate dînsul avea în orice caz mai exact decît un străin. În judecata lui este mai probabil să nu lipsească notele diferențiale și caracteristice ale sufletului poporului român. Căci aceste din urmă sunt mai totdeauna produsul unor tendințe imponderabile, pe cari un străin nu le poate aprecia ; atît fiindcă, în cazul special al poporului român, lipsesc asupră-le alte cercetări anterioare, cît și, mai ales, fiindcă străinul e departe de a le simți direct, neavînd o afinitate pentru dînsele. Această afinitate este, de altfel, în toate studiile de această natură, un izvor nesecat de informațiune pentru scriitor. De aceea, aproape fără excepție, oricît de interesante sunt aprecierile străinilor asupra culturii unui popor, cea mai bună apreciere este dată totdeauna însă de acela care-și are sufletul plămădit în mediul culturii ce se studiază. Judecata străinului asupra sufletului unui popor poate fi uneori foarte comprehensivă, dar nu și pe atît de profundă ; scriitorul străin riscă prea adesea să confunde multiplul cu esențialul. Asemenea defecte se constată cu prisosință în aprecierile publicate pînă acum de istoricii străini asupra noastră.

---

[159] Bibliografia complectă este dată de N. Iorga în volumul [al] X[-lea] din *Documente privitoare la istoria românilor, culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*

Apoi, un om trăit în mediul culturii române are și un alt avantagiu asupra unui străin. El, prin mijlocirea afinității de care vorbirăm mai sus, este mai ușor în măsură de a reconstitui o unitate din notele diferențiale pe cari le găsește la cultura poporului său, în comparație cu cultura altor popoare mai superioare, pe cînd un străin — german, englez, francez — este mai mult înclinat a considera aceste note diferențiale ca niște curiozități fără legătură între dînsele. E drept că și scriitorul român este expus la multe alte erori. Lui poate să-i lipsească înțelegerea unei culturi superioare, și astfel judecata sa să fie viciată de la început. Prejudecățile naționale îi pot întuneca apoi mintea în așa grad ca el să nu vadă în cultura superioară pe care o compară cu acea a țărei sale decît dezordine sau putreziciune, cum au găsit, bunăoară, patrioții ruși în cultura Apusului. Dar toate aceste erori sunt totuși evitabile ; mai evitabile decît acelea pe cari le întîmpină de partea sa un străin. O mai lungă ședere în mijlocul societății cu a căreia cultură este să se compare cultura română, și o mai adîncă studiare a părerilor emise de oamenii de știință, păreri numeroase și temeinice, cînd este vorba de societățile din apusul Europei, sunt îndestulătoare pentru a evita scriitorului român erorile de cari s-au făcut culpabili patrioții ruși.

Dar, negreșit, oricîte precauțiuni s-ar lua, rezultatele obținute prin metoda comparativă, pe cît timp nu sunt controlate prin observațiunile precise a celorlalți oameni de știință, nu pot avea pretențiunea de a fi definitive. Utilizarea comparațiunii face pe nesimțite dintr-un scriitor un judecător, care, oricît de nepasionat ar dori să fie, are totuși preferințele sale, în orice caz idealul său. Din această cauză scrierile produse în asemeni condițiuni au mai mult tendința de a îndrepta decît de a descri obiectiv cele existente ; autorii lor urmează mai curînd exemplul dat de filosoful Johann G. Fichte prin *Cuvîntările adresate națiunii germane,*[160] decît exemplul specialiștilor din zilele noastre.

---

[100] J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (1808). [Vezi și supra, p. 49—51.]

Ca atare încă, opera lor nu este de prisos. Căci dacă cercetările minuțioase ale specialiștilor sunt de o netăgăduită valoare, nu mai puțin și-au avut valoarea lor și „cuvîntările“ adresate de Fichte națiunii germane. Ele au fost un semn al timpului : o prevestire îmbucurătoare pentru desăvîrșirea unității naționale a popoarelor germane.

2. — Cestiunea ce ne rămîne de studiat este aceea a puterilor sau *energiilor sociale*. Aci se pune de la început întrebarea : în ce consistă *puterea* sau *energia socială?* Puterea fizică am văzut că consistă în cauzalitatea fenomenelor naturii însăși : noi, cunoscînd legile succesiunii fenomenelor, cunoaștem și puterile acestor fenomene, pe cari apoi le putem adapta trebuințelor noastre. Tot astfel a fost și cu puterea caracterului : ea a consistat în legea prin care se leagă imaginile de mișcare, dobîndite din experiența trecută, cu noile imagini dobîndite prin simțuri. Puterea, în toate cazurile pînă acum, nu a fost un ce material, pe care să-l putem pipăi cu mîinile, și nici o calitate a materiei, ci numai repetarea constantă a aceleiași succesiuni în desfășurarea fenomenelor ; prin urmare, în fapt, ea este un ce imaterial ; ea se confundă cu însăși legea de repetare a fenomenului. Puterea electricității, a căldurii, a vaporului, a gravitațiunii etc... nu are altceva la baza ei decît faptul revenirii a acelorași fenomene de îndată ce condițiunile se repetă. Puterile naturii, dacă ar fi să considerăm natura ca o ființă cu voință, ar consista în deprinderile acestei naturi de a repeta lanțul de succesiune a fenomenelor sale, de cîte ori condițiunile sunt date.

Puterile cari se manifestă în viața socială intră și ele în aceeași categorie ? După știința de astăzi, răspunsul nu poate fi decît afirmativ. Puterea socială nu are la baza sa altceva decît determinismul fenomenelor sociale, întocmai cum și puterea fizică nu are la baza sa decît determinismul fenomenelor fizice. O putere socială este o constantă înlănțuire pe care noi, din punctul de vedere al intereselor noastre, o credem îndreptată în vederea unui scop. De această idee a scopului este cu neputință să ne desfacem. În natura fizică, scopul înlănțuirii fenomenelor ni se pare a fi adaptarea acestora la trebuințele noastre ; și, în adevăr, fără rolul acestei adaptări, natura, de la ea însăși, nu ar fi ajuns să ilustreze procesul de înlănțuire a fenomenelor naturii, așa cum îl ilustrează tehnica industrială a omului. Tot astfel și în viața socială. Înlănțuirea fenomenelor capătă un înțeles prin ideea progresului sau a perfecțiunii sociale. Scopul este o idee antropomorfică, dar el este totuși indispensabil pentru înțelegerea rațională a lucrurilor. Nu putem niciodată despărți ideea de putere, fie cît de abstractă, de ideea unei direcțiuni sau a unui scop. Și aceasta mai ales la fenomenele vieții sociale ; viața ea însăși nu se poate concepe decît pe baza postulatului de finalitate.

Să examinăm, în adevăr, manifestările cari poartă numele de puteri sociale, și în toate vom găsi ideea de finalitate sau de scop. Mintea nu poate concepe o înlănțuire fără scop ; în viața socială mai ales. Așa, bunăoară, în înțelegerea culturii.

Cultura este, după părerea tuturor, starea înspre care se îndreaptă toate popoarele ieșite din starea de barbarie. În cultură se oglindește finalitatea conștiinței sociale ; prin ea faptele omenești dobîndesc un înțeles mai înalt, devin istorice. Poporul fără cultură n-are istorie fiindcă n-are un criteriu care să stabilească valoarea evenimentelor petrecute.

Întocmai cum pe suprafaţa unei pustietăţi nisipul se ridică şi cade după schimbarea fenomenelor atmosferice, cari şi ele, la rîndul lor, se repetă mecanic, după legile fixe ale naturii ; tot aşa este şi viaţa unei societăţi omeneşti în stare de barbarie. Faptele unei asemenea societăţi sunt supuse pasiv la legile elementare ale funcţiunilor organice : sunt fenomene de nutriţiune şi reproducţie, sunt instincte de dominare. Înţeles istoric nu capătă faptele sociale decît atunci cînd ele se ridică deasupra vieţii elementare organice, cînd ele se succed după motivarea unei finalităţi conştiente. Atunci zicem că societatea în care ele se produc este o societate cultă sau cultivată : un termen pe care-l formăm prin analogie, după cum zicem că suprafaţa unui teren este cultivată de îndată ce pe dînsa, în locul nisipului care se mişcă purtat de vînt, am sădit plante cari se dezvoltă în vederea unei finalităţi fixate de noi. Prin cultură o societate dobîndeşte rostul său istoric, şi prin aceasta se diferenţiază de alte societăţi ; întocmai cum, de altfel, fără a voi să ducem mai departe analogia, şi terenul cultivat cîştigă o înfăţişare proprie faţă de cel învecinat, rămas necultivat.

Cultura întreţine, între membrii unei societăţi, raporturile de autoritate şi legăturile de solidaritate ; încă mai mult, ea stabileşte o continuitate în munca diferitelor generaţiuni.

În adevăr, bunurile sufleteşti din cari e constituită cultura sunt în realitate singurele baze durabile pentru întemeierea unei vieţi sociale. Numai după ce în sînul unei societăţi se ridică altarul unei credinţe religioase comune ; se impune criteriul unor valori morale primite de toţi ; se formează gustul pentru admirarea aceloraşi producţiuni artistice ; se stabilesc norme de gîndire pentru deosebirea adevărului de eroare ; se exprimă gîndul într-o limbă uniformă ; se practică obiceiuri şi se utilizează invenţiuni tehnice comune etc., numai atunci se operează şi o apropiere mai trainică între indivizi, se luminează muncii omeneşti calea spre cooperaţiune. Fără aceste bunuri, cari se ridică şi trăiesc deasupra gîndului şi faptei fiecărui individ, activitatea socială este oarbă şi fără spor. De aceea societăţile în stare de barbarie, cu toată lunga lor durată de timp, duc totuşi o existenţă precară. Munca indivizilor se pierde de la o generaţiune la alta, covîrşită totdeauna de nevoile momentului. Singure numai bunurile sufleteşti deschid muncii o existenţă superioară şi durabilă ; prin mijlocirea lor viaţa individului se înnobilează şi profită obştii. Credinţele religioase, obiceiurile, instituţiunile şi valorile morale, operile de artă şi adevărurile ştiinţei sunt singurele cari înving moartea. Individul, luat de sine, ar fi o arătare fără înţeles, dacă în viaţa socială nu i-ar fi dat lui să se asocieze şi să contribuie la existenţa bunurilor sufleteşti, la cultura poporului din care face parte.

Dar la baza acestor bunuri sufleteşti nu este nimic material : totul se reduce la înlănţuiri de fenomene sau deprinderi.

În ce consistă cultura ? se întreabă Heinrich Schurtz, unul dintre cei mai cunoscători în această materie.[161] „Europeanul, care are dreptul să se fălească de a sta în mijlocul celei mai înalte culturi ce se găseşte astăzi pe pămînt, ar trebui să dea răspunsul fără nici o greutate. De fapt, el nu are decît să privească în jurul lui ca să găsească dinaintea sa splendoarea culturii în forma cea mai palpabilă. Aici se ridică locuinţe, palate şi catedrale ; acolo lanurile de grîu se mişcă în valuri ; dincolo umblă trăsurile și gem mașinile ; dincolo, iarăș, sunt expuse, în cele mai elegante prăvălii și magazine, lucruri nenumărate, din cari omul își clădește casa și își împodobește corpul, își procură alimentele și obiectele de plăcere, își face instrumentele cu cari lucrează. S-ar părea că, dintr-odată, el este în stare să prindă aproape cu mîinile ființa culturii, să o cuprindă și să o cunoască cu toate simțurile.

---

[161] *Urgeschichte der Kultur, Einleitung,* 1900.

Iar cînd privirea îi dă răgaz să mediteze, atunci frumoasa imagină, prinsă în primul moment, nu-i mulțumește deloc setea sa de cunoștință adevărată. I se întîmplă și lui ceea ce i s-a întîmplat filosofului materialist care crezuse a fi găsit în materie ultimul fundament al lucrurilor, și se bucura cu naivitate de descoperirea sa ; dar în momentul în care voi să cerceteze această materie însăși, presupusă a fi așa de sigură, se trezi cu ea topindu-se și despicîndu-se într-un sistem de forțe. Așa și cultura : ea nu consistă numai în fapte și produse materiale, *ci în forțele cari aduc asemenea rezultate*. Aceasta nu e greu de dovedit. Să ne închipuim un oraș dintr-o țară cultă oarecare, bunăoară în Germania, distrus cu desăvîrșire în urma unui eveniment oarecare, pe cînd însă locuitorii săi au reușit să se salveze. În acest caz, desigur, avem să vedem cum, îndată, pe acelaș loc, sau poate în apropiere, casele au să se ridice din nou, și tot felul de bunuri culturale au să se îngrămădească, pentru ca, în sfîrșit, să vedem construindu-se iarăș un oraș asemeni celui dispărut, și poate încă mai înfrumusețat și mai îmbunătățit. De altă parte, să ne închipuim acum că tot orașul, cu tot conținutul său material, ar fi rămas în picioare, dar că populația ar fi pierit, și că în locul ei ar fi intrat, bunăoară, o hordă de negri australieni. Nici-o îndoială că în această ipoteză ne așteptăm ca locuințele vechi să nu întîrzie a se dărîma, instrumentele și mașinele, pe cari nimeni nu va ști să le întrebuințeze, să se ruginească și să se strice, în scurt, ca dimpreună cu oamenii să dispară și cultura lor. Cultura este inseparabilă de om.

Și nu omul individual, ci munca întregii *societăți* creează cultura. Această societate cuprinde nu numai pe cei puțini, cari într-un moment dat sunt în viață ; ci ea se prelungește, departe în trecut și în viitor. Tot omul ce-i aparține consumă din ideile și munca multor generațiuni ce l-au precedat, și, în acelaș timp, conștient sau inconștient, luptă cu rîvnă să pregătească drumul celor ce vor veni după dînsul. Comoara științei trece din generație în generație, este păstrată în cărți și documente, și fără ea individul nu ar însemna nimic. Dar, în acelaș timp, această comoară moștenită ar fi moartă și fără efect dacă ea n-ar trăi în generația actuală și n-ar împinge la noi creațiuni ; ea poate să doarmă uneori în operile vremilor trecute, dar adevărată cultură ea nu devine decît atunci cînd *trăiește*.

Toate rezultatele culturii materiale sunt numai învelișul extern al unor fenomene sufletești interne, și ele stau cu acestea din urmă în acelaș raport în cari stau și atomele materiale față de forța vie care formează și menține corpul. Istoria culturii este istoria sufletului omenesc.“

Teoria lui Heinrich Schurtz, de altfel teoria tuturor scriitorilor de frunte, este în acord cu ultimele date pozitive ale psihologiei științifice. Cultura există numai întru-atît întru cît este *actuală* în sufletul omenesc.

Iată, prin urmare, la ce se reduce puterea culturii. Cultura nu rezidă în obiectele externe și materiale pe cari le avem dinaintea noastră, ci în dispozițiunile interne și actuale ale sufletului unei generațiuni. O societate devine cultă din momentul ce membrii săi se bucură de anumite funcțiuni superioare sufletești și întrețin conștient, în practica vieții lor, anumite deprinderi intelectuale și morale.

Acelaș lucru se poate zice și despre celelalte puteri cu caracter social. Puterea statului stă în deprinderile sufletești pe cari le practică cetățeanul în raporturile sale cu autoritatea ce-l conduce, și nicidecum în calitățile oarecum materiale ale obiectelor și indivizilor ce reprezintă autoritatea. Statul poate fi puternic, fie că este reprezentat printr-un tiran, fie că este reprezentat printr-un rege constituțional și o minoritate aristocratică, fie că este reprezentat prin delegații mulțimii etc. ; findcă, în toate cazurile, puterea lui nu stă în acești reprezentanți, ci în deprinderile sufletești pe cari le practică acei ce se lasă a fi conduși. Statul lui Ludovic al XIV[-lea], regele Franței, trecea drept puternic în vremea lui ; astăzi, acelaș stat ar fi socotit slab, fiindcă s-au schimbat deprinderile sufletești ale cetățenilor francezi. Și așa cu toate puterile sociale. Ele sunt numai vorbe goale pe cîtă vreme nu se sprijină pe deprinderile constante ale indivizilor cari compun societatea. O instituție socială în contrazicere cu sufletul poporului este fără putere, cu oricît prestigiu artificial ar fi ea, de altmintreli, înconjurată.

3. — Aceste adevăruri elementare întîlnesc însă mari greutăți pînă a fi recunoscute. Mintea omenească este înclinată să materializeze toate cauzele prin care își explică schimbările din jurul său. În special mintea care nu este îndeajuns cultivată este refractară la primirea acestor adevăruri. Alfred Vierkandt, care a studiat în special deosebirea între popoarele primitive și popoarele culte, descrie în chipul următor felul de a gîndi al celor dintîi : „În primul rînd, conștiința omului primitiv este încătușată de datele sensibile și direct intuitive ; înțelegerea lui nu se poate ridica pînă la abstracțiune și, prin urmare, ea nu poate cuprinde fenomenalitatea naturei, fiindcă aceasta este mai abstractă decît corpurile însăși ; iar de cîte ori se încearcă, ajunge tot la o intuițiune identică cu aceea a corpurilor. Apoi, mai puțin încă omul primitiv poate să-și formeze o noțiune despre suflet, care este mai cuprinzător și mai complicat decît orice lucru corporal. În al doilea rînd, gîndirea omului primitiv este condusă de asociațiunea pasivă a stărilor de conștiință, iar nu de asociațiunea activă a apercepțiunii, care la omul cult condiționează înțelegera cauzală a naturei..." [162]

Felul acesta de a gîndi al omului primitiv, pe care Vierkandt îl numește gîndire *mitologică*, mai de aproape cercetat, prezintă următoarele caractere : „Înclinarea spre animism". Omul primitiv vede în manifestările naturii manifestările unei voințe ascunsă în obiecte, întocmai după cum sunt privite de dînsul și manifestările propriului său corp. În această înclinare găsim explicarea tuturor mitologiilor vechi și moderne. „Actele sufletești sunt socotite ca avînd o formă materială." Este îndestul de cunoscută, în această privință, credința pe care o au popoarele primitive despre existența materială a sufletului. Un negru australian s-ar considera pentru totdeauna nenorocit dacă, la uciderea unui vrăjmaș viteaz, ar pierde ocazia să-şi mărească propria sa vitejie, înghiţind inima celui ucis. „Fenomenele naturale, în genere, sunt considerate ca lucruri materiale.“ „Cauzele fenomenelor, de asemeni, sunt totdeauna obiecte externe.“ Un primitiv nu poate concepe desfăşurarea fenomenelor naturii ca izvorînd din condiţiunile intrinsece ale acesteia ; ci el crede totdeauna că schimbările din natură sunt efectele unor impulsiuni venite din afară. Cauzele externe sunt mai palpabile decît cele interne şi deci sunt preferate.

---

[162] Alfred Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*... (1896), p. 253. Scrierea lui Vierkandt este întemeiată pe cercetările lui Friedrich Ratzel, Wilhelm Wundt și Richard Andree (*Prefața*, p. VI). [Vezi și supra, p. 37.]

Teoria substanţialităţii, pe care o mai întîlnim uneori, ca o teorie explicatoare, şi în cărţile noastre de psihologie, este rămăşiţa acestui fel de gîndire mitologică, proprie omului primitiv. Ea este o iluziune pe care raţiunea omenească şi-a făurit-o în lunga sa perioadă de ignoranţă.[163] În ea regăsim acea substantivare şi concretizare intuitivă a fenomenelor sufleteşti ; substantivare şi concretizare pe care le impusese odinioară îngustimea conştiinţei omului primitiv. Dar în viitor teoria substanţialităţii este menită a dispare din ştiinţa noastră contimporană. Mintea omului cult, deprinsă cu operaţiunile de abstracţiune şi ieşită din starea de pasivitate caracteristică omului primitiv, nu mai poate vedea într-însa decît o simplă explicare naivă, formată prin analogie, după intuiţiunea obiectelor externe. De aceea rostul nouăi direcţiuni pe care a luat-o psihologia contimporană. De aceea şi direcţia tuturor ştiinţelor de astăzi, nu numai a psihologiei.[164]

4. — Negreşit însă, definirea puterilor sociale pe baza determinismului cauzal este o definire greu de conceput, în multe privinţe, şi pentru omul cult, nu numai pentru primitiv, fiindcă această definire este relativ nouă şi n-a avut încă vreme să se vulgarizeze. Vechea gîndire mitologică trăieşte şi va mai trăi încă multă vreme în mentalitatea celor mai mulţi contimporani de-ai noştri, cînd va fi vorba de fenomenele sociale, deşi această gîndire va fi în contrazicere cu felul obişnuit de a judeca al aceloraşi contimporani, cînd va fi vorba de celelalte fenomene ale naturii. Pe cînd definiţiunea puterilor naturale se face de pe acum exclusiv pe baza determinismului cauzal, definiţiunea puterilor sociale va avea încă multă vreme nevoie de sprijinul materializărilor antropomorfice. Din cauza acestor greutăţi pe cari le întîmpină de fapt noua concepţiune a puterilor sociale, să ne fie îngăduit a insista încă prin cîteva cuvinte asupra acestei cestiuni.

„Mulţi din contimporanii noştri — ziceam cu cîteva pagini mai înainte[165] — n-au încă ochii formaţi pentru a vedea o înlănţuire sufletească ; şi nu este mirare, fiindcă sunt încă mulţi cari n-au încă ochi formaţi pentru a vedea înlănţuirea cauzală dintre fenomenele adaptate scopului unei fabrici.“ Şi povesteam, cu această ocazie, întîmplarea rusului bogat care, după vizitarea unei fabrici, întreba de grajdurile unde sunt ţinuţi cei 2.000 cai cari dedeau puterea trebuincioasă diferitelor motoare ce funcţionau în fabrică ! Cîţi nu imitează pe acest rus, cînd este vorba de a-şi explica puterea care susţine viaţa unei societăţi !

Să procedăm însă metodic pentru a preciza bine noua concepţiune a puterii sociale. Vom recapitula mai întîi cunoştinţele pe cari le avem despre puterile naturii, în genere, studiate de științele naturale, pentru a ajunge în urmă la puterile ce le întîlnim în viața unei societăți.

---

[163] L. Gérard-Varet, *L'ignorance et l'irréflexion*, p. 198—214 (Paris, 1898).

[164] L. Stein, *Der Neo-Idealismus unserer Tage*, în *Archiv für systematische Philosophie*, Neue Folge, IX, 1903, p. 265 şi urm. [Vezi şi supra, p. 38.]

[165] Vezi supra, p. 269 (n. G.P.).

O putere a naturii, cum am avut adeseori ocazie să repetăm, rezidă în legea de cauzalitate a fenomenelor. Substratul fenomenelor poate fi ipotetic considerat ca o cauză a puterii, dar numai ipotetic, căci științificește noi nu știm nimic despre el ; el se dezvăluie simțurilor noastre prin formele energiei, și aceste forme ale energiei se reduc totdeauna la raporturi de cauzalitate. Oricît de adînc am dori să pătrundem noi cu analiza simțurilor noastre, niciodată nu întîlnim altceva decît forme ale energiei ; chiar și greutatea, volumul sau densitatea corpurilor, și ele nu sunt decît forme ale energiei ; peste acestea nu trece cunoștința noastră științifică. Substratul acestor forme ale energiei este un simplu concept de limită, o ipoteză necesară pentru mulți, dar, în tot cazul, în afară din cadrul științei exacte ; asupra lui se pot întinde speculațiunile metafizice și ale religiunii, nu însă ale științei sau ale filosofiei științifice. Din punct de vedere practic, cunoștința substratului ne este chiar de prisos, din momentul ce posedăm cunoștința fenomenelor sub care el se manifestă. Este o întrebare, chiar dacă mintea noastră poate concepe natura substratului altfel decît în raporturi de cauzalitate. Noi credem că nu ; fiindcă judecata omenească implică în natura sa însăși actul de a pune în raport, adică de a stabili despendențe și de a cumpăni, și acest act se confundă cu însăși aceea ce am numit legea cauzalității ; dar asupra acestei discuțiuni putem să trecem. Substratul energiei, sau aceea ce unii numesc materia, neputîndu-se cunoaște, rămîne să ne îndreptăm cercetările asupra formelor energiei, adică asupra manifestărilor fenomenale. În mijlocul acestora cercetarea noastră se îndreaptă înspre găsirea raporturilor de asemănare și de repetițiune, cu ajutorul cărora cîmpul manifestărilor ne este în urmă mai ușor de explorat și chiar de stăpînit. Cunoscînd legile de repetițiune ale fenomenelor, putem să introducem și direcțiuni voite în vederea intereselor noastre. Puterea noastră la atît se mărginește, și la nimic mai mult. Un om care aruncă o piatră pentru a sparge un zid, în ignoranța sa crede că puterea pietrii pornește din brațul său care aruncă ; în realitate însă puterea pietrii stă în determinismul legilor naturii. Spargerea zidului pe care o produce piatra stă în raport cu greutatea pietrii, și această greutate nu este decît o sensibilizare a raportului în care stă piatra față de centrul de gravitație a pămîntului ; și puterea de gravitație pe care o exercită pămîntul nu este, la rîndul ei, decît raportul de distanță și de mișcare a pămîntului față de celelalte corpuri cerești etc. ; analizîndu-le de aproape, toate se eterizează în raporturi de cauzalitate. Mișcarea brațului, de asemenea, dimpreună cu sforțarea pe care o percepe acel ce aruncă piatra, nu este decît efectul, înlănțuirea unor raporturi de cauzalitate, așa cum este și greutatea pietrii aruncate. O verigă din acest lanț să se schimbe, și puterea pietrii de a sparge zidul se schimbă și ea. Să presupunem, bunăoară, că am apropia pozițiunea pietrii de centrul de gravitațiune a pămîntului, păstrînd cu toate acestea neschimbat quantumul de tensiune a mișcării brațului ; care ar fi rezultatul ? Greutatea pietrii ar crește într-atît, că brațul ar fi în imposibilitate să miște piatra măcar ! Aceea ce numim noi putere nu este altceva dar decît cursul fenomenelor naturii adaptat la trebuințele noastre. Dacă știm legile după care fenomenele naturii se înlănțuiesc, atunci avem și stăpînirea asupra puterilor naturii ; căci aceste puteri sunt imanente în legile de succesiune ale fenomenelor însăși. Un exemplu luat din practica industrială ne poate ilustra acest adevăr încă și mai bine.

Pe platoul unor munți înalți se găsește un ghețar. Puterea sau energia pe care o reprezintă existența acestui ghețar stă în fenomenele sale de manifestare. Aceste fenomene se înlănțuiesc după niște legi constante, fie că acestea ar fi cunoscute sau nu de om ; dar dacă aceste legi sunt necunoscute, atunci și puterea sau energia care rezidă în ghețar este pentru om ca neexistentă. Ghețarul poate sta mii și mii de ani pe platoul munților, nimeni dintre oamenii ce locuiesc în vale nu se gîndește la utilizarea energiei lui, și nici măcar o bănuiește că există. Din momentul ce însă aceste legi sunt cunoscute, ghețarul devine un izvor de energie : apele cari se produc din topirea gheței sunt captate și îndretate să producă o mișcare mecanică ; care mișcare poate fi utilizată să producă un curent electric ; care curent, la rîndul său, este utilizat să producă lumină, sau din nou mișcare mecanică, după trebuințe etc. ; cu un cuvînt, deodată cu cunoașterea legilor cauzale ale fenomenelor ghețarului, se dezvăluie acesta ca un izvor nesecat de putere pentru om. Dar puterea lui era în fapt și mai înainte ? Negreșit ; numai că ea era în afară de finalitatea omenească. Apele ghețarului se topeau și mai nainte, dar ele, în loc de a fi captate și îndreptate spre a produce o mișcare mecanică, se pierdeau în pîrîiașe mici cari mergeau la vale însoțite și ele, parte, de aceleași fenomene de mișcare și electricitate, dar în cantități atît de infinitezimale, că erau neutilizabile pentru industrie. Cunoștința legilor n-a adăogat nimic la energia naturală existentă, ci ea a dat numai putința ca fenomenele acestei energii să se suceadă într-un mod utilizabil pentru om, în loc de a se pierde într-o succesiune neutilizabilă. Și este de observat că și succesiunea utilizabilă, precum și cea neutilizabilă, este, una și alta, în acord cu determinismul universal ; deosebirea între ele stă numai în dispoziția de ordine pe care o au manifestările energiei. Apele ghețarului, cît timp sunt necaptate și nedirijate în vederea unui scop industrial, nu ies din lanțul determinismului cauzal, ci ele urmează acestui determinism, însă în altă ordine. Aceste ape se desfac în pîrîiașe, după configurația solului ; se prăvălesc la vale, deslipind, după intensitatea curentului lor, blocuri de piatră ; ele produc eroziunea stîncilor ; desfac și combină în mod diferit elementele cu cari vin în contact ; în sfîrșit, ele pot da loc la ridicări de temperatură și chiar la curente electrice apreciabile pe acolo pe unde viteza curgerii lor este mai mare ; toate aceste fenomene formează un lanț strict cauzal, fără abatere. Dacă o inteligență superioară ar calcula raportul între toate aceste manifestări ale energiei, ar ajunge cu siguranță să constate că suma totală a tuturor manifestărilor arătate formează un ciclu strict determinat și în conformitate cu legea conservațiunii energiei. Nici-unul dintre fenomenele la care dă loc micile pîrîiașe nu este produs la întîmplare, ci fiecare este o verigă ce ocupă locul și spațiul pe care îl fixează suma cantității totale de energie ; fiecare este efectul necesar al cauzei anterioare, și cauza necesară, la rîndul său, pentru efectul următor. Aceleași ape însă pot curge la vale în altă ordine, deși desfășurîndu-se acelaș quantum de energie. Ele pot fi captate și dirijate într-un curent puternic, care pune în mișcare o roată de fabrică, după urma căreia se produce un puternic curent electric ; care poate fi transformat iarăși în lumină sau din nou în travaliu mecanic etc. Ciclul tuturor acestor fenomene, dacă ar fi măsurat și calculat de aceeași inteligență superioară, ar ieși identic ca raport de cantitate cu ciclul arătat mai sus ; el ar fi în conformitate cu aceeași lege de conservațiune a energiei. Aceea ce este schimbat în ciclul de-al doilea, față de primul, este numai *ordinea* de succesiune a manifestărilor energiei, succesiunea fenomenelor. Această schimbare de ordine, indiferentă pentru determinismul cauzal al naturii, este foarte interesantă pentru noi oamenii, căci pe această schimbare de ordine ne întemeiem noi practica industrială. Din acelaș quantum de energie se pot trage rezultate deosebite, schimbîndu-se numai ordinea în care se desfășură manifestările acestui quantum. Pentru utilitatea omului, ordinea acestor manifestări este totul ; în alcătuirea ei stă așa-zisa lui putere asupra naturii. Căci de creat sau de anihilat ceva din ciclul energiei pe care natura îl prezintă, omul este incapabil ; puterea lui stă exclusiv în dispunerea fenomenelor naturii într-o ordine mai avantagioasă pentru el decît aceea pe care o dă natura de sine. În găsirea ordinei celei mai utile pentru om stă tot rostul științei aplicate. Și, pentru a fi mai preciși, am putea adăoga : în găsirea ordinei care aduce cea mai economicoasă transformare a unei forme de energie în alta stă tot progresul industriei omenești. Străduința fiecărui inventator industrial este să găsească cele mai prielnice condițiuni pentru ca transformarea unei forme de energie în alta să se facă fără multă pierdere.[166]

5. — Pentru definirea puterilor, sau energiei fizice, nu avem dar nevoie să depășim legile cari leagă fenomenele naturii între ele ; în conștiința înlănțuirii acestor legi stă definiția energiei însăși. Cum va fi însă cu puterile sau energia sufletească ? Din paginile precedente am avut indicațiuni destul de precise că răspunsul va fi la fel. Întocmai cum științele naturale au înlăturat din cercetările lor preocuparea de a găsi în ce consistă natura intimă a materiei și s-a mulțumit cu cunoștința legilor de succesiune a fenomenelor, tot astfel și știința sufletului. Ce este sufletul în sine, ca substanță, este o problemă care nu mai preocupă pe psihologi ; preocuparea acestora se concentrează asupra legilor cauzale prin care sufletul se manifestă. Cei mai mulți psihologi contestă nu numai existența unei substanțe sufletești, dar și utilitatea ce ar avea admiterea unei asemeni substanțe ca simplă ipoteză.

Asupra substanței sufletești se făcea de psihologia tradițională două ipoteze : după una, substanța sufletească era imaterială, după alta, ea se confunda cu materia. Cea dintîi era ipoteza metafizicei spiritualiste, iar cea de a doua, a metafizicei materialiste. Amîndouă însă se certau numai asupra naturii substanței ; căci existența acesteia din urmă era în afară de discuție : era postulatul de la care plecau împreună. Psihologia de astăzi contestă tocmai aceea ce atît pentru psihologia veche, spiritualistă, cît și pentru cea materialistă era în afară de discuție ; ea contestă existența însăși a unei substanțe sufletești.

Lui Wilhelm Wundt îi revine în special meritul de a fi netezit terenul acestei direcțiuni în știința psihologiei. Cercetările sale analitice asupra noțiunii *substanță* l-au condus să examineze din nou utilitatea acestei noțiuni în explicarea fenomenelor sufletești[167]. Rezultatul acestei examinări a fost întărirea adevărului, bănuit de altfel și de alți filosofi, înaintea lui, că ipoteza unei *substanțe* sufletești, departe de a ajuta la explicarea fenomenelor sufletești, cum ajută uneori la explicarea fenomenelor fizice, este una, din erorile fundamentale ale psihologîei tradiționale[168]. Și teoria la care se oprește W. Wundt este aceea a actualității : sufletul nu are, după dînsul, altă realitate în afară de aceea pe care o dă actualitatea manifestărilor sale : „Explicarea psihologică consistă totdeauna în aceea că ea ne arată cum fenomene sufletești mai complexe se formează din fenomene mai elementare, și cum eul nostru făptuitor, pe care noi de asemenea nu-l cunoaștem decît ca activitate, întrebuințează toate formele de activitate sufletească înspre realizarea unor scopuri unitare. De la cea mai simplă senzațiune și pînă la cel mai complicat act de logică, toate cîte există în sufletul nostru nu consistă decît în pură activitate.“ [169]

---

[166] Wilhelm Ostwald, *Erfinder und Entdecker*, p. 16.

[167] W. Wundt, *Logik...*, vol. I și II, partea [a]2-a ; *System der Philosophie*, p. 267 și urm. ; *Ethik*, p. 467 și urm. [Vezi și supra, p. 28—29.]

„Întrucît psihologia își ia sarcina să explice realitatea vieții sufletești, nu pe baza generalizărilor superficiale, ci cu ajutorul metodelor exacte, atunci nu-i rămîne altă noțiune pentru suflet decît aceea care identifică sufletul cu însăși activitatea sufletească.“ [170]

Prin urmare și noțiunea puterii sau a energiei sufletești nu poate fi concepută decît în marginile cunoștinței ce avem despre legile cauzale ale manifestărilor sufletești, întocmai cum am văzut că trebuie concepută și noțiunea puterii fizice. Energia sufletească este, în principiu, legea unificătoare a tuturor legilor cauzale sufletești ; iar din punct de vedere al utilității practice, energia sufletească, sau cum îi mai zicem, și am arătat înainte pentru ce, puterea sufletească, este o anumită ordine în dispozițiunea ciclului de manifestări sufletești ; ordine care se adaptează scopurilor omenești. O mare putere sufletească prezintă individul care are ciclul manifestărilor sale sufletești într-o perfectă adaptare cu scopul la care el tinde să corespundă, întocmai cum constatam adineaori, vorbind despre energia industrială. În realitate, toți oamenii se aseamănă între ei, în aceea ce privește funcțiunile lor sufletești, dar ei diferă în ceea ce privește asociarea acestor funcțiuni; și această diferență produce clasificarea lor în oameni de energie și oameni lipsiți de energie. Omul de energie își are manifestările sale sufletești oarecum captate și dirijate în vederea unei ținte, așa cum constatam mai sus că se întîmplă în cazul cînd ghețarul ce se află pe platoul munților servește drept izvor de energie pentru industria omenească, pe cînd omul fără energie este omul a cărui manifestări sufletești se pierd, împrăștiate fără nici o țintă. Quantumul energiei psihice, psihologicește vorbind, în fond este acelaș, și la omul de energie, și la omul ce trece a nu avea energie, dar desfășurarea acestui quantum este deosebită la unul și la celălalt. Această deosebire ne explică și ne indică unde să căutăm pricina superiorității unor oameni față de alții. Nu cantitatea materiei nervoase este cauza superiorității sufletești, ci dispozițiunea în care se găsesc funcțiunile acestei materii. Creierul unui sălbatic, comparat cu creierul unui savant european, cum ar fi al unui Gauss, bunăoară, se prezintă, la înfățișare, fără nici o deosebire. Circumvoluțiunile afectate centrilor senzitivi și motori sunt aproape aceleași în creierul sălbaticului ca și în acela al savantului; ceea ce însă diferențiază pe unul de altul este gradul de complexitate al centrilor de asociațiune. Pe cînd savantul își are stabilite, între elementele sale nervoase, cele mai variate și complexe asociațiuni, sălbaticul nu are de acestea decît foarte puține. Prin mijlocirea acestor asociațiuni însă, savantul e capabil de o activitate cerebrală mult superioară celeia pe care o poate desfășura sălbaticul; deși din punct de vedere cantitativ masa lor nervoasă e aproape aceeași. Creierul lor, întocmai ca un piano, prezintă unuia și altuia același număr de clape; dar unul știe să acorde sunetul acestor clape pentru a scoate din ele melodii armonioase, pe cînd celălalt nu reușește a scoate decît zgomote disparate. [171]

---

[168] David Hume și Im. Kant, pentru a nu cita decît pe cei mai de seamă, sunt filosofii cari, înaintea lui Wundt, au insistat asupra acestui adevăr. Cel dintîi, în *Treatise on human Nature* (1739—40) și *Inquiry concerning human Understanding*, 1769 ; cel de al doilea, în *Kritik der reinen Vernunft* (1781).

[169] W. Wundt, *Logik*..., II, 2, p. 245 (ediția 1895).

[170] W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, III, p. 761 (ediția 1903).

Aceea ce numim puterea sufletească a unui individ stă, așadar, în ordinea specială pe care o are în acest individ cooperațiunea funcțiunilor sale sufletești. O explicare mai pe larg a acestui adevăr socotim că nu este de nevoie; ea a fost dată mai sus, cînd am vorbit despre puterea caracterului din punct de vedere psihologic. Am văzut atunci că această putere nu consistă decît în fericita cooperațiune care există între datele primite de simțuri și elaborate de inteligență, și între imaginile de mișcare dobîndite în urma experienței trecute. Oficiul sufletului, s-ar putea zice acum, întocmai cum s-a zis mai sus despre centrele nervoase, [172] nu este acela de a produce puteri, ci de a varia punctul de aplicațiune al acestora. Puterile sunt date de la natură — ele sunt legile cauzale ale fenomenelor —, dar direcțiunea lor, asociarea lor se poate influența, și cum această influență este de cea mai mare importanță pentru noi, noi numim putere, în același înțeles restrîns, numai înlănțuirea legilor cari vin în folosul nostru.

6. — Cu aceste dezvoltări avem preparat terenul pentru înțelegerea puterilor sociale. Puterea socială este puterea sufletească privită din punctul de vedere al manifestărilor sale sociale.

În toate definițiunile ce s-au dat pînă acum puterilor sociale, ideea de „coordonare“, de „armonie“, de „solidaritate“, de „cooperațiune“ sau de „organizare“ n-a lipsit niciodată. În mod instinctiv mai mult decît rațional, poate, toți cîți au definit puterile sociale au simțit că aceea ce face puterea socială este, în primul rînd, chipul particular în care se unesc între dînsele elementele sociale. „Unirea face puterea“ este de altfel un proverb cunoscut mai de toate popoarele. Ideea de „solidaritate“ este indispensabilă astăzi aproape tuturor sociologilor cari se încearcă a ne explica misterele vieții sociale. [173]

---

[171] J. Deniker, *Les races et les peuples*..., p. 122. [Comp. supra, p. 25.]

[172] Vezi supra, p. 316—327 (n. G.P.).

[173] „Le «solidarisme» semble en passe de devenir, pour la troisième République, une maniere de philosophie officielle. Il est le fourniseur attitré de ces grands thèmes moraux qui font l'accord des consciences, et que le moindre personnage public se sent obligé de répéter aux occasions solennelles. Déjà l'Exposition de 1900 avait été placée, par le discours de M. Loubet aussi bien que par celui de M. Millerand, sous l'invocation de la solidarité. Le prestige de cette figure nouvelle, depuis, n-a fait que croître. Elle siège au plafond du Parlement, comme

Dar unde adevărul expus mai sus iese cu deosebire la iveală, este în discuția sociologilor dacă societatea se aseamănă sau nu organizmului animal. Este evident că în această discuție cuvîntul de organizm exprimă ceea ce noi am numit mai sus ordinea sau adaptarea legilor cauzale la un scop. După sociologi, societatea, întocmai ca și cooperațiunea industrială și întocmai ca organismul animal, prezintă o înlănțuire, cînd mai favorabilă, cînd mai puțin favorabilă vieții sociale; și ea merită titlul de organizm cu cît prezintă o înlănțuire mai favorabilă acestui scop. Societatea care prezintă o înlănțuire strînsă, adică o înlănțuire din care să se tragă cel mai mare profit pentru realizarea scopului final, este un perfect organizm, pe cînd societatea care n-a ajuns încă la o asemenea înlănțuire este numai o simplă hordă, o mulțime. „Toate legăturile sociale, statul ca și celelalte, dintre care unele preced statul, iar altele sunt cuprinse sau trec peste stat, toate se subsumează noțiunii de organizațiune; în toate, indivizii sunt legați în anumite totalități. În aceste totalități au valoare nu numai anumite reguli comune, dar indivizii acestor totalități au rolul unor articulațiuni, fiindcă fiecare ia parte la consolidarea normelor comune și la realizarea scopurilor comune după felul și puterile sale. Aceasta și face deosebirea între o societate organizată și o simplă mulțime în care fiecare individ are un rol identic cu ceilalți indivizi.“ [174]

Este inutil a intra în discuțiunea dacă organizațiunea socială este identică, analoagă sau nu organizmului animal, căci nu aceasta ne interesează. Indiferent dacă organizațiunea socială se aseamănă sau nu organizmului animal, faptul care nu se tăgăduiește este acela al înlănțuirii dintre diferitele activități individuale, în vederea unei activități totale, care este activitatea socială însăși. Oricum ar fi definită societatea, rămîne ca un adevăr admis de toți că societatea nu este o justapunere întîmplătoare de mai mulți indivizi, ci o coordonare între activitățile mai multor indivizi spre realizarea unui scop conștient, sau poate și inconștient, dar care, în tot cazul, trece peste scopurile individuale. Această coordonare sau punere în ordine a fenomenelor sociale a fost recunoscută de la primele cercetări sociologice. Auguste Comte, cunoscutul sociolog și filosof pozitivist francez, nu are un cuvînt care să revină mai des în scrierile sale ca pe acela de „ordine“ *(„ordre“)*.

În timpul din urmă s-a vorbit foarte mult despre o viață socială superpusă vieții sufletești a individului, și unii au mers pînă acolo încît să afirme că legile vieții sociale sunt cu totul deosebite de legile vieții sufletești individuale; ba încă unii, exagerînd această direcție, au ajuns pînă să afirme că manifestările conștiinței individuale sunt *ipso facto* manifestări sociale. Scriitorul francez Izoulet, [175] care a fost odată foarte la modă, a pus în circulație o mulțime de afirmațiuni ieșite din această direcție, afirmațiuni cari revin și astăzi foarte des în scrierile contimporanilor. Pentru el „conștiința este fiica cetății“; atențiunea, judecata, sentimentul, voința, toate sunt datorate coope-

---

la patronne désignée des lois d'hygiène sociale et d'assistance mutuelle... Dans les milieux enseignants, ses conquètes ne sont pas moindres que dans les milieux parlamentaires“. C. Bouglé, *Le solidarisme*, p. 1—2 (1907).

[174] W. Wundt, *Logik...*, II, 2, p. 602 (ediția 1895).

[175] Jean Izoulet, *La cité moderne et la métaphysique de la sociologie* (1894), passim. [Vezi și supra, p. 31—32.]

rațiunii sociale; viața sufletească individuală aproape că nu există fiindcă este cotropită de viața socială. Aceea ce este adevărat în toate aceste afirmări este numai faptul asocierii funcțiunilor elementare sufletești în vederea realizării diferitelor scopuri. Această asociere nu ridică însă dreptul la existență a funcțiunilor individuale, pe de o parte, și pe de alta, nu ridică nici îndrituirea de a se forma asocieri de funcțiuni în vederea unor scopuri pur individuale, pe lîngă acelea ce se fac în vederea scopurilor sociale. Viața sufletească a individului este, negreșit, pătrunsă de determinismul social; toate actele individului sunt mai mult sau mai puțin îndreptate spre realizarea unui scop determinat de viața societății în care individul trăiește, dar aceasta nu suprimă existența individualității sufletești; și nu numai că nu o suprimă, dar de multe ori conștiința acestei individualități vine în conflict cu conștiința socială. Viața socială nu este o viață superpusă și deosebită de viața sufletească a individului, întocmai cum energia industrială nu este o energie nouă, superpusă acelei din natură. Viața sufletească este una și aceeași, atît în individ, cît și în societate; dar în aceasta din urmă ea are o altă ordine și o altă direcțiune în înlănțuirea funcțiunilor ei elementare de cum o are în manifestările individului. „Societatea este un edificiu constituit din elemente deosebite. Căci chiar acolo unde tendințele democrate sau socialiste plănuiesc o egalitate, și chiar unde realizează în parte această egalitate, este vorba totdeauna de o egalitate de stimă pentru persoane, pentru ocupațiuni sau pentru pozițiuni, și nicidecum de o egalitate a oamenilor în ceea ce privește calitățile, scopurile lor în viață și ursitele lor. Unde populațiunea este ținută în stare de sclavie și nu formează decît o masă, cum este cazul în împărățiile despotice ale Orientului, chiar acolo egalitatea nu se întinde peste întreaga existență a oamenilor, ci numai peste partea lor politică și economică, iar nu și asupra totalității lor, în mijlocul căreia rămîn încă multe însușiri din care să se constituie individualitatea fiecăruia dintre ei. Dacă voim să ne înfățișăm societatea numai ca o schemă obiectivă, atunci ea se prezintă ca o ordine de elemente și activități cari stau în dependență reciprocă unele de altele, după timp, loc, idei și valori, și din care ordine se face complectă abstracțiune de personalitatea și de eul omenesc, cu toate că acestea sunt propriu-zis elementele dinamice ale societății. Prin deosebirea acestor elemente producîndu-se individualizarea fiecărui fapt sau însușiri înlăuntrul acestei ordine, societatea ne apare ca un cosmos a cărui varietate, în ceea ce privește constituția și mișcarea sa, este în adevăr indefinită, dar în care fiecare punct are un sigur fel de a fi și un singur fel de a se dezvolta, dacă nu este ca întreaga structură a totalității să se schimbe. Aceea ce s-a zis despre edificiul lumei, și anume, că un grăunte de nisip n-ar putea să fie altfel făcut și altfel așezat decît cum se găsește, fără ca prin aceasta să aducă o schimbare în totalitatea existenței, acelaș lucru se poate repeta și despre edificiul societății, care se înfățișează ca o înlănțuire de fenomene deosebite calitativ... Sau, altfel exprimat, am putea zice: viața societății curge nu psihologic, ci fenomenologic, adică este indiferentă cu privire la natura conținutului său; ea se prezintă așa ca și cum fiecare dintre elementele sale ar avea un loc predestinat în totalitatea socială; și la fiecare dizarmonie față de cerințele ideale, ea se prezintă apoi așa ca și cum fiecare parte a sa ar sta într-un raport cu totalitatea, și totalitatea, la rîndul ei, cu fiecare parte.“ [176]

Cursul vieții sociale, pe care G. Simmel îl privește din punct de vedere fenomenologic, și nu psihologic, este de altmintreli întru totul analog cursului energiei fizice, așa după cum acesta este privit de omul de știință. Omul de știință nu se preocupă de natura intimă a energiei, sau a substratului energiei, nici de natura intimă a diferitelor forme de energie — ce este în fond căldura? electricitatea? lumina? etc. se întreabă metafizicianul, nu omul de știință! —; omul de știință se mulțumește să constate dependența fenomenelor și înlănțuirea lor în legi cauzale. Aceeași metodă o urmează și sociologul. Cursul vieții sociale consistă, pentru sociolog, în înlănțuirea fenomenelor sociale, și străduința sociologului este să descopere legile după care se urmează această înlănțuire, nimic mai mult. Tot ce este mai mult constituie preocuparea metafizicianului sociolog. Ce este în fond sufletul social? Care este natura intimă a individualității sufletești? Care este înțelesul ultim al existenței grupurilor sociale? etc. Asemenea întrebări nu aparțin sociologiei. Sociologul se mulțumește să explice fenomenele ce-i sunt date, și nu merge cu pretențiunile sale mai departe.

În rezumat dar, din punct de vedere științific definiția puterilor sociale este complect dată prin cunoștința legilor cauzale ale fenomenelor sociale, fără a mai fi trebuință de cunoștința naturei în sine a sufletului social sau a celorlalte elemente sociale. Așa precum ne explicăm puterile sufletești dinlăuntrul vieții individuale — fără a ne opri asupra întrebărilor: ce este sufletul în sine? ce este materia nervoasă în sine? — și ne mulțumim să ne găsim explicarea în succesiunea și corelațiunea fenomenelor sufletești, tot așa va trebui să facem și atunci cînd va fi vorba să ne explicăm puterile sociale. Sufletul individual nu are pentru știință o altă existență decît aceea care se manifestă în actualitate: realitatea lui stă în manifestările cari se desfășură. Sufletul social, de asemenea, are realitatea pe care o prezintă fenomenele sociale. Aceasta în ce privește știința. Pentru metafizică, desigur, lucrurile stau altfel. Pentru metafizică realitatea începe de unde sfîrșesc fenomenele și de unde sfîrșește cercetarea științifică. Noi ne mărginim însă la cadrul științei.

CAPITOLUL II

1. — Direcțiunea fenomenelor sociale. La ce scop răspunde existența culturii. Adaptarea la mediu. Discuțiune. Adevărata dependență dintre viața sufletească și mediul cosmic. 2. — Mijloacele prin cari viața socială își asigură stabilitatea și continuitatea. Variațiunile individuale și selecțiunea naturală. Teoria „mutațiunii“. 3. — Rolul oamenilor excepționali în evoluțiunea socială. Obiecțiunile.

---

[176] Georg Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), p. 41—43.

Confuzia ce se face în înțelegerea rolului pe care îl au oamenii excepționali și selecțiunea în evoluția socială. Indivizii bine înzestrați din punctul de vedere al adăptării la mediul cosmic și din punctul de vedere al adăptării la mediul social. 4. — Ce se înțelege prin om mare? Credința în misiunea oamenilor mari. Rolul oamenilor mari înlăuntrul actualității sociale. 5. — Excurs asupra oamenilor cari trec drept oameni mari la noi, românii. 6. — Oamenii mari de idei și oamenii mari de caracter. Influența producțiunii economice asupra culturii. Excurs asupra culturii române.

1. — Filosoful Arthur Schopenhauer face, într-una din scrierile sale, o inteligentă glumă asupra modului cum știința înțelege să dea explicarea fenomenelor naturii, și care glumă ne vine în minte acum, după explicarea dată mai sus cursului vieții sociale. Explicarea omului de știință, zice Schopenhauer, se aseamănă întocmai cu cunoștințele pe cari le faci într-un salon în care te-ai trezi deodată înconjurat de oameni necunoscuți. Faci cunoștință cu unul, acesta te recomandă altuia, acesta altuia, acesta altuia, și așa treci de la unul la altul, legînd relațiuni; dar, la urma urmelor, tot îți vine să te întrebi: bine, înțeleg rostul acestor oameni, dar eu, în definitiv, la ce am venit în mijlocul lor?

Tot cam astfel ne-am putea întreba și noi acum, după ce am văzut în ce poate să consiste cultura unui popor. Ordinea sau înlănțuirea fenomenelor sociale presupun o direcțiune în vederea unui scop. Care este însă acest scop? Desfășurarea energiei naturale se face în conformitate cu legea de degradare a energiei; iar desfășurarea activității industriale are și ea o țintă, anume, transformarea formelor de energie naturală după principiul economiei, adică ea se dirijează de gîndul de a stabili condițiuni artificiale cît mai prielnice pentru transformarea fără rest, dacă este posibil, a unei forme de energie în alta. Dar desfășurarea energiei sufletești, și în special a celei sociale, înspre care direcțiune se îndreaptă ele oare?

La această întrebare filosofia materialistă din zilele noastre are un răspuns gata și care este următorul: întocmai cum, în lumea animală, grupele și indivizii tind să se adapteze pe cît mai bine mediului extern, pentru a se susține în lupta pentru existență, tot astfel și în lumea omenească: direcțiunea culturii, în special, se explică prin adaptarea la mediu. Acest răspuns însă, cum am avut ocazia să constatăm și mai sus,[177] este insuficient. Între mediul extern și între individul omenesc nu este aceeaș legătură directă ca între mediul extern și individul animal. Individul omenesc reacționează în contra mediului extern, și din reacțiunile acestea el își face o armătură contra mediului. Animalul se supune direct selecțiunii mediului, fiindcă animalul nu poate face din reacțiunea sa, adică din experiența sa, o proptă de susținere împotriva mediului; animalul nu ajunge să transforme mediul pentru a se potrivi cerințelor organismului său, așa precum face omul. În afară de aceasta, pe lîngă că animalul nu se înarmează singur contra mediului, prin propria sa experiență, dar nu are nici însușirea de a se înzestra prin imitațiunea semenilor săi, așa cum face omul; animalul nu depășește înzestrarea pe care i-o dă natura la naștere. În aceste condițiuni e lesne de înțeles diferența. Lumea animală se transformă sub influența directă a mediului, pe cînd lumea omenească nu suferă această influență decît indirect și chiar luptă pe cît poate contra ei. Cultura în special este ieșită din reacțiunea omului în contra influenței directe a mediului. „Variabilitatea omului nu trebuie să ne-o închipuim dar ca venind din cauză că fiecare influență a mediului extern ar lăsa o urmă în organismul omenesc, o urmă particulară, și din care s-ar recunoaște chiar natura influenței, ci din aceea că omul, organism consecvent legilor sale și corespunzînd tocmai acestor legi, prin urmare independent, transformă aceea ce vine ca influență din afară. Această conservare de sine în mijlocul influențelor din afară și în contra tuturor reacțiunilor puternice ce urmează acestor influențe, constituie un element esențial al ideii de viață.“ [178]

---

[177] Partea III, p. 229—279.

Organismul omenesc nu trebuie să ni-l închipuim ca o pastă care s-ar modela după întipăririle pe cari i le lasă influențele din afară, ci el este o grupă de funcțiuni proprii, coordonate în vederea conservării vieții sale, grupă care nu se poate altera decît pe atît pe cît permite și această viață. Și această viață, dacă tinde să se conserve în contra mediului, cauza este că ea n-a venit în lume ca un simplu reflex al mediului, ci este de sine stătătoare; viața organică este un ce tot atît de primitiv, în natură, ca și energia fizică. Viața, odată existînd, ea tinde să se conserve; cînd condițiunile existenței ei sunt neprielnice, atunci nu modelîndu-se după mediul extern își găsește salvarea, ci coordonîndu-și astfel, și tot după legile ei, mecanismul său intern. La influența mediului extern corespunde o nouă adaptare a funcțiunilor organice spre a se conserva viața organismului, iar nu spre a se potrivi mediului. Între transformarea suferită de organism și influența mediului extern este o dependență, negreșit, dar nu așa cum o concepe filosofia materialistă, ci o dependență care s-ar asemăna cu aceea care există între transformările ce le suferă o armată care este înconjurată de toate părțile de dușmani, și atacurile acestor dușmani. Atacurile cari vin din rîndurile dușmanilor nu aduc după dînsele schimbări asemănătoare în rîndurile armatei înconjurate, ci schimbările acesteia din urmă sunt în vederea intereselor ei, adică a rezistenței sale. Un privitor care s-ar afla în rîndurile dușmanilor din afară nu ar putea niciodată ști exact ce schimbări se produc în rîndul armatei înconjurate, pe cît timp nu va ști organizația acestei armate; fiindcă schimbările în rîndurile armatei înconjurate nu sunt simple reflexe ce urmează schimbărilor din afară, ci sunt schimbări dirijate în vederea rezistenței finale. Astfel și în lupta dintre organism și mediu. Din compoziția mediului și a schimbărilor lui nu putem deduce nimic asupra organismului animal și al transformărilor sale, decît doar atît că organismul trebuie să fie în acord oarecum cu mediul; dar cum va fi acel acord, nu din cunoștința mediului vom putea afla, ci din cunoștința organismului și a legilor sale. De aceea și diferența cea mare dintre om și animal. Atît omul cît și animalul sunt în cazul armatei înconjurate de dușmani; dar cum se apără unul, și cum se apără celălalt? De ce transformări are necesitate unul, și de ce transformări are necesitate celălalt? Nu cunoștința mediului — mediul naturii este același și pentru animal și pentru om —, ci cunoștința organismului animal și cunoștința organismului omenesc ne vor explica aceste transformări. Viața organismului în genere este un echilibru de forțe, echilibru amenințat de toate părțile, și care totuși trebuie, prin resursele sale interne, să știe să se mențină și să învingă.

---

[178] Fr. Ratzel, *Anthropo-Geographie* (1882), I, p. 78.

Prin urmare, revenind la întrebarea de mai sus, care este scopul vieții sociale? Răspundem: acela, în esență, care este și al vieții individuale — să-și cucerească stabilitatea și continuitatea existenței; organismul tinde să se conserve în viață ca o unitate „de sine" stătătoare, și nu ca o copie a mediului extern. Cînd această tendință de a fi „de sine" este luminată de conștiință, ea devine izvorul din care se produce cultura.

Animalul nu are cultură fiindcă nu are conștiința luptei sale cu mediul extern. Reacțiunile pe cari le înregistrează creierul animal rămîn sub pragul conștiinții și nu servesc decît după o lungă repetițiune generațiunilor ce vor veni mai tîrziu; pe cînd reacțiunile pe cari, după experiența organismului, le înregistrează creierul omenesc, se rețin și se asociază la lumina conștiinții și servesc apoi chiar imediat pentru avantajarea vieții individului. Cultura nu consistă în altceva decît în deprinderile cari s-au stabilit în sufletul omenesc în urma experienții sale, deprinderi cari se susțin apoi prin instrumentele și transformările materiale operate de om în însuși mediul extern. Omul cult interpune între mediul extern și organismul său fizic o dublă armătură: una sufletească, care consistă în deprinderile noi, formate în urma experienței, și una materială, care consistă în transformările materiale ale mediului și care s-ar putea exprima prin cuvîntul englez de *„home"* în înțelesul cel mai larg. Omul cult știe să-și impună un *„home"* al său în mijlocul naturii, pe cînd omul incult și animalul nu știu. Pe cînd animalul, și, pînă la un oarecare grad, omul sălbatic suferă directa influență a mediului extern, omul cult, prin ajutorul acestei duble armături tocmai, se menține în contra influenței mediului extern și își asigură o continuitate în felul său de a fi. De aceea, precum am avut ocaziunea să spunem și mai înainte, începutul culturii coincide cu începutul vieții istorice a unui popor.

2. — O a doua întrebare, tot așa de importantă, și care vine să complecteze pe aceea referitoare la scopul vieții sociale, este întrebarea ce se pune despre mijloacele pe cari le are viața socială la dispoziția sa pentru a opera transformările de care ea are nevoie spre a-și cuceri stabilitatea și continuitatea. În speciile animale, ne spun biologii, transformările se operează prin selectarea variațiunilor individuale de către mediu, în urma căreia se produce înmulțirea indivizilor cu însușirile cele mai potrivite pentru continuitatea speciei. Fiecare variațiune individuală care este menită să aducă o transformare în caracterele speciei este totdeauna o fericită adaptare a funcțiunilor organice în vederea stabilității și continuării vieții. Asupra procesului prin care natura dobîndește asemenea variațiuni este însă discuțiune. Probabil că teoria „mutațiunilor", datorită botanistului danez Hugo de Vries, este aceea care se apropie mai mult de adevăr. După această teorie, varietățile se produc brusc, printr-un fel de „mutațiune" sau noua corelațiune a funcțiunilor, și nu printr-o fluctuație treptată a

organismului.[179] Forma nouă a organismului apare brusc, ca o unitate desăvîrșită în seria variațiunilor, iar nu ca rezultatul unui șir de încercări sau fluctuațiuni nereușite. Această teorie a lui H. de Vries explică și mai ușor rolul de cauză directoare pe care îl are selecțiunea naturală în evoluția speciilor. Selecțiunea este ca un ciur care oprește să-și continue viața organismele cari nu sunt bine înzestrate, și în rîndul acestor organisme, cari nu sunt bine înzestrate, ar fi tocmai și organismele cari nu se deosebesc de cele existente decît prin însușiri inapreciabile. Forma nouă a organismului animal sau vegetal, pentru a i se putea aprecia însușirile sale noi, trebuie să constituie de la început o unitate desăvîrșită, adică să fie produsul unei mutațiuni spontane; căci altfel, fluctuațiunile ei mici, cu toate că după un timp de acumulare ar fi profitabile organismului, sunt însă la început mai curînd o cauză de inferioritate decît de superioritate pentru acesta.

Prin mijlocirea aparițiunii de forme noi, a selectării celor mai bine înzestrate dintre aceste forme și a nimicirii celor rău înzestrate, își asigură dar natura evoluțiunea vieții organice pe suprafața pămîntului. Formele dobîndite prin „mutațiuni" fericite se înmulțesc, și, treptat, cu înmulțirea lor se produce și o transformare în fiecare specie din lumea animală și vegetală. Speciile actuale sunt „mutațiunile" cele mai fericite pe cari le-a produs natura pînă acum pentru a „conserva" viața organică în condițiunile în cari e dat acesteia să se găsească astăzi.

Cari sunt mijloacele de transformare ale vieții sociale? Au și aci, cum au la viața organică, variațiunile individuale și selecțiunea naturală acelaș rol însemnat?

3. — Natura, s-a observat de mult de către filosofi și de către oameni de știință, este foarte restrînsă în alegerea mijloacelor prin cari ea operează transformări în domeniile sale cele mai deosebite. Aci este cazul de a repeta această veche observațiune. Transformările prin care trece viața unei societăți, deși sunt îndreptate în vederea unui alt scop decît transformările prin care trece viața organică a animalelor și plantelor, se obțin, cu toate acestea, prin aceleași mijloace ca și acestea din urmă. Fără aparițiunea indivizilor, ce sunt constituiți altfel decît aceia din media comună, și fără ajutorul ce indirect se dă acestora prin nimicirea celor neapți de a-i imita, transformările sociale nu ar urma o direcțiune constantă, nu ar fi o istorie a vieții popoarelor. Negreșit, prin aceasta nu zicem că istoria popoarelor stă exclusiv în pomelnicul oamenilor constituiți altfel decît cei din media comună, căci viața socială nu se restrînge numai la acești oameni excepționali, ci viața socială îmbrățișează poporul întreg, dar zicem numai că fără acești oameni excepționali nu ar fi cauză de diferențiare și, prin urmare, de înaintare în mijlocul societăților. Aparițiunea unor schimbări brusce, cari să cuprindă pe toți membrii societății deodată, nu întîlnim nicăieri; oriunde ne îndreptăm cercetările, găsim variațiuni individuale cari se propagă și aduc cu timpul transformări sociale; totdeauna scînteia noutății scapără într-un suflet individual.

---

[179] Hugo de Vries, *Espèces et variétés, leur naissance par mutation*, trad. Blaringhem, Paris, 1909, p. 5 și urm.

Dar, încep acei ce obiectează — şi curios că aceştia se întîlnesc mai ales între aceia ce se declară partizani ai filosofiei materialiste, adică ai filosofiei care găseşte că scopul vieţii sociale este pur şi simplu adaptarea la mediu, întocmai ca şi scopul vieţii organice animale —, nu este de confundat, zic aceştia, rolul pe care îl au variaţiunile individuale, şi mai ales rolul pe care îl are selecţiunea naturală în mijlocul societăţii omeneşti şi acela pe care îl are în mijlocul lumii animale! În mijlocul acesteia din urmă, rolul despre care este vorba se execută fără ştirbire; natura selectează pe cel mai apt şi nimiceşte pe cel neapt, fiindcă selecţiunea se face între indivizi puşi în condiţiuni egale de luptă; pe cînd în societatea omenească condiţiunile de luptă sunt cu totul altfel. Cel mai puţin apt se găseşte adeseori în condiţiuni de luptă prielnice şi, în consecinţă, striveşte pe cel apt; adeseori selecţiunea se face la întîmplare, dacă nu chiar pe dos... Ce este de răspuns la aceste obiecţiuni?

Negreşit, trebuie să constatăm că este o mare confuziune la mijloc, dar nu de partea noastră. Faptul selecţiunii naturale îl consideră mulţi ca un fel de lege sau putere de perfecţionare, aceea ce nu este deloc exact. Selecţiunea naturală, cum am mai zis şi mai sus, este un ciur de alegere şi nimic mai mult. În vederea cărui scop se face alegerea, nu rezultă cîtuş de puţin din faptul selecţiunii. „Cu toate dificultăţile, în aparenţă de neînvins, Darwin a descoperit marele principiu care guvernează evoluţiunea speciilor. Acesta este principiul selecţiunii naturale, adică distrugerea organismelor inferioare în trecerea lor prin ciurul luptei pentru existenţă. Dar selecţiunea naturală nu este decît un ciur şi nu o forţă naturală sau măcar o cauză directă de perfecţionare, cum au socotit mulţi dintre adversarii lui Darwin, şi cum, din nenorocire, au afirmat chiar şi mulţi dintre partizanii lui Darwin. Încă o dată, selecţiunea naturală nu este decît un ciur care separă aceea ce trebuie să trăiască de aceea ce trebuie să moară.“ [180]

Confuziunea este în afirmările ce ni se obiectează mai sus, şi anume, în înţelesul greşit ce se dă faptului de apariţiune a variaţiunilor individuale şi a faptului selecţiunii naturale. Aceste două fapte nu implică în ele însile un scop anumit, ci ele se pot concepe ca fiind în serviciul unor scopuri deosebite. În domeniul vieţii animale şi vegetale ele două sunt puse în serviciul adaptării la mediul extern; unul, variaţiunea individuală, produce corelaţiuni noi de funcţiuni mai uşor adaptabile mediului, şi celălalt, selecţiunea naturală, înlătură organismele ce n-au adaptarea suficientă mediului; şi unul şi altul dar dirijează evoluţiunea în sensul de a cîştiga o adaptare cît mai potrivită cu mediul înconjurător. Nu tot astfel este însă şi în viaţa socială. Viaţa socială interpune între individ şi mediu o solidă armătură, care slăbeşte cu desăvîrşire influenţa directă a acestuia. Individul om nu se găseşte *izolat* în luptă directă cu mediul, ci el face parte dintr-o unitate socială, şi prin mijlocirea acesteia este în luptă cu mediul. Din această cauză însuşirile sale nu se judecă din punctul de vedere al avantagiilor ce ele aduc faţă de mediu, cum se judecă însuşirile animalului, ci din punctul de vedere al contribuţiei ce ele aduc pentru întărirea unităţii sociale. Între aceste două puncte de vedere sunt deosebiri fundamentale; și aci este toată cauza confuziunii de care vorbeam. Oamenii excepționali sunt excepționali prin activitatea lor socială, și nu prin activitatea lor organică, fiziologică. Un animal bine înzestrat se recunoaște după un alt criteriu decît un om bine înzestrat; fiindcă la cel dintîi avem în vedere lupta pentru existență, directă cu mediul, pe cînd la cel de-al doilea trebuie să ținem seamă de înlănțuirea socială în care el se găsește ca o simplă articulațiune. Omul excepțional este inovator în domeniul valorilor sociale, și nu în acela al aptitudinilor fiziologice; animalul excepțional este inovator numai în aptitudini fiziologice. De asemeni, alte rezultate produce selecțiunea naturală în viața animalelor, și alte rezultate le produce ea în viața oamenilor. Cel eliminat prin ciurul selecțiunii, în lumea animalelor, este animalul care nu se adaptează mediului cosmic, pe cînd în lumea oamenilor, cel eliminat este acel ce nu se adapatează mediului social. Individul omenesc nu este pus niciodată direct în luptă cu mediul cosmic, ci numai grupul întreg social din care individul face parte. Faptul variațiunilor individuale și faptul selecțiunii naturale au dar aceeași importanță pentru lumea socială ca și pentru lumea organică, ele sunt instrumentele prin mijlocirea cărora se dobîndesc transformările cerute de timp, numai că ele trebuie înțelese ca instrumente, și nu ca legi sau cauze de perfecțiune, după cum zicea și Hugo de Vries în citatul de mai sus.

---

[180] Hugo de Vries, *Espèces et variétés, leur naissance par mutation* (1909), p. 4.

4. — Să ne oprim ceva mai mult asupra rolului pe care îl au oamenii excepționali — oamenii mari, cum se numesc ei de obicei —, fiindcă înțelegerea acestui rol ne dă ocazia să sintetizăm multe din dezvoltările noastre de pînă acum.

S-a scris mult asupra rolului oamenilor mari; din nefericire, în aceea ce s-a scris găsim exprimată mai adesea emoțiunea simțită de scriitor față de rolul omului mare, decît rezultatele unei cercetări științifice serioase. Rolul omului mare este chiar un subiect pe care istoricii și sociologii serioși îl abandonează de obicei filosofilor și poeților; și această abandonare vorbește de sine. S-ar părea că știința renunță la dînsul din frica de a nu se expune la rătăciri. Dar renunțarea nu ajută întru nimic științei, căci rătăcirile tot se produc de cei din afară de cercurile științifice, și omul de știință, în urmă, este obligat să le combată pentru a restabili adevărul. Rolul oamenilor mari ar trebui socotit ca un subiect pur științific și care nu se poate elucida decît cu argumente științifice.

Primul izvor de rătăcire în înțelegerea rolului pe care îl au oamenii mari stă în credința că ei ar fi solii unei misiuni, și unii zic: misiuni providențiale. Transformările sociale, afirmă această credință, urmăresc un scop înalt; pentru realizarea acestui scop, care stă dincolo de actualitatea socială, sunt trimeși din vreme, în mijlocul poporului, oamenii mari... Poporul nu are altă valoare decît aceea pe care i-o dă oamenii săi mari; istoria omenirii, în genere, nu capătă o valoare decît prin apariția oamenilor mari! Credinta însă într-un asemenea scop extranatural, sau într-o misiune providențială, din care izvorăște apoi valoarea oamenilor mari, este ea însăși fără nici o valoare științifică. Transformările sociale nu urmăresc realizarea unui scop extranatural, ci un scop imanent în actualitatea societății, care este și singura realitate a acesteia, un scop care n-are într-însul nimic providențial;

transformările sociale urmăresc menținerea și continuitatea vieții sociale ca unitate înlăuntrul mediului cosmic. Oamenii mari nu sunt solii trimeși în mijlocul poporului, pentru a-l pregăti pe acesta în vederea unei misiuni providențiale, ci sunt variațiuni produse înlăuntrul vieții sociale, și de aparițiunea cărora aceasta din urmă profită pentru a se consolida. Aparițiunea oamenilor mari este, prin urmare, un fapt subordonat condițiunilor de existență ale societății și pus în serviciul acesteia. Fiecare societate își are oamenii săi mari, fiindcă fiecare societate are nevoie de anumiți oameni mari.

O societate primitivă, care este, în genere, și puțin numeroasă, neînchegată prin deprinderi și instituțiuni solide, are nevoie de exemplare în care să se închege deprinderile și motivațiunile sufletești care îi lipsesc ei numai, și nu cari lipsesc în genere oricărei societăți ; aceste exemplare producîndu-se, vor fi înțelese și imitate de restul populațiunii, și astfel societatea întreagă cîștigă după urma lor. În mijlocul acestei societăți primitive sunt de nevoie oameni de aceia, cari, dacă nu strălucesc prin judecată sau gust artistic, strălucesc însă, în comparație cu restul semenilor lor, prin puterea de atențiune și de susținere a unei ocupațiuni. Sălbaticii, în genere, bunăoară, nu sunt capabili de o muncă regulată și continuă, și cînd în mijlocul lor se produce un individ care este diferit de ceilalți în această privință, această diferență — această originalitate —, fiind o utilitate socială, se impune imitațiunii celorlalți și se fixează prin selecțiune. Primul sălbatic capabil de o muncă regulată în mijlocul celorlalți sălbatici, flușturateci de la un ceas la altul, este și primul om mare, original, înlăuntrul societății lui. Societățile înaintate n-au nevoie să imite aceleași exemplare ca societățile primitive. Există o scară a originalităților slăvite, a cărei fiecare treaptă corespunde la dezvoltarea diferitelor popoare. Pentru unele popoare, originalitatea slăvită se caută în gesturi corporale, în îmbrăcăminte, în deprinderea de a munci ; pentru alte popoare, originalitatea slăvită se caută în inventarea celor mai înalte probleme științifice și plăsmuiri artistice ; între unele și altele se înșiră apoi marele număr a celorlalte societăți de tot felul. Fiecare societate dă numele de om mare acelui a cărui activitate corespunde nevoilor sale simțite ; nu este mare acela care este cu desăvîrșire deosebit de ceilalți, ci este mare acela care aduce cu sine o deosebire utilă societății. În slăvirea oamenilor mari se resfrînge instinctiv grija unității corpului social. „Spune-mi pe cine slăvește un popor, ca să spun de ce amenințare se teme el în viitor“, aceasta este măsura care, după părerea noastră, ar fi de aplicat în cazul de față. În lupta dintre popoare, fiecare se teme să fie învins, și fiecare, în consecință, slăvește aceea ce crede că poate să-i asigure victoria. Cînd lupta se pune pe terenul producțiunii mecanice, oamenii mari sunt inginerii constructori de poduri și canale : este timpul lui Lesseps ; cînd lupta se pune însă pe terenul fabricațiunilor chimice, oamenii mari sunt chimiști ; este timpul lui Liebig și Berthelot ; cînd lupta se pune pe terenul politic, omul mare este Bismarck etc. ; fiecare timp își are nesiguranța sa, și prin urmare și îndemnul spre slăvirea unei anumite originalități găsite la un individ.

„Iar nu sunt vremile sub cîrma omului, ci bietul om sub vremi“, zicea cu drept cuvînt cronicarul moldovean Miron Costin. Oamenii mari sunt aceia pe cari timpul are nevoie să-i facă mari ; iată adevărul.

De aceea este absurd să se compare între ei oamenii mari, fără a se lua în considerație condițiunile istorice în care ei s-au produs. Imagina omului mare este ieșită din aceste condițiuni istorice și nu se poate înțelege decît înlăuntrul lor. Prin slăvirea omului mare, societatea își exprimă idealul pe care ar dori ea să-l reprezinte în viitor; și fiecare societate are un alt ideal, după vîrsta și alcătuirea sa etnică. Oamenii mari ai noștri, ai românilor, bunăoară, se deosebesc de oamenii mari ai Franței, sau ai Germaniei, după cum se deosebește și poporul nostru de poporul german. Noi avem alte nevoi de împlinit decît popoarele de aiurea, și de aceea și admirațiunea noastră alege alte exemplare de cum aleg alții. Ar fi și extrem de nenatural ca noi să admitem originalitățile din domeniul artei și științei, bunăoară, cînd nu ni s-a dat pînă acum ocazia să admirăm treptat orginalitățile din domeniile mai apropiate sufletului nostru. Natura nu face nici-un salt.

5. — Într-o frumoasă fantezie publicată acum de curînd, Elena Văcărescu pune această întrebare : Ce suntem? și ce vom mai fi? Ce suntem noi, românii, neam risipit pe o suprafață mare, dar cu un stat mic ca bază de susținere ; cu o cultură nu încă bine afirmată ; cu un trecut glorios, dar așa de posomorît! Ce ne rezervă viitorul? ce vom mai fi? În jurul nostru, astăzi, ca și altădată, aceleași năzuințe egoiste din partea celor puternici, aceeași nesocotire a principiilor de dreptate și fraternitate! „Așezați în pragul Europei, legănați de vijelii, neliniștiți, nelămuriți, ce ne mai trebuiește pentru ca rădăcinile noastre să nu mai tremure în pămîntul în care s-au afundat?“ [181]

Inima poetei rămîne în îndoială asupra răspunsului, și gîndul său repetă chinuitor : Ce suntem? și ce vom mai fi?

Din nenorocire, asemenea întrebări nu sunt din acelea pe care știința să le poată rezolvi. Știința, înainte de toate, nu se preocupă de cazurile individuale; și noi, românii, pentru știință, constituim o individualitate față de individualitățile celorlalte popoare. Știința se ocupă de general, adică de aceea ce poate fi stabilit prin comparațiune și inducțiune. Singurul ajutor ce ni-l poate da știința este ca să ne facă să întrezărim, prin analogiile scoase din viața altor popoare, care va fi calea probabilă pe care va urma-o și poporul nostru. De siguranță nu poate fi vorba, ci numai de probabilitate! Fără îndoială însă că și probabilitatea este de mare importanță. Ce suntem? și ce vom mai fi?

Suntem reprezentanții unui neam care se găsește în epoca în care s-au găsit multe alte neamuri înainte de noi, și în care se găsesc și se vor găsi încă multe altele cu noi și după noi : în epoca de pregătire a unei culturi viitoare. Unde vom ajunge? La o cultură română, dacă împrejurările vor permite ; sau, mai bine, dacă energia noastră va permite. Acesta este primul răspuns al științei.

Este un răspuns prea abstract poate ; el se îndreaptă prea mult spre toate neamurile, și nu îndestul asupra neamului nostru! Cu toate acestea, acest prim răspuns al științei are și el ceva bun în sine ; aducîndu-ne să privim calea urmată de celelalte popoare, el ne ferește de ispita de a urma înclinațiunile temperamentului nostru personal, care uneori este prea optimist, alteori este prea pesimist. Să nu inventăm pentru neamul nostru scăderi sau măriri speciale lui, ci să-l privim obiectiv prin prizma vieții celorlalte neamuri: iată sfatul ce rezultă din răspunsul de mai sus al științei. Ne vom convinge îndată cît de cuminte este acest sfat.

---

[181] *Noua revistă română,* vol. V, p. 117.

Găsindu-se în epoca de pregătire a unei culturi viitoare, neamul nostru este stăpînit de tendințele cari au stăpînit și stăpînesc și pe celelalte neamuri în cursul aceleiași epoce. Noi nu trebuie să uităm că suntem în căutarea cunoașterii de noi înșine, iar nu în desfășurarea acestei cunoașteri; noi clădim încă la edificiul culturii noastre și suntem departe de a fi la isprăvit. Ce au făcut alte neamuri, cari și-au desăvîrșit cultura, aceea vom face și noi. Și ce au făcut alte popoare în cursul pregătirii culturii lor, aceea vedem petrecîndu-se la noi astăzi. Legile generale ale evoluțiunei culturii neamurilor toate se aseamănă; și ele vor fi și ale culturii noastre. Care este prima lege a acestei evoluțiuni? Am indicat-o mai sus.

Cultura unui neam se pregătește prin mijlocirea oamenilor excepționali, cari sunt inovatorii și adaptatorii gîndurilor și deprinderilor noi. Neamul în care nu răsar asemenea oameni aleși, nu este primitor de cultură nouă; din fericire, neamul nostru nu este din această categorie. Oamenii aleși sunt, precum am zis, inovatorii sau numai adaptatorii ideilor și deprinderilor altora; în cazul dintîi, cultura este ieșită din însăși sufletul neamului, în cazul al doilea, ea este de împrumut. Dar și un caz și celălalt vin foarte rar izolat; aproape deloc. De regulă, cultura unui neam este parte ieșită din propriul său suflet, parte de împrumut, proporția variază numai la fiecare în mod deosebit. Rolul oamenilor excepționali este de a zdruncina deprinderile vechi, transformate în rutină, și de a inova deprinderi noi, acelea cari vor constitui baza ordinei sociale de mîine. În acești oameni își pune natura germenii de care are nevoie pentru a produce evoluțiunea viitoare.

Ce ne trebuiește dar pentru a pregăti cultura noastră? Oameni excepționali, mari, cari s-o anticipeze. „Cu toate acestea, poporul nostru păstrează în inima lui cîțiva din acei sublimi inutili ce se cheamă poeți... Și cîțiva din acei striviți ce se cheamă genii... Și cîțiva din acei barbari stăpînitori ce-și zic frați fiindcă voiesc să libereze pentru a înlănțui în urmă cu noi lanțuri...“ [182] Poporul nostru are, așadar, cîțiva din acei nobili anticipatori de timpuri nouă. Să-i urmăm, să le imităm gîndul și fapta. Dar, răspunde din nou poeta: „Nimeni nu-i ascultă; sunt înăbușiți; nimeni nu-i cunoaște!“

Să revenim din nou la sfaturile științei. În epoca de pregătire a unei culturi, felul oamenilor mari nu este acelaș cu acela din epoca culturii bine afirmate. Fiecare epocă își are inovatorii săi, adică, fiecare epocă își are energia sa potențială, energie din care se alimentează ideile și faptele sociale. Un popor din epoca de pregătire a culturii sale nu poate să înțeleagă pe inovatorii pe cari îi înțelege un popor dintr-o epocă mai înaintată de cultură; și atunci, poporul acesta, chiar de-ar avea pe inovatorii din urmă, i-ar avea de prisos. Acești inovatori rămîn, pentru viața neamului din cari fac parte, ca niște „sublimi inutili“ ai momentului.

---

[182] *Noua revistă română*, [vol.] V, p. 134.

Contra acestei inerții nu trebuie însă să ne revoltăm, căci ea este o măsură de înaltă prevedere din partea naturii. Ce neregulată ar fi direcțiunea culturii unui popor dacă orișice inovațiune, chiar dacă ar fi să socotim numai pe cele bune, ar fi urmată și imitată. Fiecare la timpul său : prin această lege a naturii ni se asigură drumul liniștit și sigur...

Poeții, geniile științei și utopiștii sociali sunt pentru poporul nostru de astăzi niște „sublimi inutili". Lucrătorul, care are mîinile roase de o muncă mecanică și grea, nu poate pipăi, fără să strivească, florile gingașe de seră. Noi suntem un popor care avem încă mîinile prea roase de munca brută și mecanică. Nouă ne trebuiesc alte exemple de imitat ; nouă ne trebuie alt gen de inovatori ; căci noi avem felul nostru de imitație.

Popoarele cari se găsesc într-o epocă înaintată de cultură imitează gînduri și fapte de acelea cari au un caracter generic social ; noi imităm gînduri și fapte cari nu ies din domeniul vieții individuale. Unii călători povestesc că la unele triburi de sălbatici este obiceiul să se imiteze pînă la cele mai mici gesturi ; dacă șeful unui trib cade din întîmplare la pămînt, apoi cad toți membrii tribului după el. Noi nu mergem cu imitația așa de departe ; dar suntem cam pe la jumătatea drumului. Noi imităm atît din domeniul vieții individuale, încît nu ne mai rămîne vreme ca să prindem cu atențiunea și inovațiunile de un caracter mai generic. Energia potențială care rezidă în operele poeților, geniilor științei și utopiștilor este prea sus pentru noi. Poporul nostru imită deocamdată gesturile corporale, pregătindu-se să imite odată și atitudinile intelectuale. Va veni și timpul acesta odată. Fiece lucru la rîndul său.

6. — Teoria noastră asupra rolului oamenilor mari ar fi în multe privințe expusă criticei, dacă n-am complecta-o cu arătarea deosebirilor ce există între diferitele categorii de oameni mari. Sunt în special două categorii cari trebuiesc mai de-aproape cercetate. Sunt oameni mari prin înăltimea gîndirii, și sunt alți oameni mari prin puterea exemplară a faptelor lor ; cei dintîi sunt mai universali, în înțelesul că popoare diferite îi pot admira în acelaș timp, pe cînd cei de-al doilea sunt mai legați de poporul în care trăiesc, dar din cauza acestei legături tocmai ei sunt cu mai multă influență. Dacă recurgem la o analogie între viața socială și viața sufletească individuală, atunci oamenii mari din prima categorie sunt pentru viața socială aceea ce sunt ideile pentru viața sufletească individuală ; iar oamenii mari din a doua categorie sunt aceea ce sunt deprinderile de caracter. Rolul celor dintîi se exercită într-un orizont mai vast ; ideea, pînă la un punct, n-are patrie ; în schimb însă rolul celor din a doua categorie este mai profund. Cînd oamenii din această de-a doua categorie se ridică prin puterea exemplară a faptei lor la înălțimea universalității celor dintîi, atunci ne găsim înaintea nu numai a unui om mare, ci înaintea omului unic. Din aceasta de-a doua categorie nu avem pînă astăzi decît pe Christ și cel mult pe întemeietorii de religiuni.

Oamenii din prima categorie inovează în domeniul gîndirii. Ei sunt, cum zice poetul, acei cari țin facla progresului ; ei luminează prin strălucirea gîndirii lor. Din rîndul acestora sunt filosofii și oamenii de știință cari au deschis culturii omenești orizonturi noi și din ce în ce mai vaste: Platon și Aristotel, cari au conceput universul ca un tot armonic; Galilei, Descartes, Huygens și Newton, cari au conceput acelaș univers ca un complex de legi mecanice; Leibniz, Kant, J. R. Mayer, Helmholtz, Lamarck, Darwin și atîția alții, după urma cărora ne bucurăm astăzi de lumina judecății noastre. Conștiințele acestor oameni au fost ca niște scîntei premergătoare, din cari, în urmă, s-a întregit lumina sigură a științei actuale.

Dar un rol nu mai puțin însemnat, din punct de vedere practic mai însemnat, în tot cazul, îl au oamenii din a doua categorie. Aceștia din urmă sunt aceia cari clădesc direct la edificiul culturii unui popor, deși clădesc mai adeseori cu materialul produs și aruncat la întîmplare de oamenii din prima categorie. Oamenii de faptă cimentează mai puternic cultura unui popor decît oamenii de idei.

În adevăr, cultura unui popor consistă în primul rînd în deprinderile voluntare ale cetățenilor. Pentru stabilitatea și continuitatea vieții sociale, important este, fără îndoială, cunoștința exactă a mediului în care poporul trăiește, dar mai important este felul cum poporul se comportă ca unitate organică față de mediu. Orizontul intelectual servește numai pe măsură ce deprinderile voluntare sunt bine dirijate. Un popor cu deprinderi rele mai curînd păgubește decît profită de pe urma ideilor ce i s-ar pune la dispoziție. În această privință viața socială se aseamănă întru totul vieții individuale sufletești. Aceea ce dă valoare comoarei de cunoștințe din sufletul individului este pornirea bună, sprijinită pe o sănătoasă reacțiune voluntară față de mediu. Un individ cu reacțiuni voluntare bolnăvicioase, și care, prin urmare, nu poate să lege aceste reacțiuni în deprinderi de caracter susținut, în zadar ar avea mintea plină de argumente solide, el este un individ slab. Din potrivă, un individ în mintea căruia se grămădesc mai puține cunoștințe, dar care are fapta sigură, sprijinită fiind pe deprinderi de caracter, acela este un individ tare. Tot asemenea și în viața societăților. O societate își formează, în contra mediului extern, o armătură, pe care o numim cultură, din deprinderile sale voluntare, adică din reacțiunile sale, și numai indirect din orizontul său intelectual. Acesta din urmă are o influență indirectă, și anume, numai întrucît a izbutit să se întipărească în natura reacțiunilor voluntare. De aceea soliditatea culturii unui popor se recunoaște cu preferință după felul de a voi și de a lucra al acestuia, și nu după bogăția ideilor produse de gînditorii săi.

Oamenii mari din a doua categorie, pe cari să-i numim oameni de caracter, în deosebire de oamenii de idei sau universali, din prima categorie, sunt, precum am zis, acei cari clădesc direct la edificiul culturii unui popor. Oamenii de caracter, prin activitatea lor, anticipă deprinderile voluntare de cari are nevoie viața socială pentru a se stabili și consolida în viitor. Întocmai cum conștiința gînditorului original reprezintă conștiința societății de mîine, așa și fapta omului de caracter reprezintă tipul activității sociale de mîine. Și cum activitatea păstrează totdeauna o notă de individualitate, de aceea și fapta omului de caracter servește ca exemplu, la început, numai unui cerc restrîns, dar în acest cerc restrîns ea este dominantă. În curînd însă cercul se lărgește pînă cuprinde într-însul mase mari de populațiune, și prin aceasta fapta, care la început a servit ca exemplu celor puțini, se transformă într-o deprindere primită și repetată de toți; aproape inconștientă din cauza desei sale repetițiuni. În urma unor asemenea transformări, se dobîndește o bază mai sigură și mai cuprinzătoare pentru edificiul culturii.

Prin oamenii de caracter însă nu trebuie să înțelegem în mod exclusiv numai pe oamenii a căror fapte se conformă unor anumite principii de morală; sunt și de aceștia între dînșii, negreșit; dar nu în acest înțeles restrîns luăm noi cuvîntul de caracter. Prin oameni mari de caracter înțelegem pe toți oamenii cari prin fapta lor anticipă deprinderile voluntare de cari o societate are nevoie spre a-și asigura viitorul său. În înțelesul acesta, primul om care a pus sămînță în pămînt și-a așteptat anotimpul în care sămînța are să rodească, a fost un om de mare caracter, fiindcă a dat exemplul unei deprinderi care a folosit apoi extensiunii și întăririi culturii. Tot așa, un mare caracter a arătat acela care, în loc de a ucide pe vrăjmașul său învins, l-a lăsat să fie sclav și să muncească în pace. Un mare caracter a fost, de asemenea, acela care pentru prima oară a pus în practică munca industrială. Și exemplele de această natură se pot înmulți încă foarte mult. Ideile oamenilor mari deșteaptă sentimentul de admirare în sufletul popoarelor, dar fapta oamenilor mari, ea singură, transformă sufletul acestora pînă în adîncime.

Negreșit, primele fapte de importanță pentru viitorul vieții sociale sunt faptele de ordine economică, fiindcă în jurul lor se cristalizează deprinderile cele mai des repetate pe cari se sprijină apoi voința cetățeanului. Pînă ce nu se fixează o tehnică de producțiune pentru munca omului, este greu să se fixeze o tehnică pentru activitatea lui morală, sau o tehnică pentru activitatea lui intelectuală. Logica economică a precedat în mod natural logica moralei și a inteligenței. Și în această privință au dreptate teoreticienii socialismului științific modern cînd susțin importanța pe care o are tehnica producțiunii sau organizațiunea economică pentru constituirea culturii fiecărui popor. Dar acești teoreticieni exagerează însă cînd susțin că tehnica producțiunii economice ar fi cauza constituirii culturii, și mai ales greșesc cînd susțin că această tehnică trebuiește înțeleasă ca o tehnică absolut materială. Tehnica producțiunii economice precede celelalte forme ale culturii, dar nu le cauzează, ci toate la un loc sînt cauzate conform determinismului sufletului omenesc; ele sunt învălișul extern al deprinderilor sau reacțiunilor sufletului omenesc față de mediul cosmic. Aceea ce este important în tehnica producțiunii economice nu este atît înfățișarea externă pe care o ia munca, ci deprinderile sufletești cari susțin această muncă; nu materia, ci sufletul. Deprinderile sufletești cari susțin producțiunea economică dimpreună cu celelalte deprinderi sufletești sunt, toate la un loc, consecințele aceleiași cauze: corelațiunea diferitelor funcțiuni sufletești în vederea susținerii și continuității vieții sociale în lupta sa cu mediul cosmic. Și, în definitiv, am putea chiar adăoga că, privind funcțiunile sufletești dintr-un punct de vedere mai înalt, este un criteriu arbitrar acela după care împărțim deprinderile sufletești în economice, morale și intelectuale. Primul om care, în loc de a-și ucide vrăjmașul, l-a transformat în sclav, a fost un mare inovator în tehnica producțiunii. Dar numai în tehnica producțiunii? N-a fost el, în acelaș timp, un om moral, în înțelesul cel mai strict al cuvîntului, și un om de mare prevedere rațională? Desigur. De altă parte, faptele de ordine religioasă sunt ele numai manifestări sentimentale fără nici-o importanță economică? În timpul din urmă s-au găsit cugetători serioși cari să afirme că producţiunea capitalistă din societatea modernă este datorită în mare parte mişcării protestante din sînul bisericii creştine[183]. Ce este adevărat în această afirmare? Aceea ce este adevărat şi în afirmările teoreticienilor socialişti, anume, că pentru progresul culturii este absolută nevoie de întruparea unor noi deprinderi în fapte concrete.

Toate clasificările noastre în materie de funcţiuni sufleteşti sunt clasificări arbitrare. Voinţa pură, sentiment pur şi inteligenţă pură nu există; toate actele noastre sufleteşti sunt totalităţi concrete, în care numai analiza descoperă elemente, şi elemente cari au importanţă pentru ştiinţă. Raţiunea noastră, pentru a înţelege mai bine lucrurile, le despică şi le înşiră, dar aceasta nu schimbă întru nimic realitatea; realitatea, adică actualitatea o au totalităţile sufleteşti. De aceea, faptele de ordin economic sunt, în realitate, fapte în cari se întrupează toate dispoziţiunile sufletului; şi numai în mod greşit se consideră ele ca fiind cauza celorlalte manifestări sufleteşti, pe cari teoreticienii socialismului le numesc şi ideologia unei societăţi. Faptele de ordin economic şi cele de ideologie sunt, unele şi altele, izvorîte din aceeaşi cauză; ele sunt reacţiunile sufletului omenesc, care tinde, ca unitate socială, să subsiste şi să-şi continue viaţa în viitor. Tehnica producţiunii economice, ca şi tehnica administrativă, judiciară, şcolară, morală etc., toate aceste tehnici, cari constituiesc maşinăria vizibilă a organismului societăţii, nu sunt, unele, expresiunea realităţii, şi altele, expresiunea idealităţii sau ideologiei, ci toate, fără deosebire, sunt expresiunea realităţii, căci în toate se exteriorizează armătura pe care şi-o dă sufletul societăţii în lupta sa cu mediul extern. Toate aceste tehnici sunt întipăriri în materie moartă a puterii vii care este sufletul. Din aceste motive, încă o dată repetăm, nu trebuie căutată cauza celor din urmă în apariţiunea celor dintîi, ci trebuie căutată cauza tuturor în puterea vie a sufletului.

În rezumat dar, oamenii mari anticipă prin ideile şi faptele lor; idei şi fapte de cari are nevoie societatea în viitor. Vom vedea în paginile următoare cum această anticipare, prin selecţiunea naturală, reuşeşte să prindă rădăcini şi să se păstreze în viaţa socială; deocamdată, un cuvînt încă asupra culturii române.

„N-avem caractere"; „avem oameni de idei şi avem talente, dar n-avem caractere": aceasta este constatarea pe care o face nu unul, ci, cînd se prezintă ocazia, mai toţi cîţi scriu asupra culturii române. Această constatare să nu ne mire, şi nici să ne întristeze. Ea încă are o parte elogioasă pe nedrept pentru noi, afirmînd că avem talente şi oameni de idei; noi n-avem nici de aceştia, atît pe cît credem. Ar fi însă de mirat şi foarte trist să avem oameni de idei şi caracter şi să n-avem încă o cultură, căci atunci ar fi un semn al inaptitudinei noastre de a ne cuceri un viitor, pe cînd aşa cum ne găsim, fără idei şi fără caractere, dar şi fără cultură, suntem în rîndul tuturor celorlalte popoare cari se pregătesc să-şi formeze o cultură de-acum înainte. Oamenii noştri de idei, puţini cîţi sunt, se găsesc sub influenţa oamenilor universali de aiurea — ideea n-are patrie —, şi aceasta le împiedică dezvăluirea întregii originalități; iar oamenii noștri de caracter nu apar ca oameni de caracter fiindcă sunt judecați aspru, și anume, după criteriul pe care îl găsim în culturile mai înaintate. Noi cerem oamenilor noștri de caracter lucruri prea grele în comparație cu dezvoltarea culturală a poporului din care ei fac parte. Noi, bunăoară, ca popor, n-avem încă cîștigată deprinderea de a munci cu economie și disciplină, și cerem de la oamenii noștri excepționali să se conducă în întreaga lor activitate socială cu economie, cu disciplină, cu moralitate și prevedere! Noi, în deprinderile noastre de popor tînăr, nu cunoaștem încă continuitatea și consecvența în ocupațiunea noastră practică — copilul fuge de ocupațiunea părintelui, omul matur are o altă ocupațiune decît aceea care și-a dorit-o în școală, omul bătrîn sfîrșește cu altă ocupațiune decît aceea cu care a început ca tînăr etc. —, și pretindem totuși ca oamenii noștri mari să aibă continuitate și consecvență în faptele lor! Noi, în deprinderile noastre zilnice, nu putem să stăpînim cursul asociațiunilor de idei, și aceste asociațiuni ne fură, sau sunt furate cu ușurință în direcțiuni deosebite, după capriciul și interesul momentului; cu alte cuvinte, nu ne putem dezbăra de obiceiul de a minți și de a minți cu interes și fără interes, și pretindem, cu toate acestea, ca oamenii noștri mari să spună numai adevărul și să aibă cultul adevărului? Dar cultul adevărului se sprijină pe o așa mare sforțare lăuntrică de a stăpîni și dirija cursul ideilor, că această sforțare nu se poate dobîndi prin practica unei singure generațiuni, ci prin practica mai multor generațiuni de-a rîndul.[184] Nu cerem noi dar lucruri prea grele de la oamenii noștri mari? Desigur. Ideile și faptele mari sunt în raport cu nivelul culturii unui popor, și numai în raport cu acest nivel trebuiesc și judecate. Comparația defavorabilă ce s-ar stabili între poporul nostru și un popor cu o cultură înaintată nu trebuie să ne îngrijească și să ne întristeze, ci comparația cu popoarele cu care venim noi în concurență, și mai ales comparația cu aceea ce am fost noi înșine în trecut. Dacă viața noastră socială s-a bucurat în trecut de mai numeroase elemente inovatoare decît astăzi, atunci, desigur, constatarea aceasta trebuie să ne întristeze; dar o asemenea constatare n-a susținut-o încă nimeni.

---

[183] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus*, [în]*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 20—21.

Afirmațiunea de mai sus, că „avem oameni de idei și de talent, dar n-avem oameni de caracter“, se poate lua încă și în înțelesul unei dorințe; ar fi bine să avem mai mulți oameni de caracter decît oameni de idei și de talent. În acest înțeles, afirmațiunea cuprinde un mare adevăr. Pentru popoarele cari se găsesc în epoca de pregătire a culturii lor, oamenii de caracter sunt de mai mare valoare decît oamenii de idei, pentru motivul că rolul acestor oameni nu se poate înlocui, pe cînd rolul oamenilor de idei se poate într-o largă măsură înlocui prin împrumut de la alte popoare, cu o cultură mai înaintată. Ideea inovatoare duce conținutul său și dincolo de granițele țării în care ea s-a produs, pe cînd exemplul faptei de caracter este aproape neînțeles de poporul care împrumută. Fapta este mai strîns legată de condițiunile particulare ale mediului în care s-a produs; despărțită de aceste condițiuni, ea pierde mult din puterea sa de sugestiune; pe cînd ideea este mai liberă, sau, în orice caz, ea este legată de condițiuni mai generale. Popoarele puternice, cari stau în fruntea culturii omenești, au nevoie de idei noi tot așa de mult ca și de fapte de caracter exemplar; popoarele mai tinere însă au nevoie de caractere mai mult ca de idei. Lipsa de idei la acestea din urmă poate fi corijată prin împrumutul ce dînsele fac la alte popoare, înaintate, pe cînd lipsa de caractere nu. Adevărurile abstracte descoperite de învățații Apusului, noi, românii, le putem înțelege și chiar propaga mai departe, dar veracitatea și pasiunea adevărului nu tot astfel; acestea din urmă trebuiesc să răsară din mijlocul nostru pentru a fi înțelese și imitate. Tehnica industrială, de asemeni, o putem împrumuta cu ușurință, aceea ce nu putem împrumuta însă este spiritul de întreprindere, și fără aceasta, dacă avem industrie, nu avem activitate industrială prosperă. Popoarele învață, cu un cuvînt, să gîndească de la oamenii universali, dar nu învață să făptuiască decît de la oamenii lor naționali. Din cauza acestei diferențe, fiece om politic prevăzător sfătuiește pe fiii patriei sale să cultive caracterul mai mult decît talentele. Acesta a fost și sfatul pe care M. S. Regele Carol I l-a dat profesorilor universitari veniți la 13 mai 1906 ca să-și prezinte omagiile și felicitările lor, cu ocaziunea serbării jubileului de 40 de ani de domnie. M.S. a zis: *„Nu uitați că, mai mult decît talentele, caracterele hotărăsc soarta popoarelor și că forța morală numai le apără de învingere și nimicire“*.

---

[184] Mai multe observațiuni asupra psihologiei poporului român se găsesc în scrierea noastră *Cultura română și politicianismul* (1904). Din această scriere am împrumutat și mai sus cîteva pagini referitoare la caracterizarea culturii în genere. [Vezi, în ediția de față, p. 48—83].

CAPITOLUL III

1. — Răspuns la problema formulată în Introducere. **Critica teoriei darwiniste, care face abstracțiune de unitatea vieții sociale. 2. — Soarta diferită a inovațiunei și a persoanei inovatorului. Societății îi este indiferentă persoana inovatorului. 3. — Deosebirea dintre om și operă pentru a înțelege rezultatele selecțiunei în societate. Punctul de vedere al moralei individuale și al moralei sociale. 4. — Exemplificări pentru deosebirea dintre selecțiunea socială și cea naturală. Conexiunea dintre inovațiune și interesele existente dintr-o societate. Adevărata putere a ideii mari și a faptei exemplare. Selecțiunea socială și nedreptățile ei. Explicarea. Organizațiunea societății nu face pe nimeni fericit. 5. — Rezultatele selecțiunei în viața socială. Dorința de a ști ce este nou. Mișcările sociale. Motivațiunea mișcărilor sociale. Selecțiunea ca putere de conservare. 6. — Extrema mizerie contrară orișicărei culturi.**

1. — Acum avem toate elementele pentru a da o deslegare problemei principale pe care o anunțam încă din *Introducerea* acestei scrieri. În *Introducere* ziceam: „Din majoritatea scrierilor contimporane transpiră o dragoste nemărginită pentru tot ce suflețește se distinge și se ridică peste tipul obișnuit; o admirație pentru personalitățile cari prin faptele

și ideile lor se opun și strică cursul monoton al vieții de toate zilele. În această atmosferă se plămădesc gîndurile cele mai diferite ca conținut, dar cele mai asemuite ca tendință. Poeți, moraliști, sociologi au acelaș ideal ; și au și acelaș talisman, cînd li se cere o soluțiune în momentele grele de criză socială ; ei cred în caracter și în puterea sufletească.

Și cu toate acestea, la aceleași popoare culte, se bucură de o mare favoare și o credință opusă. Cu mult aparat științific, dacă nu cu o egală dragoste, în mai toate școlile din Europa se insistă asupra aplicațiunei universale pe care o are legea adaptării organismelor la mediul înconjurător. Teoriile naturalistului Darwin, la început teorii curat științifice, dar mai pe urmă prefăcute în dogme de credință, cînd sunt desfășurate pînă în ultimele lor consecințe și sunt considerate pe o durată lungă de secole, susțin tocmai contrariul de ceea ce văzurăm că susțin poeții și moraliștii fermecați de strălucirea personalității alese. După teoriile darwiniștilor, adaptarea la mediu este hotărîtoare. Variațiunile individuale produse în ființa diferitelor organisme sunt tot atîtea victorii repurtate de mediul înconjurător asupra acestor organisme ; și ele perpetuează, aceste variațiuni, fiindcă prin mijlocul lor organismele au devenit mai adaptabile. Variațiunile acumulate și transmise prin moștenire produc specii nouă, specii și ele, prin urmare, mai adaptate aceluiași mediu. Totul se transformă în vederea adaptării. Omul, potrivit celorlalte organisme, de asemeni. Cu cît el se învechește pe scoarța pămîntului, cu atît își poleiește neted asperitățile trupești și sufletești și se potrivește mai bine mediului ce-l înconjoară.“ [185]

Apoi ne întrebam : cum se potrivește cu această perspectivă, pusă înainte de darwiniști, apelul la formarea caracterelor și cucerirea puterii sufletești ? „Nu este o nebunie să încerci a menține în viață ceea ce legea universală a naturii condamnă să dispară“ ? Nu este o iluziune, cum au fost multe altele, puterea caracterelor și a culturii omenești în genere ? „Să fie idealul atît de îmbrățișat astăzi pe atît de contrariu științei de mîine ?“ [186].

Avem convingerea că știința de mîine nu va continua să susțină exagerațiunile partizanilor lui Darwin (nu a lui Darwin însăși, căci dînsul nu se face vinovat de nici una din aceste exagerări) și că ea va confirma aceea ce mulți poeți, sociologi și moraliști afirmă încă de astăzi. Știința de mîine va constata mai bine determinismul sufletesc și, dimpreună cu acesta, locul și rolul pe care îl are puterea sufletească în mijlocul naturii ; ea va ști diferenția mai exact organismele sociale și umane de organismele animale.

Exagerațiunile darwiniștilor de astăzi provin din o pripită aplicare asupra vieții sufletești a rezultatelor pe care ei le-au dobîndit din studiul vieții organice animale. Raporturile de dependență dintre firea organismului animal și mediul cosmic, ei le consideră că sunt aceleași cu raporturile ce leagă pe om de mediul cosmic ; și prin aceasta ei nesocotesc, cum am văzut, unitatea vieții sociale și determinismul special al acestuia. Omul nu se găsește într-o dependență directă de mediul cosmic, fiindcă el este susținut în lupta sa cu acest mediu de cooperațiunea socială în mijlocul căreia se află ; dependența de mediul cosmic nu se exercită asupra omului decît indirect, și anume, în măsura în care această influență se resfrînge asupra societății întregi. Cu cît societatea se bucură de o cultură mai temeinică, cu atît și dependența ei de mediul cosmic slăbește și cu atît mai mult crește independența fiecărei persoane în parte. Idealul unei culturi desăvîrșite este să constituie omului un *„home“* înlăuntrul căruia el să se simtă liber față de natură.

---

[185] *Introducere,* p. 114—115.
[186] *Introducere,* p. 115—117.

Din momentul ce corijăm generalizările pripite ale darwiniștilor prin aceste restricțiuni cari decurg din înțelegerea culturii și a vieții sociale în genere, din momentul acela ne apare și importanța rolului pe care oamenii mari, de idei și de faptă, îl au în istoria omenirii. Viața socială, avîndu-și evoluția sa proprie, are nevoie și de inovațiuni proprii prin mijlocul cărora ea să-și asigure stabilitatea și continuitatea în viitor. Și aceste inovațiuni le produc oamenii excepționali. Teoria darwinistă urmează dar să se complecteze astfel : între individul omenesc și mediul cosmic, care sunt într-o dependență îndepărtată, se interpune dependența dintre individul omenesc și mediul social în care dînsul trăiește. Prin această complectare teoria darwinismului se pune în concordanță cu faptele sociale și poate fi folosită pentru explicarea acestora. Pe cîtă vreme însă teoria darwinistă va fi lipsită de această complectare, ea va rămîne de puțin folos, dacă nu va fi chiar un obstacol pentru înaintarea științei sociale.

Este curios de constatat, cu această ocaziune, analogia care există între vicisitudinile prin care a trecut găsirea adevărului la problema ce ne preocupă pe noi, și vicisitudinile prin care a trecut găsirea adevărului la problema astronomică a pozițiunii omului în mijlocul naturii. Prima soluție care s-a dat la aceasta din urmă problemă a fost că omul ocupă suprafața centrală a pămîntului și că în jurul pămîntului, care este fix, se învîrtesc toate celelalte corpuri cerești. Al doilea a fost soluția filosofiei pitagoriste, după care omul ocupă partea centrală a pămîntului, dar centrul universului îl ocupă un foc etern, a cărui lumină și căldură se resfrînge asupra tuturor corpurilor cerești dimprejur. În sfîrșit, a treia soluție este aceea a științei moderne : omul se rotește împrejurul centrului de gravitate a pămîntului și, cu acesta dimpreună, în jurul soarelui. Teoria darwinistă, în forma exagerată pe care o răspîndesc mulți din partizanii lui Darwin, este, față de adevărata explicare a fenomenelor sociale, aceea ce este filosofia pitagoristă față de astronomia de astăzi. Ea ne dă numai o parte a adevărului, și anume, că omul este în dependență de mediul cosmic — Pitagora ar fi zis de focul central —, dar nu și cealaltă parte, prin care ni se arată dependența omului de mediul social, și numai cu acesta dimpreună de mediul cosmic. Din cauza lipsei acesteia de a doua părți vin toate contrazicerile ce se ridică în contra teoriei darwiniste. Dar față de teoriile vechi, antropomorfice, după care omul se credea că concentrează în sine finalitatea vieții din natură, negreșit că darwinismul, și sub forma pe care am cunoscut-o, constituie un mare progres. El pregătește mai mult sau mai puțin calea pentru găsirea soluțiunei definitive.

2. — Inovațiunile, odată produse în mediul social, sunt supuse selecțiunei ; cele utile găsesc imitatori și se propagă, cele inutile, după o durată oarecare, dispar. Ciurul selecțiunii operează dar și aci, ca în lumea

animală și vegetală, o nimicire a produselor ce nu corespund cu cerințele momentului. Inovațiunea utilă trăiește, pe cînd cea inutilă dispare. Din nefericire, cu soarta inovațiunii nu se leagă și soarta persoanei inovatorului. Însușirile cari constituiesc valoarea inovațiunii sunt de ordin social, iar nu individual, și de aceea inovațiunea trăiește mai departe de sine, abandonînd persoana inovatorului care i-a dat naștere. Societatea își are egoismul său ; ea preferă produsul înaintea omului care produce. În această privință, selecțiunea ce se petrece în mediul cosmic pare mai dreaptă ; ea nu face această diferențiare. Individul inovator duce de multe ori o viață mizerabilă și plină de umilințe. Neînțeles de contimporanii săi, luptînd cu dificultățile vieții, el închide de obicei ochii copleșit de suferințe. Societatea rareori îl ajută — de slăvit nu-l slăvește decît după moarte —, mai totdeauna ea îl prețuiește ca pe orișicare altul, adică indiferent ; societatea nu are nevoie de individul inovator, ci de inovațiune. Ideile pe care membrii societății le repetă mai des, și tocmai ideile prin care se afirmă mărirea și încrederea în viitor a societății, au adeseori ca părinte pe nefericitul care a fost uitat și batjocorit în timpul vieții lui. Julius Robert Mayer, căruia lumea modernă îi datorează legea echivalenții între diferitele forme de energie, adică adevărul care a revoluționat întreaga viață industrială a societăților moderne și care a dat atîta avînt progresului omenesc, a fost, ca individ, un nenorocit cum puțini nenorociți au fost vreodată. Și nu mai vorbim de persoana lui Christ. Acel care prin fapta lui a ridicat moralul omenirei a fost cel obligat să sufere și să se umilească pentru toți. În schimb, alți indivizi, absolut improductivi pentru binele societății, s-au bucurat și se bucură de toate bunurile materiale ale culturii. De ce această nedreptate ? Fiindcă, precum am mai spus, societatea are nevoie, în primul rînd, de inovațiune și nu de persoana inovatorului. Persoana inovatorului îi este indiferentă, căci nu persoana ca persoană întărește viața socială, ci ideea cea nouă, deprinderea voluntară cea nouă, pe care persoana o pune în evidență și apoi în curs. Inovațiunea odată produsă, individul inovator poate să dispară, căci rolul lui s-a terminat.[187] Negreșit, sunt și cîteva cazuri de inovatori fericiți, dar aceste cazuri nu sunt mai multe decît trebuie să fie în raport cu numărul total al inovatorilor. Sunt tot atîți inovatori fericiți cîți sunt fericiți și dintre membrii oricărei alte bresle ; procentul fericiților îl dă proporția statistică, și nicidecum meritul. În schimb însă societatea are grije de ideile și faptele mari pe care i le dă inovatorii. Cu acestea selecțiunea devine dreaptă și riguroasă. Între ideile produse societatea alege pe cele cari pot să-i ajute la stabilitatea și continuitatea vieții sale ; ideile mari și faptele mari nu-i mai sunt deloc indiferente.

3. — Această diferențiere dintre om și opera sa este unul din mijloacele cele mai sigure prin care se obține progresul vieții sociale. Făcîndu-se această diferențiare, se dă posibilitatea societății să se apere în contra efectelor de degenerare fiziologică, care decurg mai totdeauna dintr-o

---

[187] Sunt animale, în natură, cari odată ce au dat naștere unei noi generațiuni, mor ; aceeași soartă pare a o avea inovatorii.

cultură prea intensivă.[188] Producătorii de valori sociale nu sunt și reprezentanții sănătății fizice a unei societăți, din potrivă; mai totdeauna inovatorii geniali plătesc cu sănătatea lor fizică superioritatea pe care și-o dobîndesc în mediul valorilor sociale. Dacă societatea ar favoriza în aceeași măsură pe omul producător ca și pe opera acestuia, rezultatul ar fi dezastruos pentru ea, și în primul rînd această selecțiune fără diferențiare ar aduce o scădere în numărul chiar al inovatorilor. Cu cît aceștia formează o castă aparte, favorizată de onoruri și de bogății materiale, cu atît puterea ei de producțiune scade sau este ținută pe loc. Această constatare o putem face mai ales comparînd organizația vechilor popoare orientale și organizația vechiului popor elin. La popoarele orientale, locul inovatorului era de mai înainte desemnat prin ierarhia castelor; el trebuia să se găsească în casta preoților, unde se bucura de toate favorurile societății; la poporul elin, din potrivă, locul inovatorului era la întîmplare, în orișice clasă socială. Rezultatul acestei deosebite organizațiuni fu că, pe cînd la popoarele orientale dezvoltarea științei și a artei se mărgini la cîteva începuturi, cari apoi se cristalizară pentru totdeauna în deprinderi aproape automate, la poporul elin știința și arta fură puse la îndemîna tuturor inteligențelor și se dezvoltară prin discuțiuni libere și cu cooperațiunea tuturor. Din această cauză popoarele orientale rămaseră lipsite de principala forță de transformare pe care o găsim la poporul elin, și, după exemplul acestuia, la toate popoarele europene.

Bineînțeles, aceste afirmări par, la prima lor înfățișare, nu numai crude, dar și paradoxale. Suntem obișnuiți să considerăm ca o regulă elementară de morală răsplătirea omului după faptele sale, și să nu despărțim în judecata noastră pe om de opera sa. Dar această regulă de morală și această normă de judecată să nu uităm că sunt valabile din punctul de vedere al moralei și al judecății noastre individuale, iar societatea poate avea punctul său de vedere, deosebit, care poate duce la alte reguli de morală și la alte norme de judecată. Un individ nu se poate obișnui cu despărțirea operei produse de persoana producătorului, fiindcă în toată judecata lui și în toate deprinderile lui el este obișnuit să considere opera ca un mijloc pentru a dobîndi mulțumirea persoanei, iar nu să considere existența persoanei ca un mijloc pentru a dobîndi opera. Această obișnuință însă nu există pentru societate. Societății îi trebuie opera, și nu persoana; de aceea și aparenta ei cruzime față de persoană. Centrul împrejurul căruia gravitează egoismul fiecărui individ, binele pentru individ, nu coincide cu binele pentru societate; de aci nepotrivirea regulelor noastre de morală și de judecată cînd sunt să fie aplicate asupra vieții sociale. Din această cauză este greșit să afirmăm că selecțiunea naturală în mediul social se face pe dos sau irațional; ci ea se face foarte natural și foarte drept, dar nu din punctul de vedere al rațiunei individuale, ci din punctul de vedere al interesului social. Morala individualistă culminează în maxima: individul este un scop; morala socială culminează în maxima: individul este numai un mijloc. Adevărul stă însă între ambele aceste două maxime. În dinamica fenomenelor sociale, individul este uneori scop și uneori mijloc. Este scop atunci cînd individul se privește în raport cu mediul cosmic și cînd cultura societății îi servește individului ca mijloc; și este mijloc atunci cînd individul se privește în raport cu mediul societății, și cu deosebire a societății de mîine, și cînd cultura îi dictează finalitatea actelor sale. Omul de astăzi este o verigă în lanțul celor ce cooperează la formarea tipului omului cult de mîine. Sau în cuvintele pline de imagini a filosofului Fr. Nietzsche: „Eu vin să vă învăț pe supraomul. Omul este ceva care trebuie să fie întrecut. Ce ați făcut voi ca să-l întreceți?

---

[188] W. Schallmayer, *Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker* (1903), p. 107 și urm.

Toate ființele au făcut cîte ceva pentru a se întrece: voi singuri vă țineți pe fundul acestui mare val de întrecere, și mai curînd ați dori să vă întoarceți la animale, decît să vă întreceți.

Ce este maimuța pentru om? Un rîs sau o rușine dureroasă. Tot astfel trebuie să fie omul pentru supraom: un rîs sau o rușine dureroasă.

Voi ați făcut drumul de la vierme pînă la om, și multe din viermi au mai rămas încă în voi. Odinioară omul a fost maimuță, și încă și astăzi, în multe privințe, este o maimuță, mai maimuță decît oricare alta...

Supraomul este scopul pămîntului. Voința voastră să repete și ea: supraomul este scopul pămîntului.“ [189]

Supraomul lui Nietzsche este tipul omului cult de mîine în comparație cu omul cult de astăzi. Pentru producerea acestuia, omul de astăzi servește ca un simplu mijloc. [190]

4. — Deosebirea pe care o face selecțiunea socială între omul care produce opera și opera însăși am zis că vine în ajutorul societății chiar. În primul rînd, prin această deosebire societatea este pusă în posibilitate să împrospăteze mai repede și mai sigur puterile sale inovatoare. Geniile cari inovează și după urma cărora vin transformările fericite pentru viața socială, nu se pregătesc așa cum se pregătesc animalele de rasă, prin încrucișări voite sau prin alte mijloace de crescătorii artificiale pe cari și le închipuiesc unii biologi din școala darwinistă, ci ele răsar spontan, din diferite clase sociale, și mai totdeauna de acolo de unde nimeni nu se așteaptă. Familiile bogate, cari nu duc grija vreunei lipse materiale și care se bucură și de o sănătate fizică splendidă, nu dau un mai mare procent de oameni mari de cum dau familiile mijlocii ca avere și sănătate; încă din potrivă. Se cere numai un minimum de confort material pentru ca puterea geniului să fie pusă în condițiuni de a produce; sub acest minimum, bineînțeles, o putere de geniu poate fi strivită, și, desigur, au fost multe strivite în istoria omenirei; dar cînd minimum acesta este atins, opera geniului este asigurată. Și această relațiune dintre bogăție și geniu se explică, pînă la un punct, și psihologicește. Aceea ce constituie puterea de creațiune a unui suflet este produsul activității proprii a acestui suflet; și sufletul are o activitate cu atît mai intensă cu cît este mișcat de mai multe trebuințe. Lipsa unui confort material îmbelșugat este tocmai o cauză de înmulțire a trebuințelor și, prin aceasta, a activității mai intensive a sufletului. Mijlocia

---

[189] Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Naumann, Leipzig), p. 9.

[190] Definirea supraomului ca „tipul omului cult de mîine“ se deosebește de conceptul nietzschean al supraomului caracterizat, mai ales, prin voința de putere. În viziunea lui C.R.M. omul actual, este un „mijloc“ în sensul că pregătește, prin „cultură“, omul viitor (n. ed.).

confortului material reprezintă pentru individ aceea ce reprezintă climele temperate pentru viața societăților, adică un îndemn la muncă și la prevedere. Un prea mare confort material este paradisul corpului, dar, în acelaș timp, nenorocirea vieții sufletești.

Selecțiunea socială ridică opera și se dezinteresează de soarta individului care a produs opera, și din această cauză vedem în societate așa-zisele nedreptăți. Omul de geniu, care deschide conștiinței sociale orizonturi nouă de gîndire și de activitate, este, ca individ, acela care participă poate mai puțin la binefacerile roadelor cari rezultă din opera sa. În timpul din urmă a devenit chiar ca o dogmă afirmarea că un popor își dovedește „rațiunea sa de a fi“ prin contribuția ce el aduce culturii omenești în genere ; contribuția o aduc oamenii mari ai poporului, și, cu toate acestea, în fruntea poporului, de fapt, nu sunt niciodată aceștia. Este o ironie pe care societatea animalelor nu o cunoaște. Aici, în societatea animalelor, cel mai bine înzestrat este și acel care își face partea cea mai largă în împărțirea bunurilor date de mediu. Dar tocmai în aceasta stă deosebirea celor două selecțiuni și dovada că ele sunt întrebuințate pentru scopuri diferite. Este un instinct de prevedere pe care natura îl traduce aci în faptă.

Dar mai este încă ceva. Dacă selecțiunea socială n-ar face diferențiarea arătată mai sus, între operă și individul producător, și ar fi pusă în serviciul aceluiaș scop, cum este pusă aceea din lumea animală, atunci aceasta ar însemna nu numai împuținarea numărului inovatorilor, dar ar însemna chiar oprirea oricărei inovațiuni mai de seamă pe viitor. În adevăr, a vorbi de ideea genială ca fiind a unui om, sau de fapta mare ca fiind a unui om, este, pînă la un oarecare punct, un abuz al limbagiului. Proprietatea absolută asupra unei idei geniale, sau asupra unei fapte mari de caracter, este numai prin uzurpare atribuită unei singure persoane. Totdeauna contribuția omului mare se mărginește la ultimul act din lungul proces de formațiune pe care îl parcurge ideea sau fapta. Negreșit, ultimul act al acestui lung proces are cea mai mare valoare, dar el totuși nu este decît un act de complectare.

De multe ori ideea omului mare nu adaogă elemente nouă la cele cunoscute, ci numai dispune și prezintă altfel elementele vechi. Totuși, încă și în cazul acesta nu este de tăgăduit valoarea inovațiunii, căci, fără această dispunere sau prezentare în alt fel, vechea cunoștință nu ar fi produs roadele pe care le produce de aci înainte. Și tot astfel este și în privința faptei. O deprindere nouă de voință nu iese nici ea formată dintr-odată la lumina zilei, ci ea se pregătește printr-o mulțime de alte deprinderi anterioare. Și apoi, aceea ce este mai important încă, ideea sau fapta inovatoare nu mulțumită persoanei omului mare se impune și folosește societății. S-ar putea chiar afirma tocmai contrariul. Cu cît prestigiul persoanei susține anumite idei sau fapte, cu atît mărimea acestora este factice ; ele se impun cîtva timp și apoi dispar. Natura pare că cere cu tot dinadinsul o specializare de roluri ; omului mare îi revine rolul de a inova, iar răspîndirea și desăvîrșirea inovațiunii în cultura societății cad în sarcina altora. Spirite mai mediocre, dar cu însușiri practice, adaptează pe de o parte ideea la trebuințele momentului, și pe de altă parte, mijloacele tehnice existente la idee, și astfel dau ideii inovatoare o actualitate socială. Și pentru ce se pun în serviciul ideii aceste spirite mediocre, este iarăși o întrebare al cărei răspuns ne depărtează mult de rolul omului mare. Ideea se răspîndește fiindcă corespunde la multe interese practice și fiindcă mulțumește adesea vanitatea și egoismul spiritului mediocru. Cu cît cercetăm mai de aproape conexiunea în care se găsește ideea inovatoare cu mijloacele sale de răspîndit, cu atît ne pierdem iluziunea pe care o au încă unii filosofi despre puterea în sine a ideii. Ideea mare inovatoare ne apare, la urmă, ca un fericit accident așteptat și scontat chiar, care vine să întregească lanțul unui șir de interese egoiste. Dar în locul iluziunii false despre puterea în sine a ideii, pe care o pierdem, dobîndim în schimb o cunoștință temeinică despre adevărata putere a ideii. Puterea ideii stă tocmai în aceea că ea constituie o verigă indispensabilă în lanțul intereselor practice sociale. Ideea este lumina așteptată nu ca să producă noi interese sociale, ci ca să îndrumeze interesele existente ; și prin conexiunea ei cu aceste interese, să producă viitoarele transformări în organizațiunea societății. Aceeași conexiune este și între fapta omului mare și interesul social. Apostolii faptei mari sunt mai totdeauna fanaticii și nemulțumiții de toate categoriile sociale ; mulțumiții se agită mai puțin. În sufletul pătimaș al nemulțumiților exemplul faptei noi găsește răsunet, și de aci se propagă mai departe. Ideea și fapta nouă sunt ca și semințele cari cuprind în ele, virtual, toată planta viitoare, dar care nu se pot dezvolta pînă ce huma pămîntului în care ele se aruncă nu este pregătită ca să le înlesnească germinarea. Cînd huma pămîntului este pregătită, atunci germinațiunea începe, și din sămînță răsare planta. Dar cui se datorește planta ? Sămînței, sau pămîntului ? Amîndorora, căci din conexiunea lor numai s-a putut planta produce. Așa și cu transformările sociale ; acestea sunt datorite conexiunei ce se stabilește între inovațiune și interesele existente ale societății. O inovațiune pare cu atît mai însemnată cu cît producerea sa era mai așteptată. Ideea cea mai genială este ideea la care ar fi trebuit să se gîndească toată lumea, și la care nu s-a gîndit însă decît unul singur. Tot astfel și cu fapta mare. Orice gest original nu constituie o faptă mare ; dar acela pe care trebuia să-l facă toată lumea, și totuși l-a făcut unul singur, acela constituie o faptă mare.

Din cauza importanței acestei conexiuni dintre inovațiune și pregătirea în care se găsește spiritul public dintr-o societate, unii sociologi ajung să tăgăduiască inovatorului orice importanță extraordinară. Oamenii mari, zic aceștia, sunt oameni cari exprimă în mod mai fericit aceea ce o societate întreagă avea pe suflet. Inovațiunile, în mai toate cazurile, zic alții, sunt datorite hazardului.[191] Dar ambele aceste afirmări sunt exagerate. Importanța omului mare este netăgăduită, tocmai fiindcă rolul acestuia este subordonat culturii poporului în care el se arată. Puterea inovațiunii nu poate constitui o putere socială decît întru cît face parte dintr-o ordine de fenomene sociale ; căci ordinea fenomenelor este, precum am văzut, singura bază reală care ne îndreptățește să vorbim în genere despre putere. Aceea ce dă importanță inovațiunii este tocmai momentul de întregire pe care ea îl produce în cultura unui popor. Luată de sine și judecată în afară de orice considerație de timp și loc, inovațiunea pierde orice importanță și orice valoare. Dar să revenim la selecțiunea socială și presupusele ei nedreptăți.

---

[191] Eduard Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (1902), p. 17 și urm ; R. M. Meyer, *Ueber die Möglichkeit historischer Gesetze*, Hist. Vierteljahr., 1903, p. 163 și urm. ; comp. A. Vierkandt, *Die Stetigkeit im Kulturwandel* (1908), p. 133.

Cine este în curent cu literatura de propagandă revoluționară nu are nevoie de prea multe deslușiri. Organizația societății actuale este plină de nedreptăți. Anarhia care rezultă din tehnica producțiunei capitaliste, bazate pe principiul libertății, strivește nu numai pe cei slabi sufletește și fizicește, pentru cari tot s-ar găsi un argument de justificare, dar și pe cei bine înzestrați; exemplarele cele mai frumoase ale populațiunii lîncezesc în lanțurile pe care le întinde organizarea producțiunii capitaliste. Această organizare permite celui bolnav sufletește și fizicește să stea sus în ierarhia socială, pe cînd cel sănătos să fie pironit totdeauna jos. „Îți mai aduci tu oare aminte — scrie un revoluționar [192], adresîndu-se muncitorului de astăzi — de vremea cînd, copil, ieșeai de te jucai în ulicioara ta cea întunecoasă? Îți erea frig în hainele-ți rupte. De pe atunci, cînd vedeai trecînd, de departe, niște copii grăsuți, bine îmbrăcați, cari te priveau cu dispreț, îți dedeai seama cum că acești broscoi împoponați n-aveau de-a face cu tine, cu camarazii tăi, nici prin minte, nici prin bun-simț, nici prin vigoare: erau mult mai prejos decît voi. Mai tîrziu însă, pe cînd voi a trebuit să vă închideți într-un atelier păcătos, de la cinci sau șase ceasuri de dimineață, timp de douăsprezece ceasuri, să stați lîngă o mașină huruitoare, și, acestei mașine, apoi, să-i urmăriți, zi cu zi, atîția ani de-a rîndul, mișcările-i strașnic de regulate, în timpul acesta ceilalți mergeau să se instruiască în școli, în licee, în universități. Și acum, copiii aceia mai proști decît voi, însă mai învățați, ajunși mai-marii voștri, se bucură de bunurile vieții, de toate bunurile civilizațiii. Pe voi, acum, ce v-așteaptă?

Biet lucrător, intri în bojdeuca-ți întunecoasă și umedă, în care cinci ori șase ființe omenești se frămîntă în cîțiva metri cubi de aer, în care maică-ta, obosită de viață și îmbătrînită, mai mult de grijă decît de ani, îți dă drept hrană o bucățică de pîine, niște cartofe și o zoaie negrie, numită în bătaie de joc cafea, în care, drept orice petrecere, ai de răspuns pururea la întrebarea : cu ce îți vei plăti pe ziua de mîine brutarul, și pe urmă proprietarul.

Oare se poate, tot viața păcătoasă care a dus-o, treizeci-patruzeci de ani, tatăl și mama ta, tot viața ceea oare s-o duci și tu? Să muncești toată viața pentru a îndestula cu toate bunătățile, cu știința, cu arta, numai pe unii, pe alții, și tu să rămîi veșnic chinuit de grijă pentru o bucată de pîine? Să renunți pentru totdeauna la tot ce face viața frumoasă și să cați numai a înlesni toate foloasele cîtorva trîntori? Să-ți pierzi cu munca toate puterile și să nu cunoști decît lipsa, nevoia, de nu chiar sărăcia curată, cînd va veni vremea lipsei de lucru? Asta urmărești tu în viață?“

Aceeaș nedreptate, prin urmare, lovește pe producătorul de rînd ca și pe producătorul de geniu. Rodul muncii nu revine direct producătorului, ci se revarsă în mîini străine, cari profită de el, cum profită trîntorii din rodul muncii albinelor. Aceasta este părerea revoluționarului, a cărui concluzie este: „Voi toți, tineri cinstiți, bărbați, femei, țărani, muncitori, slujbași, soldați, pricepeți drepturile ce aveți și veniți cu noi. Veți veni să lucrați, alăturea de frații voștri, pentru a pregăti revoluția, revoluția care, desființînd orice soi de robie, zdrobind toate lanțurile, înlăturînd toate credințele cele greșite și deschizînd omenirii orizonturi nouă, va întemeia, în cele din urmă, în societățile omenești, adevărata Egalitate, adevărata Libertate, va asigura munca pentru toți, pentru toți deplina folosire de roadele muncii, deplina bucurare de toate facultățile lor, o viață rațională, omenească și fericită."

---

[192] P. Kropotkin, *Cătră tineri* (trad. rom. „Biblioteca revistei Ideei“, București), p. 25.

Față de această critică înverșunată, pentru a cunoaște adevărul, ar trebui acum să ne informăm și de părerile pe cari le au cei favorizați de organizația societății actuale. Ce răspund fericiți, sau trîntorii, la critica revoluționarului? Cum este apărată organizația societății actuale? Dar această apărare ar trebui să o găsim în însăși cărțile revoluționare, bineînțeles, să o găsim combătută. În zadar însă căutăm după asemeni informații. Nici în cărțile revoluționare, nici în cărțile contrarevoluționare nu găsim părerea pe care o au fericiții despre organizarea societății actuale. Apărarea societății de astăzi nu se face de nimeni; fiindcă nimeni nu se crede între cei fericiți. Această constatare devine încă și mai stranie cînd, cercetînd mai departe, descoperim că niciodată în istoria omenirii nu se găsește apărarea ordinei sociale existente, dintr-un anumit moment; veșnic oamenii au avut nemulțumiri contra prezentului, și cu toții au avut cîte ceva de așteptat de la viitor. Dacă întrebăm pe acei cari sunt clasați de revoluționari în rîndul fericiților, ce părere au dînșii despre organizația societății actuale, răspunsul lor coprinde o critică nu mai puțin înverșunată decît a revoluționarului. „Organizația actuală nu asigură îndestul proprietatea, ordinea și bunele moravuri." „Organizația actuală este molipsită pînă în adîncul ei de ideile filosofiei materialiste și de idei anarhice; oamenii și-a pierdut idealurile nobile, toți lucrează în vederea cîștigului material etc." „Societatea modernă este o *Sodomă* : în ea virilitatea este transformată în trivialitate, și luxul, în deboșerie." „Societatea actuală nu dă mijloacele ca să se dezvolte sentimentele altruiste și nobile; ea constrînge pe toți să se plece sub legile de aramă ale industriei capitaliste; creațiunile geniale nu mai sunt apreciate; delicatețea sufletească nu mai are valoare." „Societatea actuală face tot ce-i stă prin putință ca să zăvorească avîntul energiilor. Cînd se ridică un om întreprinzător, cu dorul de cucerire, imediat năvălesc în contra lui toți cei slabi și fără vlagă, și îl biruiesc fiindcă ei sunt sub scutul legilor. I se opun cuceritorului diferite legi de protecțiune, și-l constring mai totdeauna să ducă pe grumazii lui o greutate moartă, greutatea celor ce fac legile. Hotărît, societatea noastră nu este încă îndeajuns de formată pentru adevărata mare concurență industrială, și un om de energie se simte în ea încătușat ca și un sclav!"... După acești „fericiți ai soartei", trăim într-un infern. Și revoluționarii noștri, adaogă ei, voiesc încă să ne mai înrăiască și acest infern! Nemulțumiți cu strivirea de acum a personalității omenești, ei doresc să ne scoboare și mai jos, pînă a ne reduce a fi fiecare cîte o unitate numerică!...

Nimenea mulțumit, iată adevărul. Și aceea ce este mai trist, nimeni mulțumit și în trecut. Cine răsfoiește istoria lumii găsește veșnic acelaș cîntec de jelanie. Acei de pe ultima treaptă de sus a ierarhiei sociale, ca și acei de pe ultima treaptă de jos, exprimă aceeași nemulțumire față de organizarea societății în care trăiesc. Care este explicarea? Omul este el un animal care, în deosebire de celelalte animale, are însușirea să fie veșnic nemulțumit? Nu; adevărul îl vom găsi cercetînd nu firea omului, ci firea organizațiunei sociale. Organizațiunea socială nu se preocupă de mulțumirea și fericirea indivizilor în parte, ci de stabilirea și de continuitatea sa în viitor, ca unitate organică; din această cauză ea nemulțumește pe fiecare individ în parte, și totuși este utilă tuturor. Centrul împrejurul căruia gravitează egoismul societății este, precum am mai zis, altul decît centrul împrejurul căruia gravitează egoismul individului. Dacă organizația socială ar avea de scop să aducă mulțumirea fiecărui individ în parte, atunci ar trebui să înceapă prin a renunța la obligațiunile și la constrîngerile de orișice fel pe care ea le impune; cu un cuvînt, ea ar trebui să înceapă prin a se suprima mai întîi pe sine însăși. Fericirea supremă a individului, dacă este ca ea să formeze scopul suprem al dezvoltării omenirii, este incompatibilă cu orișice formă de organizare socială. De altfel, aceasta este și concluzia la care ajung toți teoreticienii anarhiști, cari văd în cultura și organizația socială numai o ocazie de a se ține făptura omenească în lanțuri de sclavie. Și teoreticienii anarhiști au într-o privință dreptate: fericirea individului nu va fi niciodată adusă de organizația societății. Greșeala lor este însă că acuză organizarea societății de neîndeplinirea unui scop pe care aceasta nu-l are.

Selecțiunea socială n-a avut niciodată de scop să ridice în ierarhia societății pe acei cari au meritat să fie fericiți și să le consacre apoi acestora fericirea. Și un asemenea scop nu-l va avea ea niciodată, judecînd după istoria societăților omenești de pînă acum. Totdeauna se vor întîlni fericiți și nefericiți în fiecare treaptă a ierarhiei sociale, fiindcă nu organizația socială dispune de aceea ce constituie în sine fericirea individului. Și cum utopistul revoluționar visează de fericirea fără turburare a bogaților, tot asemenea și între acești din urmă se găsesc mulți cu dispoziții poetice, cari visează de fericirea neturburată a săracului. Fericirea și nefericirea au, cu un cuvînt, rădăcini mai adînci decît mediul social; ele sunt legate de firea intimă a organismului uman, din manifestările căruia se țes legăturile sociale însăși. Motivațiunea actelor individului va avea totdeauna rațiunile sale, pe care organizarea socială nu le va putea explica.

5. — Dacă însă ciurul selecțiunii sociale nu este pus în serviciul fericirii individuale, și, prin urmare, în urma operațiunei lui, nu avem să ne așteptăm la un spor de fericire, ci rămîne ca cei din vîrful ierarhiei sociale să nu se bucure de o poziție privilegiată, în aceea ce privește fericirea, față de cei de jos, și nici generațiunile venite în urmă, de un plus de fericire față de cele trăite înainte, cu toate că cele din urmă sunt neapărat trecute prin ciurul selecțiunii; dacă acest serviciu nu-l poate face selecțiunea, este însă un altul pe care ea îl face totdeauna neapărat, și anume acela de a contribui la conservarea vieții societății ca un tot organic.[193] Cu cît societatea are o organizațiune mai unitară și cu cît lupta sa pentru conservare este mai conștientă, cu atît apar mai vizibile și rezultatele selecțiunii ce se produc în mijlocul ei. Mai întîi, un prim rezultat pe care îl produce selecțiunea este sporirea ele-

---

[193] Concepția nedialectică a lui C.R.M. despre primatul societății în raport cu individul și despre societate ca organism s-a repercutat în supralicitarea ideii de autoreproducere a societății (n. ed.).

mentelor doritoare de inovațiune. Cu cît o societate este mai înaintată în cultură, cu atît în numărul celor ce se găsesc în fruntea ei covîrșesc elementele primitoare de noutăți. În așa-numitele „elite sociale“ ale societăților înaintate nu predomină nici fericirea, nici sănătatea fizică, nici vreun avantagiu sufletesc, atît cît predomină de vizibil dorința intensă de a ști ce este nou. Între capitalele națiunilor culte este o adevărată întrecere, care să fie mai bine informată de ceea ce se petrece aiurea ; și pentru aceste capitale nu ar fi, desigur, o mai mare calamitate decît aceea de a-și avea corespondența întreruptă. O rațiune de necesitate sufletească a individului nu, căci nu este nici o legătură între cultura individului și această dorință ; pot fi și oameni inculți foarte curioși, cum pot fi și oameni culți. Rațiunea stă în folosul pe care îl trage viața socială din întreținerea în permanență a acestei dorințe. Inovațiunile găsesc astfel înaintea lor un teren de mai nainte pregătit pentru a le face să prindă rădăcini : curiozitatea publicului le așteaptă. În societățile neajunse la o cultură înaintată, sau neapte pentru cultură, această curiozitate lipsește, și de aceea inovațiunile pătrund în ele mai cu greu. Societățile intrate pe calea culturii însă au nevoie de mai dese transformări, și pentru aceea ele întrețin, oarecum instinctiv, intensitatea curiozității. Prin mijlocul acesteia, inovațiunea prinde mai repede și se răspîndește mai repede.[194]

Un al doilea rezultat al selecțiunei apoi este că, pe lîngă pregătirea curiozității publice, ea pregătește și conexiunea între inovațiune, și interesele practice. Pe cînd în societățile primitive o idee nouă sau o faptă nouă, chiar de ar fi cunoscute, nu rămîn în sufletul societății fiindcă nu găsesc interesele practice organizate în vederea lor, în societățile cu o cultură înaintată aceste interese sunt pregătite și numai ce așteaptă inovațiunea. Această organizare a intereselor merge așa de departe, încît exercită o adevărată tiranie asupra întregei societăți. În momentele acestea se așteaptă, cum se zice de obicei, omul predestinat să lămurească pe față tuturor aceea ce în mod surd simte toată lumea în ascuns. Din organizarea acestor interese se produc curentele sau mișcările sociale cari se pun în serviciul ideilor noi. Și este de notat că aceste curente și mișcări au totdeauna un caracter instinctiv. Lumea care se agită știe mai curînd ce nu vrea, decît aceea ce vrea ; adică știe că situația actuală îi este intolerabilă și vrea o situație nouă ; situația nouă însă rămîne să i se clarifice după ce mișcarea este începută. Dacă un observator obiectiv ar lua în parte interesele care provoacă mișcarea și le-ar judeca în comparație cu celelalte interese ale societății, atunci cu greu ar găsi explicarea predominării lor din acel anumit moment de timp ; ele adeseori nu sunt cele mai importante, și, în tot cazul, ele nu sunt considerate ca cele mai importante de către aceia cari au conducerea societății. De aceea mai totdeauna mișcările mari sociale găsesc pe conducătorii societății surprinși și nepregătiți. Aceștia contestă, la început, importanța noii mișcări, apoi o disprețuiesc, și, cînd se pregătesc să o combată, este totdeauna prea tîrziu. Cînd mișcarea creștinismului se produse, în lumea veche, conducătorii societății romane la tot s-ar fi gîndit, numai la o mișcare religioasă nu. De asemenea, mișcarea burgheziii în Franța veni peste nobilimea franceză pe nepregătite; și așa, probabil, dacă va reuși, va fi și cu mișcarea socialistă. Și cum este cu mișcările mari, așa este și cu cele mici. Oamenii de stat sunt capabili să prevadă un război între două popoare îndepărtate, război care se va întîmpla peste cîțiva ani, dar sunt incapabili să prevadă cea mai mică mișcare a opiniunei publice care se va întîmpla a doua zi în țara lor proprie. Din ce cauză? Fiindcă războiul între două popoare se explică pe baza selecțiunii naturale, cele două popoare se comportă ca două organisme animale care luptă pentru acapararea de spațiu, pe cînd mișcarea opiniei publice este datorită selecțiunei sociale, și la aceasta prevederea este cu mult mai grea. Mișcările sociale sunt fluctuațiunile pe care le încearcă viața socială în căutarea unui echilibru stabil. Ele devin puteri sociale și se cristalizează în instituțiuni, deprinderi sau obiceiuri constante, cînd se găsește omul care prin fapta sau ideea sa știe să le canalizeze și să le ducă la izbîndă. De unde pornesc primele începuturi ale acestor mișcări este cu neputință de precizat. Un individ este partizan al mișcării fiindcă nu-și găsește în confortul său material toată mulțumirea; un altul nu-și găsește în situația sa socială; un altul are iluzii; un altul este vanitos; un altul este prevăzător și sconteăză viitorul; un altul crede că prin mișcarea începută poate face un rău dușmanilor săi; un altul, din potrivă, crede că prin mișcarea începută aduce un bine semenilor săi... fiecare individ are un motiv deosebit, și cu toate acestea toți la un loc sunt puși în serviciul aceluiași scop final. Deosebirile dintre ei sunt toate roase și netezite de selecțiunea socială, cari le îndreaptă apoi într-o ordine, și așa le transformă într-o putere socială. Origina mișcării se pierde în adîncimea motivațiunii pe care o are activitatea individului, sfîrșitul însă este cunoscut de toți. Cine întreabă, bunioară, pentru a lua un exemplu din viața practică, de motivele cari fac pe diferiții capitaliști să subscrie la construirea unei linii ferate? Unul are un motiv, altul are alt motiv, dar rezultatul final este acelaș, oricari ar fi motivele. Așa și cu mișcările sociale. Motivele inițiale sunt variate, cum sunt și sufletele individuale, dar rezultatul este totdeauna unul; el este acela pe care selecțiunea îl alege în vederea conservațiunii vieții sociale ca unitate organică.

---

[194] Întinderea ziaristicei în țările culte se datorează acestei cauze. Cu cît o țară este mai cultă, cu atît crește trebuința ca locuitorii ei să fie mai bine și mai repede informați.

În sfîrșit, odată mișcarea izbutită și rezultatul ei încorporat vieții sociale, tot prin ciurul selecțiunii se apără această viață socială de zguduirile mișcărilor viitoare. O mișcare nouă, pornită din aceleași motive, nu se mai poate repeta, oricît de demnă de atențiune ar fi, de-altmintreli, persoana care o încearcă. Întocmai, în această privință, ca și selecțiunea naturală, selecțiunea socială nu dă izbîndă decît „mutațiunilor“ desăvîrșite. O mișcare care tinde nu să schimbe, ci numai să adaoge cîte ceva la ordinea socială existentă, nu devine stăpînă pe atențiunea publică și nu are sorți să iasă biruitoare. Variațiunile mici, cît de juste ar fi ele de-altmintreli, nu se pot valora în mediul social, cum nu se pot valora nici variațiunile mici produse de organismul animal în mediul cosmic; trebuiesc „mutațiuni“ brușce și pe cît se poate desăvîrșite pentru mai mult timp.

Aci trebuie găsită adevărata explicare a aşa-ziselor nedreptăţi sociale.

Oamenii nedreptăţiţi din sînul unei societăţi sunt aceia cari n-au ajuns să dispună multiplele lor interese într-o conexiune ordonată, care apoi să fie primită, prin mijlocirea unei idei noi, în organizaţiunea societăţii. Interesele acestor oameni, deşi foarte importante, nu constituiesc o putere socială. Ele pot izbucni cu furie; pot chiar să periciteze existenţa societăţii întregi; şi cu toate acestea, de ele nu se ţine seama, fiindcă sunt lipsite de ordinea necesară, care singură le-ar asigura izbînda faţă de alte interese ale societăţii. Interesele acestor oameni nedreptăţiţi sunt ca şi clocotirile vulcanice, de care fiecare are teamă, dar la care nimeni nu gîndeşte să le utilizeze pentru energia ce ele manifestă. De îndată însă ce aceste interese dobîndesc o ordine nouă, o asociare conştientă superioară altor asocieri de interese existente, puterea lor se impune. Selecţiunea socială se însărcinează apoi să le dea izbînda. Această ordine nouă, ca să izbutească, trebuie dar să aducă un spor de utilitate pentru viaţa socială. Substituirea de persoane nu este suficientă; trebuie să fie substituirea de deprinderi. Muncitorul salariat de astăzi geme de asuprirea pe care i-o aduce tehnica producţiunii capitaliste; şi din punctul de vedere al moralei individualiste el poate fi considerat ca nedreptăţit; dar din punctul de vedere al moralei sociale, nu. Societatea are nevoie de munca lui asuprită, cît timp o nouă tehnică de producţiune nu se arată ca mai folositoare. Societatea care ar renunţa la tehnica producţiunii capitaliste, cît timp nu are o alta superioară în locul ei, este ameninţată a fi învinsă în lupta sa cu alte societăţi, şi din această învingere muncitorul ar suferi mai mult decît suferă din însăşi asuprirea capitalului.

6. — Negreşit, în îndreptăţirea producţiunii capitaliste nu intră necesitatea ca muncitorul să fie numaidecît ţinut într-o extremă sărăcie. Întrucît muncitorul este membru al societăţii, el trebuie să fie asigurat prin societate în contra mizeriii. Toate instituţiunile şi legile sociale funcţionează în vederea conservării societăţii ca un tot organic şi, prin urmare, aceste instituţiuni şi legi nu şi-au ajuns scopul dacă există o parte a societăţii care nu se bucură de minimul necesar independenţii materiale. Cultura unei societăţi se măsoară, după cum am zis, după sprijinul pe care ea îl dă omului în lupta sa cu un mediu cosmic. O societate însă, care lasă pradă mediului cosmic pe o parte din membrii săi, dovedeşte că ea n-are încă măcar baza pe care să se poată ridica o cultură unitară, în înţelesul material al cuvîntului; această societate are o cultură artificială, şi anume, numai pentru o fracţiune a membrilor săi. În mijlocul unei asemenea societăţi, negreşit, nu mai avem condiţiunile în care se produc bunele rezultate ale selecţiunii sociale, căci în mijlocul unei asemenea societăţi nu s-a sfîrşit încă procesul de separaţiune dintre om şi animal. Extrema mizerie a unei părţi din societate pune în discuţie valoarea pe care o are cultura întregii societăţi.

CAPITOLUL IV

1. — Axioma evoluției sociale, după Vico. Evoluția justiției. Evoluția proprietății. Progresul științei. Opinia publică. 2. — Înlănțuirea cauzală la puterile sufletești. Principiul rezultantelor creatoare sau a heterogoniei scopurilor, după W. Wundt. Critica principiilor lui Wundt. Ajutorul ce-l dă explicărei faptul selecțiunii sociale. 3. — Cauzalitatea fenomenelor din natură și cauzalitatea psihică. Ce ar rezulta din cunoașterea legilor acesteia din urmă. 4. — Arta educațiunei și neajunsurile ei actuale. Cum poate fi îndrumată pe viitor. 5. — Arta guvernării. Școala conservatoare. Școala revoluționară. Școala științifică. 6. — Patriotismul. Înțelegerea lui din legea cauzalității psihice.

1. — Celebrul filosof italian Vico formulează, în *Scienza nuova*, următoarea axiomă pentru evoluția vieții sociale :[195] „Legislațiunea ia pe om așa precum este de la natură, pentru a face din el cea mai bună întrebuințare în societate. Din ferocitate, din egoism și din ambițiune, din aceste trei viciuri cari rătăcesc genul omenesc, ea scoate armata, comerțul și elita, adică forța, bogăția și știința republicilor; astfel că aceste trei viciuri, care ar fi capabile să distrugă specia omenească, creează fericirea socială.“ Și apoi Vico adaogă : „Această axiomă demonstrează existența unei providențe divine, care este și planul divin al legislațiunii. Din pasiunile unor oameni absorbiți cu desăvîrșire în interesele lor private; din oameni cari ar trăi ca niște bestii sălbatice în singurătate, legislația scoate ordinea civilă care le permite acestora să trăiască în societate.“

Această providență divină nu este însă alta decît selecțiunea socială.

Din lupta intereselor egoiste se produc primele tresăriri ale conștiinței publice. Aceste tresăriri formează curente, și curentele sunt la dispoziția omului, care, deviindu-le sau dirijîndu-le după planul unei idei, le transformă în puteri sociale. În puterile sociale însă aproape că nu mai este de recunoscut egoismul celor ce au pornit întîi curentul. În puterea justiției, bunăoară, puterea așa de apreciată în statele moderne, cine mai recunoaște lungul trecut al deprinderilor barbare și egoiste ? Fiecare cetățean de astăzi se simte apărat în averea și persoana lui prin puținele cuvinte tipărite în textul unei legi, și consideră ca un lucru de sine înțeles consimțimîntul pe care îl dau și ceilalți cetățeni ca să se respecte această lege ! Se pare așa de natural ca acele cuvinte să fie respectate din momentul ce sunt acolo ; și cu toate acestea, ce vijelios trecut au în urma lor acele cuvinte ! Raportul juridic pe care ele îl creează între diferiți cetățeni, raport așa de limpede la înțeles și care acum poate să fie dedus din principii largi umanitare, le-ar considera astăzi cel puțin drept criminale. „Originile omenești ale ideii de justiție sunt pasiunea răzbunării și sentimentul de egalitate. Pasiunea răzbunării este una dintre cele mai vechi cunoscute sufletului omenesc; ea își are rădăcinile în instinctul de conservare, și anume, în trebuința pe care o simte atît omul, cît și animalul, să se împotrivească la lovitura ce primește, răspunzîndu-i în mod mecanic; ea stă în instinctul orb și irațional care face pe copil și pe sălbatic să bată obiectele moarte de care ei s-au lovit. Redusă la ultima sa expresie, răzbunarea este o izbucnire reflexă, analoagă mișcării involuntare pe care o fac pleoapele cînd ochiul este amenințat.

---

[195] Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova.*

Răzbunarea sălbaticului este de o intensitate necunoscută omului civilizat. «Pieile roșii, istorisește americanul Adairs, simt cum le arde inima în piept, zi și noapte, pînă ce n-au vărsat sînge pentru sînge. Ei transmit din tată în fiu amintirea uciderii unei rude sau chiar a unui membru din clan, fie acesta și o femeie bătrînă»... Răzbunarea trăiește de sute de ani, dar are încă dinți de lapte, zice un proverb afgan.“ [196]

Răzbunarea primitivă a fost înlocuită treptat prin despăgubiri materiale, și numai în urmă, adică cu mult mai tîrziu, s-a ajuns la principiile abstracte cari ne conduc astăzi. Trecerea la principiile abstracte de astăzi s-a făcut însă prin mijlocirea oamenilor purtători de ideal, oamenii mari ai diferitelor vremi. Ciocnirea intereselor contrarii pregătea calea acestora; le da pîrghia de care aceștia aveau nevoie pentru a valora idealul lor. Fapta unui om mare ar fi trecut neobservată dacă n-ar fi existat această pîrghie pregătită mai dinainte.

Și tot astfel cu diferitele alte puteri sociale. Proprietatea nu are un trecut mai pașnic. Răzbunarea, ura, egoismul îndîrjit, hoția, toate au contribuit desigur pentru a face pe primul proprietar; și totuși din ciocnirea acestora s-a ajuns la principiile de drept, pe cari s-au putut în urmă așeza statele civilizate. „Primul om — zice J.-J. Rousseau — care, îngrădind un teren, i-a venit în gînd să zică: *acest teren este al meu,* și a găsit oameni așa de naivi cari să-l creadă, a fost adevăratul fundator al societății civile. Cîte crime, războaie, omoruri, mizerii n-ar fi abătut din calea omenirei acela care ar fi smuls atunci îngrădirea și ar fi strigat celor de față: Feriți-vă de a asculta pe acest nelegiuit; sunteți pierduți dacă uitați că recolta este a tuturor și pămîntul nu este al nimănui.“ [197]

Adevărul este însă tocmai din potrivă. Acela care a tras pentru prima oară un șanț în jurul unei bucăți de pămînt, pentru a deveni proprietarul ei, a fost primul vestitor al unor timpuri mai liniștite; fapta acestui om a pus capăt vărsărilor de sînge și a restrîns lupta între oameni la o luptă de interese economice. Și evoluția proprietății nu s-a terminat încă. Vom avea, desigur, multe ciocniri de interese egoiste pînă ce vom ajunge la principiile corespunzătoare unui înalt ideal.

De asemenea și cu puterea spirituală a religiunei; și cu puterea științei; și cu puterea opiniunei publice etc. De toate acestea vorbim ca de niște puteri fiindcă ele reprezintă anumite deprinderi sufletești conexate, care servesc oarecum drept albie pentru cursul fenomenelor sociale de astăzi. Cît de turburate n-au fost însă și aceste puteri în trecutul lor! Dacă luăm în special știința, vedem că progresul ei n-a venit deloc din înaintarea liniştită a cunoştinţelor teoretice. Am avut deseori ocaziunea să arătăm că simpla grămădire de cunoştinţe nu explică producerea momentelor hotărîtoare din dezvoltarea ştiinţei. Un moment hotărîtor în dezvoltarea ştiinţei a fost arătarea idealului creştin; ideal care la prima vedere nu are nimic de a face cu ştiinţa teoretică, şi cu toate acestea, din înrădăcinarea acestui ideal se produseră condiţiunile care favorizară dezvoltarea ştiinţei la începutul erei moderne. O nouă atitudine în moralul omului aduse cu sine o nouă atitudine în privirea orizontului ştiinţific; din adîncul inconştientului sufletesc se treziră idei şi principii care făcură cu putinţă dezvoltarea ştiinţei teoretice de mai tîrziu. Astăzi ne este uşor să vorbim de o ştiinţă obiectivă, care are axiome şi concepţiuni fundamentale, fiindcă nu ne mai gîndim la lupta sufletească care a precedat credinţa noastră în această obiectivitate; astăzi intuiţiunea ne este mai liniştită fiindcă atitudinea morală a creştinismului a curăţit-o de amestecul supranaturalului. Dar înainte nu fusese tot astfel; concepţiunile fundamentale ale ştiinţei, în loc să fie redarea intuiţiunei fenomenelor prin abstracţiune, erau, uneori, postulate morale şi religioase, alteori, speculaţiuni metafizice asupra substanţei lucrurilor. De toate aceste rătăciri am scăpat graţie revoluţiunii morale provocate de religiunea creştină, şi nu graţie îngrămădirei liniştite a cunoştinţelor teoretice. Dar asupra acestui adevăr am insistat mai înainte îndestul pentru a nu mai reveni. [198]

---

[196] Paul Lafargue, *Le déterminisme economique de Karl Marx,* p. 97—98, Comp. și E. Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe,* p. 33 și urm.

[197] J.-J. Rousseau, *De l'inégalité parmi les hommes.* Începutul la Partea II.

Evoluţia puterei spirituale pe care o exercită religiunea asupra popoarelor urmează aceeaşi cale. La început puterea aceasta n-are aproape nimic spiritual într-însa; căci egoismul omului este prea feroce pentru a ceda spiritualităţii, dar deprinderile egoiste găsesc ele însăşi, în viaţa socială, prilej ca să se sprijine pe credinţa într-o ordine ideală, în care fiecare individ îşi are valoarea şi cîteodată şi nemurirea sa asigurată, şi astfel, din deprinderile egoiste reunite sub presiunea vieţii sociale, se dezvoltă, treptat, pîrghia idealului religios. Christ ar fi venit prea de timpuriu pe lume, dacă în jurul său n-ar fi fost atîţia oameni săraci şi fără familie cari aspirau şi ei să fie în rîndul celor primiţi în templul dumnezeirei...

Evoluţia opiniunei publice, ca putere, o putem urmări în zilele noastre chiar. Tribunalul imparţial al opiniei publice, care să împartă blamul şi lauda, după merit, nu este încă format, dar neajunsurile pe care el le întîmpină acum nu sunt o cauză care să-l oprească pe viitor să se formeze. Se va constitui şi puterea opiniii publice pe baza unor principii ideale, cum s-a constituit şi puterea justiţiei şi a proprietăţii. Ciocnirea patimilor egoiste va pregăti calea idealului şi pentru opinia publică, întocmai cum a pregătit-o şi pentru celelalte puteri sociale. Din barbarie şi egoism se va ridica pe viitor idealul, întocmai cum din tina murdară a pămîntului răsar florile cari înveselesc natura.

2. — La puterile sufleteşti ale individului, aceeaşi înlănţuire cauzală. Actul voluntar, în care culminează viaţa sufletească a individului, nu este posibil pînă ce nu îi este pregătită calea de lungul şir al actelor reflexe şi automate. Numai după ce am învăţat să mergem în mod mecanic, suntem capabili de a ne îndrepta mersul în mod voluntar; şi

---

[198] Partea I, Cap. II, III şi IV. [Vezi supra, p. 137—191.]

numai după ce stăpînim articulațiunile limbagiului în chip automat, suntem capabili de oratorie. Actul judecății, de asemenea, este precedat de lungul șir al asocierilor pasive, care să produc între stările de conștiință. Nici o deprindere, nici o coordonare de fenomene sufletești nu se poate fixa în sufletul nostru fără ca la baza lor să nu întîlnim deprinderi și fenomene de o altă înfățișare. Actele de spontaneitate în funcțiunea voinței și judecății, din care se alcătuiesc apoi deprinderile conștiente ale omului cult, toate au la obîrșia lor acte de natură reflexă și pasivă; numai din împreunarea și ciocnirea acestor din urmă să pregătește calea pentru cele dintîi. Aceasta am văzut-o, în special, în formarea caracterului;[199] aci numai după formarea imaginilor kinestetice se face posibilă activitatea voluntară și consecventă a caracterului. Puterile sufletești conștiente sunt precedate totdeauna de înlănțuirea cauzală a fenomenelor inconștiente; totdeauna iraționalul face cu putință raționalul.

Care este explicarea acestui fapt pe care îl întîlnim dar atît în viața socială, cît și în viața individuală? Exprimă el o lege generală care guvernează cauzalitatea psihică în toate manifestările ei? Fără îndoială; și tocmai din necunoașterea în mod mai precis a acestei legi rezultă principala dificultate de care se izbește progresul științei sufletului și progresul științelor sociale de astăzi. Aceste științe n-au ajuns încă să cunoască teoreticește raportul de echivalență care există între diferitele forme de energie psihică și sunt mărginite să constate în fapt că un raport există. Psihologii și sociologii de astăzi sunt cu știința lor în stadiul în care se găseau odinioară fizicianii dinainte de J. Robert Mayer, care știau prea bine că travaliul mecanic se poate transforma în căldură, fiindcă în practica vieții ei vedeau această transformare, dar nu știau după ce lege de echivalență se operează transformarea. Psihologii și sociologii constată înlănțuirea cauzală a diferitelor fenomene sufletești, dar nu pot preciza echivalența după care acestea se transformă unele în altele. Din această cauză, lipsa de prevedere în știința sufletului și în științele sociale; și din această cauză, mai ales dualismul dintre lumea externă și lumea internă, în aceea ce privește rolul persoanei omenești în dirijarea succesiunei fenomenelor. În lumea materială, dirijarea fenomenelor este ajutată prin cunoștința legei de echivalență dintre diferitele forme ale energiei, pe cînd în lumea sufletească, neexistînd această cunoștință, dirijarea este lipsită de o busolă sigură. Faptele de ereditate cu care ne-am ocupat mai înainte și care constituiau principala dificultate la formarea științei *etologiei*, despre care vorbea J. S. Mill, nu oferă, în realitate, pentru știința sufletului, altă dificultate decît pe acea care rezultă din necunoștința legei de echivalență, căci psihologul constată participarea lor în determinarea actelor sufletești, dar el nu cunoaște încă legea cauzală după care succesiunea acestor fapte de ereditate se produce cu necesitate.

Dar această necunoștință să nădăjduim că nu va fi veșnică. *Ignoramus sed non ignorabimus.* Încercările psihologului și filosofului W. Wundt pentru lămurirea acestei probleme constituiesc un bun început chiar de pe acum. O mai îndelungată observare și experimentare asupra fenomenelor sufletești va da probabil omului de știință cunoștința acestei legi de care el are cea mai mare nevoie astăzi.

---

[199] Partea IV, Cap. III și IV. [Vezi supra, p. 296—327.]

W. Wundt formulează principiul cauzalității psihice în modul următor :[200] „Oriîncotro ne-am întoarce privirile în domeniul acelor fenomene, pe care, în înțelesul cel mai larg al cuvîntului, le numim asocieri psihice — căci toate fenomenele psihice fiind în legătură, prin urmare toate constituiesc asocieri —, oriîncotro ne-am întoarce privirile în domeniul cel larg al fenomenelor psihice, întotdeauna ne iese la iveală aceeași trăsătură caracteristică a acestora, și anume, produsul rezultat dintr-un număr de elemente este ceva mai mult, nu prin adaosul vreunei însușiri oarecare, căci constituția lui, de altfel, este aceeași cu a elementelor din care a rezultat, ci ceva mai mult în înțelesul că este un produs nou, cu o constituire neasemănată cu acea a factorilor din care a rezultat. Această proprietate fundamentală a succesiunii psihice vom numi-o principiul *rezultantelor creatoare*. Cuvîntul rezultante vrea să ne indice că produsele psihice se pot descompune în elementele și asocierile din care sunt ieșite, întocmai cum și rezultantele mișcării mecanice se pot descompune în componentele lor ; dar predicatul creatoare vrea să ne atragă atenția că rezultanta psihică nu este de acelaș fel și de aceeaș valoare cu elementele din care este ieșită, așa precum rezultanta mișcării mecanice este de acelaș fel și de aceeaș valoare cu componentele sale, ci că rezultanta psihică este un ce specific nou, în adevăr produsă de elementele sale, dar nu și cuprinsă în aceste elemente, și avînd și o valoare nouă, superioară.“

Acelaș principiu, privit cu deosebire în aplicațiunile sale sociale, îl mai numește Wundt și principiul *heterogoniei scopurilor:* „El vrea să ne spună că scopurile realizate depășesc motivele sau tendințele inițiale de la care ele au pornit, din cauză că pe drumul de la începutul pînă la sfîrșitul unei serii de fapte se adaogă continuu, din efecte secundare și nevoite, motive noi, care sunt cu atît mai numeroase cu cît seria este mai mare.“

Ni se pare că aceste principii, așa cum le formulează W. Wundt, păstrează un caracter prea teleologic, și că ele ar putea fi mai bine susținute avîndu-se în vedere selecțiunea socială. Pe baza selecțiunei sociale ar dispare din ele și nepotrivirea care rezultă, dintre cauzalitatea psihică și cauzalitatea mecanică. Pentru Wundt, cauzalitatea psihică se îndreaptă înspre o creștere de energie, pe cînd cauzalitatea mecanică este limitată de principiul conservațiunei energiei, și aceasta din cauza, zice Wundt, fiindcă este o nepotrivire între elementele sufletești și rezultantele lor. Dar această nepotrivire o întîmpinăm și în viața organică animală, întru cît punem în comparație valoarea pe care o au anumite variațiuni individuale pentru conservarea unei specii animale și mijloacele de care natura se servește pentru a produce aceste variațiuni. O variațiune utilă speciei nu se deosibește, din punct de vedere al valoarei sale fiziologice, de o altă variațiune, inutilă, și cu toate acestea ce deosebire, din punctul de vedere al valorii filogenetice, a uneia față de cealaltă. Cea inutilă dispare dimpreună cu viața individului, pe cînd cea utilă se fixează în viața speciilor viitoare. N-ar fi astfel un motiv să vorbim și aci de o creștere de energie în favoarea acestor din urmă variațiuni ? Desigur. Dacă însă luăm în considerare faptul selecțiunei naturale, acest motiv se înlătură de sine. Atunci, în loc de a mai avea în vedere variațiunile și efectele lor în parte, avem în vedere adaptarea organismului la mediu, și aceasta putîndu-ne servi drept unitate totală spre care converg toate variațiunile individuale produse, dispare și nevoia de a mai vorbi de o creștere de energie ; atunci conservarea speciei servește drept rezultantă constantă pentru toate transformările ce se petrec în lumea animală, întocmai cum suma constantă a energiei fizice servește drept rezultantă a tuturor transformărilor ce le vedem în natura moartă. Astfel și în domeniul energiei sufletești. Unitatea societății ne poate servi drept principiu fundamental pe baza căruia se explică toate transformările ce le întîlnim în domeniul sufletesc, fără a fi nevoie de principiul creșterii de energie. În cazul acesta explicarea plusvalorilor ce le întîlnim în succedarea fenomenelor sufletești ne-ar da-o selecțiunea socială, care este tocmai pusă în serviciul conservărei societății. [201]

---

[200] W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1903), III, p. 778 și urm

3. — Oricare ar fi însă teoria care ne va da explicarea cauzalității psihice, faptul semnalat de Vico, de Wundt și de mulți alți de altmintreli, nu poate fi tăgăduit ; cauzalitatea psihică împreună fenomene diverse ca formă. Ideile și deprinderile cu care se fălește cultura noastră de astăzi sunt precedate de stări sufletești cu cari ele par a nu avea nici cea mai depărtată analogie. Întocmai cum în natura externă există o înlănțuire între fenomene ce aparțin la forme diferite de energie — fenomenele de cultură succed celor mecanice, și cele mecanice celor de căldură sau electricitate etc. —, tot astfel și în lumea sufletească. Între inconștient și conștient, pasiv și activ, egoism și altruism etc., există posibilitatea unei înlănțuiri strînse, pe care experiența ne o arată și pe care știința va veni odată să ne-o fixeze în legi precise. Este tot așa de greșit a crede că deprinderile cu care ne fălim astăzi sunt ieșite din deprinderile de aceeași natură cu care ar fi început odată omenirea, cum este de greșit a crede că focul de care facem uz astăzi la bucătărie continuă din generație în generație focul primitiv pe care Prometeu l-a dăruit omenirii. A fost un timp, în adevăr, cînd oamenii, neștiind de transformările diferitelor forme de energie, își păstrau focul în temple și pedepseau aspru pe vestalele care îl lăsau să se stingă. Astăzi asemenea pedeapsă nu mai amenință pe nimeni, întrucît este vorba de fenomenele naturii externe, dar amenință încă pe mulți, întrucît este vorba de fenomenele sufletești. În domeniul vieții sufletești omul are trebuință de instituții separate, în care, întocmai cum se păstra focul odinioară, să fie păstrate sentimentele bune și ideile generoase ; sentimente și idei cari servesc apoi ca să se transmită din generație în generație, prin contactul direct între suflete, așa cum creștinii aprind o lumînare din flacăra altei lumînări. Cînd legea cauzalității psihice va fi cunoscută, atunci va dispare probabil și utilitatea instituțiilor separate, căci sentimentele bune, dimpreună cu ideile generoase, vor putea fi produse din condițiunile lor naturale, fără să fie nevoie de continui-

---

[201] A se vedea, asupra acestei cestiuni, și *Studii filosofice*, I, *Problemele psihologiei*.

tatea lor sufletească directă; iar instituțiile lor vor dispare, sau, mai bine zis, lumea sufletească întreagă va forma pentru ele un singur locaș de păstrare, așa cum s-a întîmplat și cu templele în care se păstra focul în vechime: acestea au dispărut, fiindcă oricine astăzi își poate procura focul, cunoscînd condițiunile naturale ale producerii lui. Dar, negreșit, de cunoștința exactă a legii cauzalității psihice suntem încă departe; ea formează pînă acum numai un ideal. Pînă la realizarea acestui ideal ne stau la dispoziție cunoștințele empirice pe cari le scoatem din observarea minuțioasă a faptelor, și aceste, cîte sunt, sunt destule pentru a ne dovedi cu cîtă ignoranță procedăm în multe din împrejurările vieții practice.

Cîți sunt oamenii cari știu utiliza experiența vieții pentru a-și cultiva puterea voinții lor? Foarte puțini; aproape de necrezut cît sunt de puțini. Chiar și aceia cari și-au format convingerea că în natură nimic nu se produce la întîmplare, că totul este determinat de legi cauzale, chiar și aceia, în materie de experiență sufletească, nu dau nici o atenție la determinismul care guvernează faptele lor. Toți se împacă cu credința că fenomenele voinții se produc la întîmplare și se împacă cu aceasta în practica vieții chiar și aceia cari teoreticește susțin contrariul. La fenomenele cari se produc în natura externă, omul, cît de neștiutor, totuși este obișnuit să le urmărească efectele și să vadă cum aceste efecte se leagă cu fenomenele ce vin în urmă și, adeseori, chiar să țină minte succesiunea fenomenelor pentru a o ști utiliza mai tîrziu; la fenomenele voinței însă niciodată nu se dă această atențiune. Ce lasă în suflet o faptă săvîrșită? Se resfrînge după urma ei un efect pentru suflet; un efect care să stea într-o înlănțuire apoi cu alte fapte viitoare? Cine dă atenție la aceste întrebări?! O faptă săvîrșită își are efectele sale în lumea externă, gîndește fiecare; sufletul nu primește de la ea nimic, fiindcă el este veșnic identic cu sine.

Astfel lanțul fenomenelor sufletești se închide după fiecare faptă; sufletul este solicitat de lumea externă ca să producă o faptă, el produce fapta, și cu aceasta s-a sfîrșit; efectele faptei trebuiesc căutate iarăși în lumea externă. Fenomenul sufletesc este, așadar, ca un călător care parcurge un drum fără gîndul de a mai reveni pe el vreodată. În deșert experiența dovedește fiecărui om că lucrurile se petrec altfel, mai nimeni nu gîndește să utilizeze această experiență. Și cu toate acestea, fiecare are în această experiență mijlocul ca să-și cultive puterea voinței sale. Fapta săvîrșită se resfrînge asupra sufletului, în care lasă o dispoziție ce tinde să recheme din nou o faptă identică, și nu depinde decît de om ca să-și cultive în așa fel dispozițiile lui sufletești pentru ca din ele să răsară o putere a voinței. Dacă ar intra în obiceiul oamenilor reflectarea asupra efectelor produse în sufletul lor propriu de faptele lor, am avea mai rar ocaziunea să ne plîngem de lipsa caracterelor. Dar obiceiul acesta se vede că este greu de introdus în practica vieții. Fenomenele îndepărtate din natura externă sunt urmărite și păstrate în minte cu înlănțuirea lor cu tot, pe cînd cele apropiate sufletului sunt urmărite fără interes și puse în legătură cu tot soiul de cauze extraordinare și cîteodată chiar și supranaturale. De aci dualismul care separă lumea externă și lumea internă; și de aci și tînguirile ce se aud, că în lumea externă puterea omului este aceea a unui cuceritor, pe cînd în lumea internă el este un sclav supus la toate capriciile soartei. Cunoştinţa cauzalităţii psihice ar înlătura credinţa în acest dualism şi ar da omului totdeodată o adevărată îndrumare pentru cunoaşterea de sine.

4. — Dar cunoştinţa cauzalităţii psihice ar revoluţiona mai ales, în viaţa practică, arta educaţiunii şi arta guvernării.

În arta educaţiunii nu este principiu mai urmat astăzi decît tot acela pe care l-au avut şi filosofii antichităţii : *similia similibus ;* obţii efecte de un fel prin întrebuinţarea cauzelor de acelaş fel. Vrea cineva să cultive o inteligenţă de savant, atunci începe prin a prezinta curiozităţii copilului legile naturii, ferindu-l pe cît se poate de plăsmuirile artei sau de emoţiunile religioase ; vrea cineva, din potrivă, să cultive un suflet de preot, atunci reface această educaţie de-a îndoasele, îl supune pe viitorul preot la emoţiuni religioase şi îl fereşte pe cît poate de emoţiunile artei păgîne şi de curiozitatea ştiinţifică ; vrea, în sfîrşit, să cultive un talent artistic, atunci de regulă îşi permite luxul de a încerca de toate fără nici o ordine, fiindcă arta este produsul imaginaţiei, adică este al neregulei. Şi apoi, cu ce încredere aşteaptă educatorul ca inteligenţa cultivată pentru ştiinţă să devie aceea a unui savant ; ca sufletul pregătit pentru preoţie să devie în adevăr un suflet religios ; şi elevul şcoalei de artă să devie un artist ! Principiul pare aşa de sine lămurit, cum două şi cu două fac patru. Dar experienţa dovedeşte mai totdeauna contrariul. Copilul crescut în gîndul de a ajunge om de ştiinţă iese un fel de papagal al ştiinţii, care este lipsit uneori şi de cel mai elementar bun-simţ, dacă nu este chiar un fanatic distrugător ; viitorul preot iese un necredincios, şi viitorul artist un diletant fără talent. Cînd se cercetează, de altă parte, cazurile adevăraţilor oameni de ştiinţă, a acelora cari au creat, în adevăr, ceva durabil, se găseşte mai totdeauna că unul şi-a făcut educaţia într-o instituţie teologică ; că altul a început chiar cariera de preot, pe care a lăsat-o pentru a se consacra ştiinţei ; că un altul este un autodidact care a învăţat de toate după întîmplare ; că un altul, în copilărie, era mai mult dotat cu însuşiri de artist ; şi aşa cu majoritatea, cu unanimitatea chiar a oamenilor de ştiinţă ; nu este unul care să-şi datoreze mărirea sa mijloacelor artificiale pe cari le-a găsit în şcoală. Spiritele care încep prea de timpuriu a crede că toate în lume se explică uşor, sunt tocmai acelea care mai tîrziu nu vor da nici o explicare nouă la cele existente ; din potrivă, des este cazul celalt : din spirite puţin încrezute ies liberii cugetători şi mari filosofi ai lumii. Este de altmintreli ştiut faptul, de către toţi acei ce urmăresc istoria culturii omeneşti, că cei mai geniali fruntaşi ai cugetării europene au crescut mai toţi în şcolile teologice.[202] De altă parte, este iarăşi cunoscut faptul că spiritele cu adevărat religioase şi cari au contribuit la ridicarea prestigiului bisericei creştine n-au fost acelea cari au fost pregătite de şcoală înadins pentru acest rol, ci acelea cari s-au format singure, și adeseaori după o intensă pregătire științifică. Dacă este să judecăm o artă după prevederea rezultatelor ce ea ar voi să dea, apoi arta educațiunii ar fi să fie judecată foarte rău. Din fericire, prin practica vieții s-a corectat rigoarea principiilor de educațiune, și inteligențele de elită și-au făcut ele singure pregătirea necesară pentru a fi mai tîrziu productive.

---

[202] Fenomenul este valabil mai ales pentru perioada feudalismului timpuriu şi chiar dezvoltat, cînd şcolile erau organizate pe lîngă biserici sau mănăstiri. De aceea, afirmaţia lui C.R.M. după care „cei mai geniali fruntaşi ai cugetării europene au crescut mai toţi în şcolile teologice“ este absolutizantă, ca şi aceea potrivit căreia „spiritele cu adevărat religioase s-au format singure şi, adeseaori după o intensă pregătire ştiinţifică“. Ele nu se susţin dacă avem în vedere filosofia şi ştiinţa antică, pe unii filosofi şi savanţi din evul mediu şi, cu deosebire, filosofia şi ştiinţa din perioada contemporană (n. ed.).

Ce ar fi însă arta educațiunii dacă s-ar cunoaște legea cauzalității sufletești! Cîte puteri sufletești n-ar putea să fie cîștigate omenirei, cultivîndu-se de către educator, în mod rațional, dezvoltarea aptitudinilor cu cari vin înzestrați copiii pe lume! Astăzi, fiindcă nu se cunosc legile după cari se transformă și se înlănțuiesc între ele puterile sufletești, se înlocuiește adeseori cursul natural al acestora cu unul fabricat artificial. Sufletul copilului, în loc de a se lua ca un tot organic și în loc să fie cultivat în întregime, se ia drept o copie imperfectă a sufletului omului matur și se cultivă din el numai dispozițiunile acelea care aseamănă pe copil cu omul matur. Educatorul de astăzi procedează cum ar proceda un crescător de viermi de mătase care, știind că viermele trebuie să devină fluture, ar selecta numai viermi de mătase cari au încă din prima lor vîrstă cele mai multe aparențe asemănătoare cu fluturi! Educatorul din viitor va ști să aleagă mai bine mijloacele de înrîurire asupra sufletului copilului. El nu va fi oprit de superstiția timpurilor moderne, după care efectele dorite trebuie să fie numaidecît aduse prin cauze de acelaș fel; și el va ști întrebuința cauzele cele mai deosebite ca înfățișare, pentru a avea efectele pe cari le dorește. Educatorul din viitor va ști să facă uz de disciplină, pentru a produce în sufletul copilului sentimentul de libertate; va ști deștepta, cînd cere trebuința, emoția religioasă, pentru a recolta mai tîrziu o lărgire a orizontului intelectual; va ști să facă uz de jocul imaginației, pentru a deștepta spiritul critic; și va ști deștepta, cînd trebuie, de altă parte, spiritul critic, pentru a pregăti calea încrederii în divinitate etc.; nu va fi mijloc de influențare care să fie eliminat de el din motive că nu se vede în mod rațional legătura dintre mijloc și rezultatul ce se dorește, căci educatorul din viitor va ști că nu logica deductivă arată cari sunt înlănțuirile sufletești ce se pot opera în copil, ci experiența singură și numai experiența.

5. — Și tot o asemenea reformă se pregătește și pentru arta guvernării.

Într-una din paginile trecute, vorbind despre raportul dintre om și cultură, ziceam: „Muritorul, cu toată conștiința efemerității sale, caută să se înconjoare de legi și instituțiuni cari țintesc eternitatea. Și odată ce aceste legi și instituțiuni sunt transformate în deprinderi, ele ajung să fie mai puternice decît interesele actuale ale individului. Individul le cedează lor și se conformează lor, deși ele adesea nu mai corespund scopului pentru care au fost alcătuite, pe simpla credință că ele reprezintă o realitate superioară realității intereselor actuale. Faptul din trecut sapă astfel un fel de vad pentru faptele viitorului, și acestea din urmă trebuie să urmeze vadului, cu toate că individul nu-și mai găsește pe această cale propriul său interes. Este dar o tendință spre îndrumarea activității individuale înspre anumite forme tipice, cari cu cît sunt mai generale, cu atît capătă un plus de prestigiu. Și cu cîte greutăţi şi sacrificii din partea individului se operează apoi schimbarea cerută de noile interese ale actualităţii ! Un obicei, o lege, o instituţiune, într-un cuvînt, elementele culturii odată alcătuite, fie cît de necorespunzătoare ale vremei, au totuşi destulă forţă să reziste, fiindcă au apucat odată să existe.“ [203]

Şi, după constatarea acestui fapt, arătam cum toate sistemele de metafizică îşi găsesc aci sprijinul. Toate spiritele metafizice caută într-o materie sau într-o substanţă transsubiectivă o bază pentru afirmările lor, pe care nu au încredere să le fundeze pe datele conştiinţii. Lor le trebuie ceva sigur, şi acest ceva sigur nu-l pot găsi decît în afară de om ; căci omul este pentru dînşii prea schimbător. Şi adăogam apoi : „Această tendinţă metafizică — sau mai bine zis metapsihică — nu o împărtăşesc numai metafizicianii ideologi ; ea este o tendinţă cu mult mai răspîndită ; ea este tendinţa cea mai răspîndită în rîndul făpturilor omeneşti. Tendinţa contrară, care se opreşte la teoria că ştiinţa este o creaţiune a conştiinţei omeneşti, creaţiune determinată negreşit de legi formale şi materiale, dar în fond constrînsă să evolueze cu condiţiunile acestei conştiinţe, este departe de-a avea de partea sa aderarea mulţimii.“ [204]

Dar niciunde, poate, ca în arta guvernării, nu se manifestă mai lămurit această tendinţă metafizică. Examinînd părerile pe care şi le exprimă cei mai mulţi bărbaţi de stat asupra acestei arte şi văzînd modul cum ei înfăţişează legătura dintre diferitele instituţiuni şi legi ; văzînd, mai cu deosebire, modul cum ei gîndesc să asigure mersul regulat al afacerilor publice, n-ai bănui niciodată că sub aceste legi şi instituţiuni, sub mersul acestor afaceri publice se ascunde creatorul lor : sufletul omenesc. Pentru majoritatea bărbaţilor de stat, omul cu dispoziţiile şi puterile sale sufleteşti este mai mult ca un accident în tehnica statului, care se desfăşură de sine. Unii nici nu se feresc să-şi ascundă aversiunea contra acestui accident. În desfăşurarea aşa de frumoasă a legilor şi a instituţiunilor publice, rolul oamenilor se simte doar mai vizibil în momentele de revoluţiune ! Un accident neplăcut în tot cazul.

Între teoreticienii artei de a guverna, două şcoli sunt mai ales reprezentate. Una se caracterizează prin aceea că primeşte cu neîncredere orice încercare de reformă în organizaţia societăţii. Pentru această şcoală, autoritatea statului şi întocmirea legală a societăţii, în genere, sunt ca o binecuvîntată apărare pe care a dat-o providenţa oamenilor buni, oneşti şi nobili în contra apucăturilor mulţimei, care, bineînţeles, e rea, egoistă şi comună. Dacă n-ar fi scutul autorităţii publice, toate patimele s-ar deslănţui ; om pe om s-ar mînca ca lupii ; ar fi reîntoarcerea la bestialitate. Şi şcoala aceasta nu poate îndestul să insiste asupra primejdiei revoluţiunilor. Cînd sfîrşeşte autoritatea, şi cînd, prin urmare, se sparge cadrul în care fiecare îşi are rolul său bine definit, începe revoluţiunea. Revoluţiunea, pentru această şcoală, vine de sine, din momentul ce slăbeşte autoritatea ; pentru ea s-ar părea chiar că starea de revoluţiune este starea permanentă a omenirii care nu cunoaşte binefacerile autorităţii statului. De aceea, ne povăţuieşte dînsa, să nu ştirbim autoritatea statului înainte de toate, şi pentru aceasta să nu prea inovăm; căci din momentul ce deprindem cu inovările pe acei ce astăzi sunt ținuți în frîu, din momentul acela revoluția începe. Bineînțeles, inovația cea mai periculoasă este de a chema tocmai pe acei ținuți în frîu ca să ia parte la guvernarea societății. Aceasta ar fi și o absurditate: guvernarea nu se poate înțelege fără cineva care să fie guvernat. „Tu stăpîn, eu stăpîn, cine-mi trage cismele?" În acest proverb popular se rezumă în formă plastică toată înțelepciunea acestei școli, pe care să o numim conservatoare.

---

[203] Vezi supra, p. 197—198 (n. G.P.).

[204] Vezi supra, p. 212 (n. G.P.).

În fața acestei școli se ridică o altă, diametralmente opusă. După aceasta de a doua, întocmirile legale existente n-au altă autoritate decît autoritatea pe care le-o dă rațiunea. Cum rațiunea însă este condusă de principii luminoase și înțelese de toți, aceleași principii trebuiesc puse și la baza întocmirilor legale. Unde aceste principii nu se pot pune, trebuiesc reformate întocmirile pentru a se conforma principiilor. Organizația societății actuale păcătuiește în contra idealului de dreptate, de egalitate, de fraternitate; ea nu se poate susține din punct de vedere rațional; ea este rezultatul unui calcul greșit, pe care l-a făcut omenirea de pînă acum. Concluzia? Un calcul greșit se șterge și se reîncepe din nou. Societatea de astăzi trebuie distrusă pînă în temelie și reclădită pe baza principiilor raționale! La reclădire se va avea grijă ca să nu fie nedreptățiți printre membrii societății. Se va dispune organizarea producțiunii economice în așa chip că fiecare să-și aibă integral produsul muncei sale. Dacă existența monedei va crea dificultăți, se va suprima moneda și se va înlocui cu bonuri de fabrică. Se va da alt plan administrațiunii publice; alt plan justiției; alt plan educațiunii etc.; chiar casele de locuință vor fi reconstruite altfel, pentru a nu mai ocaziona deosebirile de confort pe care le vedem astăzi. Și după ce se va premeni astfel întreaga organizare a societății, oamenii nu vor avea decît să intre într-însa pentru a-și găsi fericirea! De premenirea sufletului acestor oameni, școala aceasta de a doua nu zice nimic. Pentru ea, ca și pentru cealaltă, important nu este sufletul, ci alcătuirea externă a societății. Prima școală am numit-o conservatoare, iar pe aceasta de a doua o putem numi revoluționară; între ele, atît în înfățișare, cît și în mijloacele de propagandă, există o deosebire vădită, și cu toate acestea, din punctul de vedere al metodei lor de judecată, ele sunt la fel; ele sunt amîndouă antiștiințifice.

Arta guvernării care se va inspira de la o școală cu adevărat științifică va proceda cu totul altfel. Principiul suprem al acestei arte va fi acela de a adapta organizarea statului la evoluția pe care o urmează sufletul societății. Acest suflet al societății nu este nici așa de rău, cum îl cred conservatorii, nici așa de rațional, cum îl cred reformatorii revoluționari, ci el este, ca toate puterile naturii, consecvent legilor sale. Acel ce cunoaște aceste legi și-l poate face tovarăș. Din instinctele și pasiunile acestui suflet, oricît de egoiste ar fi ele, privite fiind prin sentimentalismul omului cult, se formează totuși deprinderile cari susțin viața socială, și prin selecțiunea lor se pregătește terenul idealului. Singura temeinică și binecuvîntată artă a guvernării va fi aceea care va fi bazată pe cunoștința sufletului omenesc, pe cunoștința puterii sufletești. Inovațiunile făcute în lege și premenirile făcute în instituțiuni n-au nici o valoare dacă ele n-au fost precedate de formarea unor noi deprinderi în sufletul cetățeanului. De asemenea, în zadar sunt încercările de-a conserva prin mijloace artificiale autoritatea legilor și a instituțiunilor cari nu se mai potrivesc cu deprinderile sufletești actuale ale aceluiaș cetățean !

Forța cuceritoare a producțiunii capitaliste nu stă în zidirea fabricelor sau în sporul monetar, ci în acea deprindere sufletească, așa de răspîndită la omul modern, de a munci în vederea vinderii cu cîștig a muncei sau a produsului muncii ; aci, în această deprindere, stă tot binele sau tot răul producțiunii capitaliste. Cînd această deprindere va fi înlocuită cu alta, fabricele se vor duce de sine, ori se vor transforma după cum va cere deprinderea nouă ; dar pînă atunci fabricele vor continua aceeași producțiune, oricîte legi se vor face pe hîrtie în contra lor.[205]

Și tot astfel în viața politică, ca și în cea economică. Extinderea drepturilor cetățenești nu se acordă, ci se cucerește. Nici o îngrădire omenească nu poate opri participarea la guvern a cetățenilor în sufletul cărora s-a format deprinderea de a judeca asupra afacerilor publice. Acel ce judecă vrea să judece prin sine însăși ; și nu va exista autoritate pe lume care să-l convingă că este mai bună judecata altuia ca a sa proprie.

Idealul artei de a guverna, pe care ne-o rezervă viitorul, va avea dar în vedere ridicarea persoanei cetățeanului, căci de această ridicare depinde toate transformările sociale și politice. Într-o țară în care demnitatea persoanei este nesocotită de fapt, în zadar toate drepturile înscrise în constituția ei legală. În constituția legală nu există o altă realitate de drepturi decît aceea care se practică de fapt în actualitatea sufletească a cetățenilor.

6. — În sfîrșit, cunoașterea legii cauzalității psihice va contribui într-o largă măsură la înțelegerea patriotismului.

În timpul din urmă s-a discutat mult asupra patriotismului. Școala conservatoare, de care vorbeam mai sus, face din sentimentul patriotismului o condiție indispensabilă pentru propășirea popoarelor. Un popor nepatriot, după dînsa, este condamnat la pieire. Dacă însă cercetăm îndeaproape pe ce argumente își sprijină această școală convingerea sa în binefacerile patriotismului, avem o decepție. Conservatorii insistă asupra patriotismului fiindcă prin el ei speră să readucă în favoare autoritatea vechilor întocmiri sociale. Oamenii patrioți iubesc patria, zic ei ; patria este însă totalitatea așezămintelor trecute și prezente, și mai ales a celor trecute, din care, printr-un fel de filiațiune, decurg cele prezente ; patriotismul trebuie dar să aibă pentru trecut respectul necondiționat pe care îl are un fiu pentru tatăl său. Adevăratul patriot, urmează concluzia, nu poate fi decît, în acelaș timp, un adevărat conservator.[206]

---

[205] Fără îndoială că „forța cuceritoare“ a producției capitaliste nu este independentă de „deprinderile sufletești“, numai că acestea nu sînt, în contextul producției capitaliste, cele enumerate de C.R.M. Deprinderea de a munci „în vederea vinderii cu cîștig a muncii“ este inexistentă în capitalism pentru că, pe de o parte, nu munca se vinde, ci forța de muncă, iar, pe de altă parte, capitalistul nu vinde muncă, ci marfă produsă prin exploatarea forței de muncă a muncitorului. Capitalismul organizează producția la un nivel superior calitativ față de organizarea feudală, introduce ordinea și disciplina în vederea exploatării cît mai eficiente a clasei muncitoare, raționalizează utilizarea forței de muncă, introduce progresul tehnic în vederea obținerii unui profit cît mai mare. Se cere subliniat, de asemenea, că „forța cuceritoare“ a producției capitaliste nu se explică, primordial, prin „deprinderea sufletească de a munci în vederea vinderii cu cîștig a muncii“, ci prin legile obiective ale acestei producții (n. ed.).

Această concluzie s-a părut așa de logică, încît școala revoluționară a căutat să o evite, și de aceea ea a început prin a tăgădui valoarea patriotismului. Acum cîțiva ani în urmă, erau foarte dese publicațiunile revoluționare și socialiste în care se arăta partea cea egoistă a sentimentului patriotic, și prin care erau prevenite tinerele generațiuni să nu se lase a fi orbite de această superstiție a trecutului. Un om rațional nu poate să respecte și să iubească un trecut plin de cruzimi și rătăciri, un trecut irațional... Dar acum de curînd tonul publicațiunilor socialiste și revoluționare s-a schimbat. Fie sub presiunile opiniii publice, fie poate, din o mai adîncă reflectare, revoluționarii și socialiștii, cu foarte puține excepții, admit utilitatea patriotismului, dar cu o restricție : *trebuie să alegem, zic ei, din moștenirea trecutului.*[207] Aceea ce este barbar și egoist să lăsăm la o parte. „Un om civilizat de azi trebuie să aleagă din moștenirea națională : ce vrea el să urmeze ? Credulitatea și răutatea ? Oare un francez de azi va prelungi în prezinte și în viitor barbaria care a izbucnit în războaiele religioase, în inchiziție, în dragonade, în așa-numita teroare roșie și albă ? Se va uni el cu firile josnice, aprobînd războaiele din Italia ale lui Francisc I, războiul lui Ludovic al XIV-lea contra Olandei, arderea Palatinului, războaiele nedrepte ale lui Napoleon I, războaiele ațîțătoare ale lui Napoleon al III-lea ? Sau, din potrivă, va alunga trecutul cu furiile lui, cu nedreptățile, cruzimile, și va fi cu Ioana d'Arc la Orléans, cu Kellerman la Valmy, cu Hoche împotriva hunilor, cu Chauzy și Gambetta împotriva lui Moltke ? Va fi cu Michel de l'Hôpital împotriva furioșilor credincioși, cu Pascal împotriva jesuiților, cu Descartes, cu Montesquieu, cu Voltaire, cu Condorcet, d'Alembert și cu filosofii împotriva stăpînitorilor și zbirilor ? Va fi cu Revoluția cea Mare, cu M-me de Staël împotriva prostiei și răutății guvernelor înapoiate ; cu V. Hugo, Michelet, Quinet, împotriva omorului.“[208]

Cu un cuvînt, să alegem din trecut numai aceea ce constatăm că se aseamănă cu aceea ce noi credem că este lăudabil în prezent. Dar atunci pentru ce am mai lăuda trecutul, cînd ne stă mai la îndemînă lauda prezentului ?

Neîndoios că părăsirea tonului antipatriotic din publicațiunile socialiste și revoluționare poate avea o însemnătate pentru socialiști și revoluționari, din punctul de vedere al tacticei și al propagandei lor ca partid, dar din punctul de vedere al științei sociale această părăsire n-are nici o importanță. Punerea în dependență a patriotismului de o „alegere prealabilă“ echivalează de fapt cu o tăgăduire. Iubești pe părintele tău fiindcă este părintele tău, și nu fiindcă parte din însușirile lui corespund cu însușirile pe care vrei tu să le apreciezi astăzi. Restricțiunea pusă de școala revoluționară este dar o sofismă.

---

[206] Critica pe care C.R.M. o face motivației conservatoare a patriotismului este justificată întrucît „școala conservatoare“ viza, printr-un demagogic recurs la „patriotism“, reînvierea vechilor orînduieli feudale. Patriotismul acestei școli era, în esență, un pseudo-patriotism, întrucît se opunea legilor obiective de dezvoltare a societății (n. ed.).

[207] „Alegerea“ în sensul pe care C.R.M. îl atribuie „revoluționarilor și socialiștilor“ nu viza în fond decît selectarea critică a valorilor și a experienței sociale, a tradiției, iar nu extragerea din trecut a unor forme de organizare socială pe baza cărora să se edifice organizarea socială prezentă sau viitoare. Un astfel de procedeu era caracteristic poporanismului, iar nu „revoluționarilor și socialiștilor“. Nici N. Bălcescu, nici C. Dobrogeanu-Gherea nu au procedat în stilul pe care C.R.M. îl consideră specific acestora (n. ed.).

[208] J. Payot, *Curs de morală* (tradus și adaptat de d-șoara Matilda Teodorescu și D. A. Teodoru), p. 188. Traducătorii fac, pe p. 189, aplicațiuni la patriotismul român.

Înțelegerea patriotismului nu poate veni decît în urma cunoașterii legii care guvernează cauzalitatea psihică. Cînd știm legea după care conștientul se înlănțuiește cu inconștientul și ne deprindem a privi mai adînc, adică mai obiectiv, în înlănțuirea puterilor sufletești, atunci evoluția de la credulitatea și de la barbaria trecutului la manierele civilizate ale societății de astăzi nu ne mai apare ca ceva irațional, ci ca tot așa de rațional cum ne apare transformarea omidei în fluture cu aripi strălucitoare. Cunoașterea precisă a legilor cărora se supune dezvoltarea sufletului omenesc face inutilă atît teoria socială conservatoare, cît și „alegerea“ școalei revoluționare în susținerea patriotismului, căci atunci deprinderile trecutului ni se dezvăluiesc așa cum sunt ele în realitate: ca o pregătire, și nu ca o justificare a deprinderilor din prezent.

Legea cauzalității sufletești, atunci cînd ea va fi mai bine cunoscută, este desigur menită să aducă pentru lumea socială motive puternice de progres, așa precum a adus, și în practica industrială, cunoștința legei de echivalență între diferitele forme de energie fizică.

Într-un viitor pe care îl sperăm nu tocmai prea îndepărtat, această lege a cauzalității sufletești va elimina și iraționalul pe care îl întîlnim așa de des astăzi în explicările date caracterului și puterii sufletești în genere.

Odată cu eliminarea iraționalului, se va deschide era aplicațiunilor practice, atît în cîmpul vieții sufletești individuale, cît și în acela al vieții sociale.

ELEMENTE DE METAFIZICĂ PE BAZA FILOSOFIEI KANTIANE

Memoriei veneratului arhimandrit
EUFROSIN DIMITRIE POTECA
egumenul mînăstirei Motru
primul profesor de filosofie în școlile
din București

PRINOS

PREFAȚĂ LA EDIȚIA I-a (1912)

Prezint publicului românesc o carte îndrăzneață atît prin cuprinsul ei, cît și prin metoda cu care este scrisă.

După părerea multor oameni de știință și chiar a multor liberi cugetători, metafizica și-a pierdut orișice rost în preocupările omului cult de astăzi. După această părere, metafizica este o formă învechită a științei, dacă nu chiar o colecție de superstiții rămase prin puterea atavismului. Cine se ocupă de metafizică este un om cu o mentalitate neprimitoare de progresele științei sau un simplu pierde-vară care nu știe cum să-și întrebuințeze timpul mai cu folos. Mulți dintre așa-numiții liberi-cugetători sunt dispuși să tolereze orișice întrebuințare s-ar da gîndirii, afară de aceea care ar îndrepta-o înspre metafizică!

Reputația metafizicei, precum se vede, este foarte zdruncinată în opinia multor capete din elita europeană. Ea, desigur, stă încă și mai rău în capetele din elita țărei noastre, căci altfel nu s-ar explica absența ei totală din variatele preocupări ale neamului românesc. [1]

Cartea de față îndrăznește să se opună acestei păreri. Cititorul va găsi aci discuția marilor probleme ridicate de filosoful Immanuel Kant și care, mai toate, se grupează în jurul fundamentului metafizic dat de Kant științei omenești. Departe de a considera progresele științei speciale ca nimicitoare pentru metafizică, cartea de față își propune tocmai să arate că progresele științei și ale metafizicei sunt condiționate reciproc, și că rezultatele științei speciale găsesc o completare indispensabilă în generalizările metafizicei.

Din punctul de vedere al metodei, cartea de față are, apoi, îndrăzneala să se abată foarte mult de la obișnuita metodă în care se scriu cărțile de filosofie. De obicei, cărțile de filosofie au în vedere mai mult pe filosofi decît filosofia. Cu un lux de citațiuni ele stabilesc și restabilesc ce au gîndit filosofii, în parte, și uită să se ocupe de progresul filosofiei ca știință. Fără îndoială, nu poate fi o știință a filosofiei fără filosofi; dar, iarăși, este în afară de îndoială că poate fi scrisă o carte științifică de filosofie fără să se citeze la fiece moment, numele tuturor filosofilor cari au contribuit la progresul filosofiei. Dacă oamenii de știință exactă ar imita exemplul majorității autorilor de cărți filosofice, citînd la fiece moment discuțiile susținute de descoperitorii adevărurilor

---

[1] C.R.M. exagerează. Preocupări de și pentru metafizică au existat în țara noastră încă din secolul al XVII-lea. Mai apropiat de el, Vasile Conta scrisese *Teoria fatalismului, Introducere la metafizică, Bazele metafizicii* etc. (n. ed.).

științifice din trecut, ei n-ar produce, desigur, cărți lipsite de valoare, dar asemenea cărți ar fi socotite de toată lumea ca niște cărți lipsite de metodă. Într-o carte de geometrie, dacă pentru a susține demonstrarea unei teoreme simple s-ar cita toate părerile afirmate în trecut de către diferiții geometri egipteni, greci, arabi etc., nimeni nu are să creadă că prin acest lux de citațiuni autorul cărții în cestiune și-a ușurat sarcina față de cititorii săi. Dar nici că mai este un autor de geometrie care să cadă astăzi în o așa greșală. O așa greșală este însă obișnuită în cărțile de filosofie. Pentru susținerea celui mai elementar adevăr filosofic, autorii cărților de filosofie aleargă la citațiuni și la discuții fără sfîrșit. Ei își atrag, prin procedarea aceasta, aparența de a fi mari învățați, dar în schimb, ei îngreunează singuri înțelegerea problemelor filosofice.

Cartea de față rupe cu această veche metodă. Am îndrăzneala să cred că se poate scrie o carte de metafizică pe înțelesul tuturora, întocmai cum se scriu și alte cărți de știință.

PREFAȚĂ LA NOUA EDIȚIE, DEFINITIVĂ
(din 1928)

Ediția de față diferă de cea precedentă prin cîteva mici corecturi ce aduc o limpezire expunerei, fără să modifice fondul scrierii. S-au suprimat ultimele trei capitole din partea I-a, care nu aveau o strînsă legătură cu problemele propriu-zise ale metafizicei. Un moment am avut intenția să completez această nouă ediție cu unul sau două capitole care să dezvolte mai pe larg personalismul energetic și vocațiunea, enunțate pe scurt în partea III-a a volumului ; de aceea am și amînat tipărirea acestei nouă ediții ; dar a trebuit să părăsesc această intenție din motivul că realizarea ei ar fi stricat unitatea de concepție a întregii lucrări. Elemente de metafizică, *cum prea bine s-a observat și de d. profesor I. Petrovici în studiul său* Kant și gîndirea românească *din* Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie *(hrsg. L. Stein, vol. 38), încearcă o revizuire și o modificare a filosofiei lui Kant în ceea ce privește rolul pe care acest filosof îl dă conștiinței omenești la fundarea adevărului științific. Ele sunt legate prin origină și tendință de filosofia kantiană și ca atare trebuie să și rămînă pentru a fi mai bine înțelese. În subtitlu am și pus, din acest motiv, „pe baza filosofiei kantiane“, în loc de „principalele probleme ale filosofiei contimporane“, cum era în prima ediție. Capitolele ce intenționam să adaog despre personalismul energetic și vocațiune, parte și-au găsit loc în volumul* Personalismul energetic *(editat de Casa Școalelor)*[2], *iar parte se vor publica într-un volum viitor asupra „vocațiunei“.*[3]

Ediția de față o socotim ca o ediție definitivă, rezervîndu-ne ca modificările sau completările, pe care eventual am gîndi necesar să i le aducem, să le publicăm în scrieri separate. De altfel, scrierile de metafizică sunt puțin susceptibile de a primi schimbări la fiecare editare nouă. Ele își au valoarea lor în ideile conducătoare, care trăiesc și mor deodată cu opera întreagă.

Elemente de metafizică *au fost bine primite de publicul nostru cititor, la prima ediție. Ele pot servi, și mai departe, ca o scriere de orientare în filosofia kantiană.*[4] *În acest scop am și fost solicitat de colegii mei din învățămînt să public această nouă ediție, cea veche fiind de mulți ani epuizată.*

---

[2] Vezi în ediția de față, p. 523 (n. G.P.).

[3] Vezi în ediția de față, p. 649 (n. G.P.).

[4] Lucrarea nu reprezintă o simplă orientare în filosofia kantiană, cum consideră, cu modestie, C.R.M., ci e prima elaborare sistematică a propriei sale concepții filosofice (n. ed.).

INTRODUCERE

1. — Definiția metafizicei. Științele speciale și metafizica. 2. — Importanța și utilitatea metafizicei. 3. — Diferența dintre metafizică, artă și religie. 4. — Metafizica și cultura.

1. — Definiția care se dă în mod obișnuit metafizicei este aceasta: *Metafizica este știința care are de scop de a ne da cunoștința cea mai completă și cea mai puțin relativă despre lume.*

Acest scop al metafizicei pare, de la prima vedere, așa de exagerat, încît mulți nici nu ezită ca să-și încheie studiul metafizicei îndată după cetirea definiției. Ce ar putea cineva să aștepte de la o știință care își exagerează scopul pînă într-atîta, încît își ia sarcina de a da o cunoștință mai completă și mai puțin relativă despre lume de cum o dau toate celelalte științe exacte! Mai presus decît mecanica, fizica, chimia, biologia etc., ce poate să mai aducă metafizica? Cunoștințele mecanicei, fizicei, chimiei, biologiei sunt, cum știm, ieșite din munca meticuloasă a omului de laborator, sunt sprijinite pe o experiență reală, pe cînd metafizica pe ce se sprijină ea? Unde sunt laboratoarele și aparatele ei de control?

La toate aceste întrebări, metafizica răspunde în chip foarte modest. Ea n-are laboratoare și n-are aparate proprii, ci se servește de laboratoarele și aparatele altora; aceea ce ea aduce cu sine este numai reflectarea asupra tuturor cunoștințelor stabilite de celelalte științe. Dar reflectarea nu lipsește nici acelor cari se ocupă de alte științe! Ce oprește pe aceștia ca să se ridice deasupra cunoștințelor lor speciale și să dea ei acea cunoștință completă pe care o pretinde metafizica?

În principiu, nimic nu oprește pe oamenii de știință specială să se ocupe și să producă pe terenul metafizicei. În fapt chiar, cei mai cutezători metafizicieni ai zilelor noastre sunt recrutați dintre oamenii de știință. Dintre aceștia au ieșit Wilhelm Wundt, Ernst Haeckel, Wilhelm Ostwald, Henri Bergson, Henri Poincaré și mulți alții. Ocuparea cu științele speciale nu este un obstacol pentru a ajunge la metafizică; din potrivă, drumul cel mai sigur pentru a ajunge la aceasta din urmă este, după cum ni-l arată faptele, prin știința specială.

Prin urmare aci este un argument tocmai pentru metafizică. Dacă oamenii de știință specială părăsesc, ei înșiși, de bunăvoie, terenul științei lor, pentru a trece pe terenul metafizicei, aceasta este o probă că științele speciale nu satisfac întru toate pretențiunile gîndirii omenești ; și că este loc pentru o știință mai ridicată decît științele speciale.

O probă, însă insuficientă ni se va zice. În tot cazul, aceasta nu este o probă care să vină în sprijinul exclusiv al metafizicei. Adevăratul om de știință este totdeauna nemulțumit cu aceea ce știe ; el ar vrea să știe totdeauna mai mult. Numai falsul om de știință se laudă că a ajuns să știe tot. Această nemulțumire a adevăratului om de știință nu trebuie interpretată însă ca o probă în sprijinul necesității metafizicei. Cel nemulțumit poate studia mai departe în cîmpul științei sale speciale, fără a trece dincolo, în metafizică.

La aceasta răspundem : așa ar fi, în adevăr, dacă ar fi numai nemulțumirea. Dar este ceva mai mult. Este și întrezărirea unui alt orizont, înăuntrul căruia cunoștințele adunate de științele speciale par mai complete și mai puțin relative. Este orizontul unei științe noi, care se întrezărește, și cine a ajuns cu gîndul pînă la el nu se mai întoarce înapoi. Omul de știință devenit metafizician nu cere reflectării cunoștințe noi, de felul celor pe cari le avea în știința sa specială, ci el cere cunoștințe de altă natură. Aci este diferența. Metafizica ridică deasupra cunoștințelor speciale o cunoștință unitară superioară, înlăuntrul căreia adevărurile vechi apar într-o altă ordine și într-o altă lumină. Cine a întrezărit această unitate, a devenit metafizician, și pentru totdeauna.

Dar aci este suprema rătăcire a metafizicei ! ni se va zice iarăși. O cunoștință deasupra celorlalte cunoștințe speciale este o simplă iluzie produsă de vanitatea omenească. Proba cea mai evidentă că așa este o găsim în faptul că sistemele de metafizică s-au surpat, unul după altul, în decursul secolilor ; că fiecare sistem care se ridica avea pretențiunea de a aduce cunoștința aceasta desăvîrșită, și totuși el sfîrșea prăbușindu-se, cum au sfîrșit toate cele dinaintea lui. Dacă metafizica este o știință, trebuie să recunoaștem că este o știință foarte capricioasă ; ea se schimbă după timp și loc !

Această obiecțiune se pare covîrșitoare ; cu toate acestea — și ea — nu este decît o obiecțiune superficială, după cum vom vedea îndată.

2. — Transformările prin care trece o știință nu constituiesc niciodată o obiecțiune serioasă în contra existenței științei însăși. Astronomia de astăzi, bunioară, n-a fost de cînd este lumea o știință așa de exactă precum este acum. Înainte ca legea gravitațiunei să-i dea unitatea, pe care o admirăm în ea astăzi, erau în această știință fel de fel de păreri, cari mai de cari mai eronate. Nu prea mult înainte de secolul [al] XVII-lea, oamenii credeau, ca într-o dogmă, că soarele se învîrtește în jurul pămîntului. Erau chiar mulți cari credeau că pămîntul se susține pe spinarea unui elefant. Știința chimiei, apoi, are un trecut și mai puțin glorios. Ea d-abia s-a emancipat de alchimie, și alchimiștii sunt și astăzi reprezentați prin laboratoarele cele mai bine înzestrate cu aparate moderne de control. Cu toate acestea, nimănui nu-i vine în minte să scoată chimia din rîndul științelor. În știința biologiei starea de lucruri este și mai asemănătoare cu starea de lucruri constatată în metafizică. Aci, în biologie, așteptăm și astăzi, ca pe o faptă izbăvitoare și aducătoare de progres, prăbușirea multor teorii cari au curs astăzi.

Prin urmare, erorile trecutului nu pot fi aduse drept dovezi că o știință nu există ; cel mult ele pot fi aduse drept dovezi că o știință este întîrziată. Asupra importanței și utilității, în special, ale unei științe, erorile din trecut nu aduc nici o lumină defavorabilă. Din potrivă, persistența lor — faptul că erorile, deși rînd pe rînd sunt prăbușite, totuși se împrospătează secol după secol — este o dovadă că sub ele se ascundea o știință importantă și utilă, care își căuta drum să iasă la lumina zilei.

Acestea sunt argumente de ordin negativ. Există însă și argumente pozitive în favoarea metafizicei.

Științele experimentale, cu toată exactitatea care se păstrează în metodele lor, ajung la concluziuni deosebite și adeseori contrazicătoare unele cu altele. Cazul cel mai tipic în această privință îl aflăm în dezacordul care există între ultimele concluziuni ale științelor naturale și explicarea fenomenelor sufletești. După concluziunile științelor naturale, fenomenele sufletești sunt simple epifenomene, cari nu adaogă și nu scad nimic la unitatea energiei universale. Din experiența sa, fiecare om se convinge însă că fenomenele sufletești se împletesc cu cele ale materiei, și că nu poate fi o explicare a celui mai elementar fapt de conștiință, fără ca dispozițiunile inconștientului să nu intervină. Cum se împacă această convingere, care izvorăște din experiența fiecărui om, cu concluzia științelor naturale că între energia materială și faptul sufletesc nu există nici o legătură directă ? Singură numai cunoștința superioară a metafizicei, care stă deasupra și a științelor naturale și a științelor sufletești, poate aduce o împăcare. Asemeni dezacorduri sunt foarte numeroase între diferitele științe.

Dar rolul metafizicei nu se mărginește aci. Înăuntrul fiecărei științe, noțiunile fundamentale au nevoie de completare superioară. Fiecare știință se bazează pe axiome și pe principii cari nu se pot dovedi decît dintr-un punct de vedere superior științei speciale. Axiomele mecanicei și ale geometriei, bunioară, trebuiesc susținute prin o reflectare ajutată de cunoștințele fiziologiei și psihologiei ; iar principiile biologiei nu pot fi înțelese fără postulatul unității energiei, al cărei raport de echivalență îl stabilesc experiențele făcute de fizică. Nu este știință care să nu aibă nevoie pentru înțelegerea noțiunilor ei fundamentale de contribuțiunea unei alte științe, așa că întotdeauna intervine o corectare reciprocă între deosebitele date științifice. Această corectare nu poate fi însă lăsată la voia întîmplării. Omul de știință specială trebuiește să găsească înaintea sa o știință anume organizată, care să-i înlesnească aprofundarea noțiunilor fundamentale, pe care el adeseori le-a adoptat numai prin puterea tradițiunei. Această știință este metafizica. În ea se găsesc discutate principiile fundamentale ale fiecărei științe speciale.

Unitatea metafizicei se mai susține încă pe următorul motiv, care ni se pare nouă și cel mai important. Pe lîngă că ea înlesnește acordul dintre concluziile diferitelor științe speciale și pe lîngă că înlesnește aprofundarea principiilor fundamentale pe cari se bazează fiecare știință în parte, metafizica mai are să cerceteze și să dea soluțiunile sale proprii într-un anumit domeniu de probleme în care nu intră nici o altă știință. Se ridică, în adevăr, în mintea omenească probleme cari pun în discuție nu numai anumite concluziuni ale științelor speciale, sau anumite principii ale unei științe în parte, ci cari pun în discuție însăși știința întreagă ca fapt omenesc. Cercetătorul de știință specială studiază lumea și pe om din cele mai diferite puncte de vedere, dar întotdeauna din anumite puncte de vedere. Pentru fizician, omul este un corp supus legilor mecanice și fizice; pentru un chimist, el este o materie coloidală, în care se petrec procese după legile chimice; pentru biolog, el este o colonie de celule, în care viața se conservă și reproduce după legile biologice; pentru psiholog, el este un lanț de fenomene sufletești cari se desfășură după legi psihice etc.; pentru fiecare specialist al științei, omul prezintă o față bine precizată, în lumina căreia faptele se petrec într-o ordine prevăzută. Dar omul este ceva mai mult decît o multiplicitate de fețe bine ordonate. El este o ființă unitară, în manifestările căruia intră și multe neprevăzute de ordinea științei speciale. Legile dezvoltării lui sunt mai adînci decît legile dezvoltării științei. Aceea ce specialistul de știință studiază din om este numai fața acestuia, comună cu a tuturor lucrurilor din univers; este fața primitoare de logică. Nu este însă acesta omul întreg. Din ființa acestuia rămîn multe adîncuri în umbră. Dar va veni vremea cînd și pe acestea le va lumina știința! Se poate. Dar pînă a veni acea vreme, dacă va veni, omul totuși trăiește în întregimea sa, și nu în fețe. În viața lui reală, logica se amestecă cu absurdul; morala cu păcatul; cultura cu barbaria. Știința specială ne dă explicări, desigur foarte prețioase, pentru faptele omului privite din anumite puncte de vedere, însă pe noi ne izbesc la om adeseori și fapte cari sunt ireductibile la un anumit punct de vedere! Știința, în multiplele ei ramificațiuni, are un singur scop: găsirea adevărului; iar adevărul are ca scop cunoașterea realității. Cu toate acestea, omul este o ființă care, în deosebire de toate celelalte animale, iubește și cultivă ficțiunea! Știința, în dezvoltarea ei, este îndreptată spre cunoașterea din ce în ce mai precisă a raporturilor dintre lucruri, și cu toate acestea omul, cu cît progresează în această cunoștință, cu atît simte mai mult nevoia jocului de fantezie! Și cîte alte corelațiuni de acestea nu se găsesc în ființa omenească! Experiența, bunioară, nu indică omului prezența supranaturalului în natură, și totuși el începe prin a crede în supranatural, și numai cu greu ajunge la părerea contrară. Nici o experiență nu a dovedit pînă acum că sufletul omenesc este nemuritor, și cu toate acestea nu este credință mai răspîndită decît această nemurire a sufletului! O logică pare să fie în rînduirea gîndurilor abstracte, și o altă logică în rînduirea imaginilor și a sentimentelor. În societățile oamenilor barbari știința merge alături cu superstiția și cu religia, pe cînd în societățile oamenilor culți ea urmează o direcție deosebită. Care este unitatea superioară care să explice toate aceste divergențe?

În toate timpurile, găsirea acestei unități superioare a fost lăsată pe seama metafizicei. Ori de cîte ori mintea omului și-a propus să dea o unitate principiilor contradictorii, ea a făcut metafizică. Așa a început, mai ales, într-un chip strălucit, mintea vechiului popor elen. A fi și a deveni; etern și trecător; viață și moarte; perfect și imperfect; bun și rău; finit și infinit; spirit și materie; unitate și multiplicitate; substanță și accident etc., toate aceste corelațiuni de principii opuse într-o unitate superioară au constituit, din cele mai vechi timpuri, eterna problemă a metafizicei. Așa va rămîne probabil și pe viitor.

Dacă mintea omenească este atît de atrasă spre problema unității superioare, cauza este că ea însăși, mintea, se simte ca o unitate. Între undele de reacțiuni cu care omul răspunde impresiunilor lumii externe, și cari constituiesc perspectivele științelor speciale, există și o undă de reacțiune fundamentală, care este determinată de totalitatea ființei omenești, și care constituie punctul de vedere al metafizicei. În această reacțiune totală pătrunde ceva mai mult din eternul omenesc din cît în toate celelalte reacțiuni. Ea determină amplitudinea tuturor celorlalte reacțiuni. Ea este gestul supremului interes omenesc; ea dă valoare lucrurilor cu care omul vine în contact. În reacțiunea aceasta totală își găsește un loc și adevărul științei speciale, dar ea, reacțiunea aceasta, este la limita adevărului; este peste adevărul relativ al tuturor celorlalte științe speciale.

3. — În scopul pe care îl are de îndeplinit, metafizica se atinge cu arta, și mai ales cu religiunea. Aceste două consideră pe om din acelaș punct de vedere ca și metafizica. Scopul artei și al religiunei este definit chiar, de unii, întocmai ca și acel al metafizicei; anume: să dea o cunoștință mai completă și mai puțin relativă despre lume. În creațiunile artistice, zic aceștia, natura și omul ne apar într-o realitate mai adîncă decît ne apar în științele speciale. Arta ne ajută să pătrundem în eternul omenesc pe o cale mai directă de cum pătrundem prin mijlocirea științei. Lumea eternelor realități este lumea formelor artistice. Și despre religiune, acelaș lucru. Nicăieri ca în religiune nu se exprimă mai deplin reacțiunea fundamentală a ființei omenești. În credința religioasă găsim pe om în întregimea sa. Gestul de închinare înaintea unei ființe superioare și eterne este gestul supremului interes, este gestul care dă valoare lucrurilor cu cari omul vine în contact. În adîncul sentimentului religios stă izvorul nesecat al motivelor de activitate omenească. În religiune, ființa noastră, făcută după asemănarea lui Dumnezeu, își regăsește suprema ei unitate; acea unitate care explică contracțiunile experienții.

Care este atunci situațiunea metafizicei față de artă și de religiune?

Fără îndoială că între cîteșitrele există o mare asemănare în ceea ce privește scopul. Cîteșitrele deopotrivă se încearcă să exprime absolutul din reacțiunea ființei întregi omenești. Dar cu această mare asemănare există și o mare deosebire. Absolutul pe care ni-l dă cunoștința metafizicei este cu totul altul de cum este absolutul pe care ni-l înfățișează formele artei și de cum este absolutul pe care ni-l dă credința religiunei; absolut metafizic consistă într-o gîndire care, deși deasupra științelor speciale, se sprijină totuși pe metodele științifice experimentale, pe cînd absolutul artei și al religiunei se prezintă ca desprins de orișice metodă științifică experimentală. Frumosul artei se contemplă, nu se dovedește; și tot astfel convingerea religiunei se impune prin alte mijloace decît prin acelea ale raționamentului. Bineînțeles, nu lipsesc și încercări de a se dovedi absolutul artei și al religiunei, dar aceste încercări sunt izvorîte din pretenția metafizicei de a se amesteca și în aceste două domenii. Aceste încercări încep prin a transforma frumosul artistic și credința religioasă în gîndire, ca pe urmă să se stabilească acordul acestor gîndiri cu faptele experienții. Adevăratul artist însă nu condiționează frumosul din opera sa de datele unei experiențe viitoare. Tot astfel și întemeietorul de religiuni. Frumosul și credința religioasă se desprind din torentul experienții; ele nu sunt gîndiri, ci sunt stări sufletești cari ne dau iluzia unor eterne actualități. Cînd artistul și omul religios intră în discuție pentru a dovedi că idealul lor este singurul ideal adevărat, din momentul acela ei fac metafizică. De aceea, în regulă generală, artistul și omul religios nici nu intră vreodată în asemenea discuții. Aceia cari intră în asemenea discuții sunt explicatorii artei și ai religiunei, sunt filosofii, cari fac metafizică.

Din această deosebire înțelegem rostul metafizicei față de artă și de religiune. În fond ele, cîteșitrele, metafizica întocmai ca și arta și întocmai ca și religiunea, vor să ne descopere eternul omenesc de sub învelișul prea încărcat al experienței zilnice. Dar metafizica se servește de gîndire, în opera sa, pe cînd arta și religiunea se servesc de emoțiune. Metafizica se susține pe logica gîndirei, și prin aceasta pe metodica științifică, pe cînd arta și religiunea se susțin pe logica sentimentului. Idealul metafizicei este sugerat de experiență, și el așteaptă ca să existe confirmarea experienței, pe cînd idealul artei și idealul religiunei pot fi sugerate de experiență, dar ele nu așteaptă confirmarea experienței.

Gîndirea logică, pe care se susține metafizica, cere un contact continuu cu experiența. Emoțiunea contemplativă și emoțiunea înălțătoare spre o ființă eternă, pe care se susțin arta și religiunea, nu cer acest contact continuu cu experiența. De aci drumul deosebit pe care îl ia metafizica. Întrebările acesteia au totdeauna tendința să pună o legătură cauzală între trecut și viitor; să explice variațiunile ipotezelor științifice prin unitatea istorică a științei, iar unitatea istorică a științei, prin unitatea unei conștiințe, care se dezvoltă în experiență. Deși principala tendință a metafizicei a fost ca să învingă relativismul științei, ea totuși n-a uitat să dea o explicare acestui relativism. Metafizica vrea să liniștească mintea omului în fața necunoscutului și a neprevăzutului, făcînd să intre necunoscutul și neprevăzutul în legile firești ale conștiinței omenești, pe cînd arta și religiunea vor acelaș scop, dar prin suprimarea pur și simplu a necunoscutului și neprevăzutului. Metafizicianul caută să înțeleagă experiența întregind-o, artistul și omul religios caută să înțeleagă aceeași experiență simplificînd-o. Și aici este o mare diferență. Pentru metafizician, contradicțiunile pe cari le prezintă experiența constituiesc un obiectiv principal, de cercetare, pe cînd arta și religiunea trec adeseori peste ele cu un suveran dispreț. Pentru ce s-ar interesa artistul de urîtele și dizgrațioasele obiecte ale naturei, cînd el poate prinde în opera lui numai frumosul?[5] Pentru ce s-ar interesa întemeietorul de religiune de răul și nedreptatea din lume, cînd lui îi stă deschisă calea cerului, unde nu există decît binele și dreptatea? Pentru metafizician însă nu este acelaș lucru. El nu poate trece cu acelaș suveran dispreț peste faptele experienței. Ce este contradictoriu în această experiență trebuie explicat și făcut a fi înțeles ca un ce necesar. Metafizica n-are majestatea artei și a religiunii față de lucrurile lumei; ea nu poate elimina după voie aceea ce nu-i convine; în locul majestății, la ea este subtilitatea în cercetare. Ea nu fuge de necunoscut și de neprevăzut; ci, din potrivă, caută, prin problemele pe care le ridică, să înainteze cît mai mult pe terenul acestora.

---

[5] Reflectînd ipostazele cele mai variate ale existenței umane precum și raporturile complexe ale omului cu natura și societatea, arta nu operează, cum sublinia limitativ C.R.M., numai cu frumosul. În literatură ca și în pictură, au fost surprinse adeseori și manifestările negative ale omului. Urîtul este, de altfel, una dintre categoriile esențiale ale esteticii și un filon productiv al artei (n. ed.).

Dacă pentru liniștea minții omenești procedarea metafizicei este cea mai îndreptățită, aceasta este o altă cestiune. Desigur că în această privință se poate discuta. Prin argumente se poate chiar ajunge la o concluziune defavorabilă metafizicei. Liniștea minții!... Ce simplu se poate ea realiza prin creațiunea artistului! Ce poate fi mai sublim decît o înfățișare frumoasă, în care reacțiunea fundamentală a eternului omenesc este pe veci fixată? Tot așa și cu religiunea. În locul veșnicei frămîntări după prinderea neînțelesului, cîți nu s-ar mulțumi cu pacea adusă de o credință în care neînțelesul este pur și simplu eliminat? Cîți nu s-ar mulțumi, dacă ar fi pe ales?

Desigur însă că nu este pe ales, căci altfel metafizica nu s-ar fi putut susține alături de artă și mai ales de religiune! Dacă omului i-ar fi fost cu putință să gonească din preocupările sale grija de necunoscut și de neprevăzut și să se mulțumească cu liniștea pe care i-o da contemplarea unei forme frumoase sau adorarea unei ființe divine, desigur că atunci de mult ar fi dispărut din istoria omenirii frămîntarea după ultimul adevăr al metafizicei! Frămîntarea a rămas, fiindcă ea se leagă, probabil, de ceva etern omenesc, de ceva foarte puternic: de eterna curiozitate a omului de a ști ce este dincolo de cunoscut!

Aceasta este deosebirea dintre metafizică, artă și religiune. Cîteșitrele au ca țintă aflarea absolutului, dar arta și religiunea găsesc absolutul lor prin înfrumusețare și prin îndumnezeire, în ambele cazuri, prin simplificarea actualității, pe cînd metafizica găsește absolutul său prin adîncirea și extinderea actualității. Această deosebire explică încă și veșnica luptă de întîietate pe care ele au dus-o între ele, în decursul timpului. Au fost secole în care a învins arta. În aceste secole găsim metafizica și religia reduse la rolul de decor în armonioasele forme create de artist. Au fost și secole în care a învins religia. În acestea, metafizica și arta slujeau pentru susținerea dogmelor și pentru înălțarea faptelor divine. Iar de la începutul erei moderne, curiozitatea metafizică este din ce în ce mai vie în lumea europeană. Omul modern face din logica gîndirii cheia pentru înțelegerea universului întreg. Este probabil că întîietatea metafizicei să dureze și pe viitor, cu toate decepțiunile pe cari ea le produce în sufletul unora.

4. — O unitate superioară, care să cuprindă și să explice metafizica, arta și religia, teoreticește nu există. Există însă faptul coexistenței lor, și aceasta este cultura fiecărui popor. Ritmul culturei unui popor este caracterizat prin corelațiunea care există de fapt între metafizică, artă și religie. Dacă ar putea fi o știință teoretică a culturei, adică o știință deosebită, care să explice legătura care de fapt există între metafizică, artă și religie, atunci am avea în ea cea mai înaltă știință omenească. Dar ce ar fi ea, această nouă știință, decît tot o metafizică? Știința teoretică a culturei va trebui să ajungă tot la cunoștința absolută pe care o țintește și metafizica; iar dacă va evita direcția metafizicei, ea va trebui să ajungă la o formulă a artei sau la o credință religioasă.

Știința despre cultura unui popor nu poate fi decît o știință istorică, adică o știință constatatoare de aceea ce există, și nu o știință explicatoare.[6] Cultura unui popor se va înțelege întotdeauna din datele istorice în care ea s-a produs, și nu dintr-o lege universală pe care ritmul culturii omenești în genere ar fi constrîns să-l urmeze. Cînd o asemenea lege universală s-ar putea vreodată preciza, atunci în adevăr n-ar mai fi nevoie de metafizică, fiindcă noua știință ar însemna că scopul orșicărei metafizice este atins. Constituirea unei asemenea științe ar însemna că s-a eliminat pentru totdeauna necunoscutul și neprevăzutul din mintea omenească; că s-a secat izvorul originalității, care creează formele artei; că s-a găsit ultima atitudine religioasă... în sfîrșit, așa ceva ar însemna că în conștiința omului n-a mai rămas decît conștiința faptului prevăzut matematicește. O asemenea știință a culturii, care să ne dispenseze de a mai căuta un ideal, fiindcă știința culturii ne-ar da acest ideal în formule matematice pe de-a gata, a fost oarecînd dorința unor filosofi din școala pozitivistă; nu însă și dorința lui Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului. A. Comte dorea într-adevăr o știință a sociologiei care să înlocuiască pe veci metafizica, dar dorea aceasta în scopul de a sprijini pe ea o religiune a umanității. Întemeietorul pozitivismului era în realitate un suflet religios, care simțea nevoia liniștii pe care o dă religiunea, și care liniște se acorda în mintea lui foarte bine cu raporturile fixe dintre unitățile matematice. Exagerațiunile acestea ale pozitivismului nu mai găsesc astăzi ecou în lumea oamenilor gînditori.

În cultura unui popor se revarsă toate activitățile realizate de membrii poporului. Activitatea economică, științifică, artistică, religioasă socială etc., orișice fel de activitate, cu orișice cuvînt s-ar denumi ea, intră în unitatea culturei. Poporul, care are o viață istorică, are prin aceasta și o cultură; căci nu poate fi o viață istorică fără să fie în același timp și o corelațiune între diferitele feluri de activitate. Dar nu orișice popor cu viață istorică are și o cultură originală a lui. Sunt popoare cari trăiesc imitînd, fără să aibă aspirațiuni și fără să aibă ideal propriu.[7] Asemenea popoare nu simt în sufletul lor chinul problemei omenești; nu au curiozitatea ca să privească în adîncul lor sufletesc și de aceea nici nu înțeleg suprema mulțumire a liniștei dobîndite prin mijlocirea metafizicei, artei și religiunii. Aceste popoare sunt, într-o privință, fericite; căci ele trăiesc într-o veșnică copilărie. Dar aceste popoare, oricît de fericite, într-o privință, ar fi ele, au o durată scurtă; nu rezistă. Ele sunt șterse după suprafața pămîntului la cea dintîi ciocnire. Singure popoarele cu aspirațiuni și cu ideal propriu rezistă. S-ar părea, după experiența istorică de pînă acum, că nu este o pîrghie mai solidă, care să mențină un popor în viața celorlalte popoare de sine stătătoare, de cum este liniștea recucerită în urma unui chin adînc sufletesc. Popoarele rezistente sunt popoare renăscute sufletește; sunt popoarele cari și-au fundat cultura pe creațiunile lor originale în metafizică, în artă și în religiune. Ce vine din adîncimea sufletului propriu rezistă, ce vine din imitațiunea altora piere ușor, precum a și venit ușor.

---

[6] Din faptul că știința despre cultura unui popor „nu poate fi decît o știință istorică" nu rezultă că ea nu poate fi și o „știință explicatoare", cum credea C.R.M. În realitate, orice teorie a culturii este, chiar și atunci cînd neagă acest lucru, ca în cazul *pozitivismului*, și explicativă. Însăși teoria culturii dezvoltată de C.R.M. este explicativă în măsura în care se referă la factorii ei determinanți (n.ed.).

[7] C.R.M. reia ideile eronate din *Cultura română și politicianismul*. Vezi notele 7 și 12 (n.ed.).

Adevărul acestor afirmări este primit astăzi peste tot în lumea cultă europeană. De aceea nu este, pentru amorul propriu a unui popor conștient de puterea sa, o lovitură mai mare decît aceea de a i se tăgădui primul pas pe terenul culturei originale. Cu vreo cincizeci de ani înainte era încă la modă ridiculizarea metafizicei. Cu deosebire era la modă ridiculizarea metafizicei germane care se funda pe apriorismul lui Kant. Inteligențele superficiale vedeau în aceste preocupări metafizice ale germanilor dovada cea mai sigură că aceștia sunt nedestoinici pentru viața practică și că viitorul are să-i îndrepte spre cucerirea lumei viselor...

Ultimii ani au dovedit însă că lumea viselor și viața practică nu sunt tocmai prea depărtate una de alta și că între originalitatea germanilor pe terenul metafizicei și puterea lor pe terenul vieții practice nu este deloc o simplă coincidență.

PARTEA I

CONȘTIINȚA-OGLINDĂ
CRITICA REALISMULUI NAIV

CAPITOLUL I

În fața universului

1. — O veche iluzie. 2. — Contrastul dintre cer și pămînt în vechea mitologie. 3. — Existența. Nimicirea prin separarea elementelor. 4. — Platon și creștinismul. 5. — Știința modernă. Mecanismul universal. 6. — Fenomene cari nu se pot explica prin mecanică. 7. — Fenomenele sufletești. 8. — Omul-vierme.

1. — Pe o iluzie veche, tot așa de veche ca și mintea omenească, s-a altoit credința în însușirile deosebite ale lucrurilor cerești. Acolo unde nimeni n-a pătruns, acolo imaginația omenească a stabilit că se petrec lucrurile cele mai frumoase. În cer se împlinesc toate cîte le dorește omul pe pămînt. În cer este perfecțiunea, este nemărginirea și este eternitatea.

Cei vechi erau, în fața cerului, cu desăvîrșire umiliți. Cei noi, dacă nu judecă întocmai ca cei vechi, totuși au păstrat multe din sentimentele acestora. În graiurile mai tuturor popoarelor moderne, înțelesul cuvîntului „ceresc“ se află împreunat cu un vag sentiment de admirațiune și respect. Și dacă cerul s-a golit de zei și de raiurile închipuite, el a rămas, cu toate acestea, locașul eternității, în contrast cu pămîntul, care nu este decît locașul vietăților trecătoare.

2. — Istoria acestei iluziuni se îmbină cu întreaga istorie a culturei omenești.

Din cele mai vechi timpuri găsim pe om preocupat de răsăritul și apusul soarelui, de fazele lunei, de strălucirea stelelor, de împerecherea acestora în constelațiuni, și, cu deosebire, îl găsim pe om preocupat de ritmul regulat al arătărilor cerești. Pe cînd pe suprafața pămîntului, arătările naturei și mai ales acelea în cari sunt amestecate și faptele omenești, par așa de schimbătoare că este cu neputință ca ele să fie prevăzute, arătările după bolta cerească apar, și au apărut mai ales celor vechi, ca unele care se urmează cu o regulă perfectă, la intervale egale și cu aceeași înfățișare constantă. Multe din arătările după suprafața pămîntului sunt apoi într-o vădită atîrnare de arătările cerești. Căldura și frigul, lumina și întunericul, vîntul și ploaia să schimbă, în cele mai dese cazuri, după pozițiunea corpurilor după cer. Măsurarea timpului, de asemeni, măsurare după care se potrivește munca societății, se ușurează gîndirei omenești prin schimbările de pozițiune ale acelorași corpuri, și cu deosebire prin fazele lunei. Destule motive cari să ridice în iluziune prestigiul cerului.

Şi o poezie frumoasă s-a înfiripat pe temeiul acestei iluzii.

Între cer şi pămînt mintea omenească se obişnui să vază, din cele mai vechi timpuri, un viu contrast. Cu cît cerul se împodobea cu însuşiri frumoase, cu atît pămîntul se cobora şi se umilea. De sus, din cer, omul aştepta să-i vină poruncile zeilor înfricoşaţi, pe vremea cînd el credea în zei, şi binecuvîntarea tatălui ceresc, după ce a devenit creştin. Perfecţiunea desăvîrşită era pentru el numai în cer. Aci se găseau, în nemărginirea spaţiului, lucrurile eterne, pe cînd, pe pămînt, totul era mărginit şi trecător. Pămîntul era o vale a plîngerii, pe cînd în cer totul plutea în cea mai desăvîrşită fericire.

Mii şi mii de ani s-a păstrat această credinţă. Mitologia tuturor popoarelor vechi cuprinde în ea zeificarea soarelui, lunei şi a tuturor stelelor. Nu este popor vechi care să nu fi adorat cerul dimpreună cu corpurile lui şi care să nu fi crezut că tot ce este mare şi frumos pe pămînt stă într-o directă atîrnare de lucrurile cereşti. Cele mai multe popoare au şi credinţa că dinastiile stăpînilor lor se trag din soare sau lună. Toţi oamenii mari îşi au steaua lor.

La început, nu puţin a contribuit la întemeierea iluziunei şi ştiinţa. Primul om de ştiinţă fu cititor de stele. În credinţa populară, şi astăzi filosoful este un cititor de stele.

Şi este explicabil să fie astfel. Funcţiunea de abstracţiune a minţii omeneşti, şi cu ea cultivarea ştiinţei, prin nimic alta n-au putut fi mai puternic trezite ca prin observarea ritmului regulat al corpurilor cereşti ! În acest ritm regulat se găseau împreunate elementele unui început de explicare ştiinţifică ; un început în care metodele obiective de mai tîrziu erau înlocuite cu sentimentul de perfecţiune. Sub învelişul acestui sentiment de perfecţiune şi-a făcut, în adevăr, logica abstractă apariţia sa în cultura omenească. Mintea omenească, înainte de a putea prinde obiectivitatea legilor ştiinţifice, a avut sentimentul perfecţiunii formelor. Apariţiunea regulată a corpurilor cereşti mulţumea acest sentiment în gradul cel mai înalt.

Prin urmare, totul contribuia ca să adîncească rădăcinile acestei iluziuni în mintea omenească. Înfăţişarea bolţii cereşti era impunătoare ; mişcările corpurilor ei aveau o regularitate care era şi spre folosul vieţii, şi spre trezirea minţii ; toate cîte erau în cer erau perfecte în comparaţie cu cele după pămînt ! Omul, animal idealizator prin excelenţă, n-avea trebuinţă de mai mult ca să creadă în iluziunea cerului !

3. — Dintre toate motivele cari au contribuit la susţinerea iluziunii acesteia, cel mai puternic, pentru toate timpurile, este însă acela care rezultă din înfăţişarea de eternitate a corpurilor cereşti. Prin el iluziunea se prinde de o credinţă, veche şi adîncă, a minţii, se leagă de tot ce este mai profund, ca evidenţă, în sufletul omenesc.

În adevăr : nu este ceva mai adînc intrat în sufletul omenesc de cum este credinţa că nimicirea unei existenţe, vietate sau lucru, stă în separarea părţilor sale. Un lucru durează cîtă vreme el este întreg înaintea ochilor ; şi piere cînd elementele lui s-au separat. De asemenea şi vietatea : moartea constă în separarea elementelor din trupul ei. Un lucru sau o fiinţă există cîtă vreme elementele lor se îmbină într-un tot; ele mor de îndată ce elementele lor s-au separat, și fiecare dintre acestea a zburat înspre alte împreunări.

Întreaga experiență omenească, la prima vedere, confirmă această credință. Vasul de pămînt, care se sparge; lemnul, care arde; omul, care moare... de ce dispar ele din lume, dacă nu din pricina că s-au despărțit elementele lor? Și nu numai moartea, ci și orice stricăciune constă în separarea părților. Cît de ignorant să fie omul, totuși de logica acestei experiențe el nu scapă. Ce este separabil este schimbător și supus morții; ce este dintr-o bucată este durabil și în afară din zona morții!

Și, dintr-o bucată, negreșit, păreau să fie corpurile cerului. Pe pămînt ochiul omenesc nu întîlnea decît schimbări, pe cînd pe bolta cerului reveneau totdeauna, neschimbate, aceleași stele lucitoare, aceleași boabe de diamant, la intervale constante! Unde era moartea, și unde era eternitatea? Cine ar mai fi stat la îndoială ca să dea un răspuns!

Și iată pentru ce idealul fu îndreptat spre cer, în nemărginitul imperiu al corpurilor totdeauna aceleași.

4. — Multe dintre sistemele filosofiei vechi sunt influențate de iluziunea sublimității cerului; dar dintre ele toate, nici unul n-a înflorit așa de frumos această iluziune ca sistemul lui Platon.

Acest filosof, care a trăit în Grecia veche între anii 429—347 înainte de Christ, a reușit să lege miturile imaginațiunii populare cu cele mai abstracte probleme ale filosofiei și a clădit astfel un sistem de metafizică care a rămas ca un monument al gîndirii omenești pentru toate timpurile. Din sistemul lui Platon s-au inspirat primii filosofi creștini și se vor mai inspira încă, timp de multe secole, cugetătorii idealiști din întreaga omenire.

Platon, ca și toți cugetătorii timpului său, era preocupat, în primul rînd, de deosebirea între aceea ce este schimbător, și prin urmare supus morții, și aceea ce este neschimbător, etern. Dar această deosebire, ca filosof și elev al lui Socrate, el o transpuse din lumea experienții simțurilor în lumea combinării ideilor, adică în lumea gîndirii logice. Deodată cu întrebarea: „Ce este durabil și ce este trecător în lumea simțurilor?“, el își mai puse și întrebarea: „Ce este absolut adevărat și ce este eroare în lumea gîndirii?“. Problema filosofiei sale era acea de a găsi o unitate între adevărul logic și realul existenței. Și această unitate Platon o găsi în idei. Lumea cea adevărată, cea reală, cea perfectă era pentru dînsul lumea ideilor. Deasupra experienței înșelătoare a simțurilor și deasupra părerilor de tot felul ale gîndului, se ridică lumea cea rațională, cea eternă și cea perfectă a ideilor. Toate cîte ne izbesc simțurile, toate cîte ne trec prin gînd, nu sunt decît umbrele confuze ale acelor entități ideale, singurele care trăiesc în realitate și în eternitate.

Și unde este locul acestei lumi ideale? Vechea tradiție răspundea: cerul; și cu acest răspuns se împacă și Platon.

În spațiul boltei cerești trăiesc ideile eterne, de care apoi depind toate formele pe care le vedem noi în lumea experienței. Lucrurile, vietățile, raporturile, dorințele, toate cîte se împreună și se desfac pe pămînt, toate cîte ne frămînă mintea și inima, toate sunt numai copieri, și copieri mai mult sau mai puțin perfecte, după lumea cerească a ideilor ! Lumea simțurilor este cîmpul posibilității de întrupare a ideilor, un domeniu în care apar și dispar umbrele ideilor eterne. Între cer și pămînt o comunicațiune nu există decît prin mijlocirea rațiunii. Rațiunea, întrezărind adevărul și prinzîndu-l pe acesta în definiții precise și invariabile, stabilește trepte de cucerire în calea eternității. Acelea care se potrivesc perfect adevărului, cum sunt definițiile matematice și etice, acelea formează puntea de trecere între pămîntul material și lumea ideilor ; ele sunt oarecum tiparurile în care se toarnă formele lucrurilor actuale. Din lumea lor eternă, ideile se resfrîng în materia lumii sensibile, dînd acesteia realitate substanțială și rațiune. În fiecare lucru pămîntesc este atîta realitate și este atîta rațiune cîtă este și participarea ideilor la formarea lui. Cînd ideea părăsește lucrul pămîntesc, sau se combină înlăuntrul lui cu alte idei, atunci și lucrul pămîntesc își schimbă forma. Transformările din lumea simțurilor sunt, așadar, produsele participării ideilor, cari, ele singure, rămîn eterne în nemărginirea cerului.

Platon, cu un cuvînt, îmbracă vechiul mit al imaginației populare într-o frumoasă poezie metafizică. Ignoranța cititorului de stele a dispărut din filosofia sa, și în locul ei avem imaginația științifică a omului cult, dar, în schimb, sentimentul a rămas și la el acelaș. Adorarea cerului continuă sub pretextul că cerul adăpostește lumea ideilor.

Un pas mai departe, peste filosofia lui Platon, îl face creștinismul. Acum, în loc de idei, cum credea Platon, cerul adăpostește suflete de îngeri... Iluziunea continuă sub o formă și mai ispititoare.

5. — Cînd știința modernă își făcu intrarea sa în cultura europenească, cerul, în nemărginirea lui, pe lîngă că cuprindea corpurile cerești, cari se mișcau în linii regulate, așa cum nu se mișca nici un corp pe pămînt, dar mai era populat și de o lume a sufletelor ; dintre cari suflete unele fuseseră odată, pe pămînt, împreunate cu materia și se despărțiseră de aceasta pentru a-și regăsi eternitatea, iar altele așteptau la rînd să fie trimise pe acelaș pămînt, pentru a încerca aceeaș împreunare și aceeaș despărțire de materie ca și cele dintîi !

Știința modernă avea să aducă o schimbare.

Mai întîi, ea veni dimpreună cu invenția ocheanelor, prin mijlocirea cărora ochiul omenesc putu să observe cu mai multă limpezime mersul stelelor. Observatorii de stele se înmulțiră și ei începură să se deosebească de vechii cititori de stele. Pe cînd aceștia din urmă se mulțumeau să înainteze prorociri incontrolabile, observatorii de stele adunară date numeroase și stabiliră regularitatea mișcării stelelor după raporturi matematice, iar nu după presupusele grade de perfecțiune ale ideilor. Ocheanul grăbi, cu un cuvînt, coborîrea corpurilor cerului în rîndul corpurilor ce se pot observa în mod științific.

Și la această invenție se mai adaogă încă ceva.

Un om de geniu, Galileo Galilei, pe la anul 1630, făcu uimitoarea descoperire că în mișcările corpurilor pămîntești se află aceeași regularitate ca și în mișcarea corpurilor cerești. Observînd mișcările pendulului, Galilei putu să stabilească că acestea sunt tot atît de periodice ca și mișcările stelelor, și că ele se pot prevedea după raporturi matematice. Apoi, acelaş Galilei, pe baza unor experienţe simple, dovedi că mişcarea de cădere, precum şi aruncarea la distanţă a corpurilor pămînteşti, urmează tot după raporturi matematice constante. Cu aceste descoperiri el puse bazele ştiinţei mişcării, mecanica, ştiinţa care avea să dărîme toate părerile greşite pe care şi le făcuseră oamenii vechi despre arătările pămînteşti.

Prin invenţia ocheanelor şi descoperirile lui Galilei se zdruncină astfel pentru totdeauna credinţa, aşa de răspîndită pînă aci, că între arătările cereşti şi cele pămînteşti ar fi o profundă deosebire. Ştiinţa cea nouă a mecanicei dovedea acum că aceleaşi raporturi matematice se regăsesc în mişcarea corpurilor pămînteşti, ca şi în mişcarea stelelor după cer.

Oamenii de ştiinţă cari veniră după Galileo Galilei completară opera acestuia. Prin secolul al XVII [-lea] şi mai ales [al] XVIII [-lea], în urma scrierilor lui Descartes, Huygens şi Newton, nimeni nu se mai îndoia de adevărul că aceleaşi legi mecanice guvernează universul, de la cea mai neînsemnată cădere de piatră pe suprafaţa pămîntului, pînă la cea mai gigantică orbită a unui corp ceresc. Nici o deosebire între cer şi pămînt din punct de vedere mecanic. Ritmul regulat al stelelor, precum şi mişcarea corpurilor pămînteşti, erau guvernate de una şi aceeaş lege: legea gravitaţiei universale, formulată de Newton.

Şi ştiinţa nu se opri aci. Odată mişcarea stelelor pusă în rîndul mişcării corpurilor de pe pămînt, de aci înainte fu îndeajuns să se observe mişcarea acestora din urmă pentru a se trage concluzii asupra mişcării din universul întreg. În loc de a citi în stele pentru a prooroci cele ce se vor întîmpla pe pămînt, oamenii de ştiinţă citeau în experienţele lor de pe pămînt legile după care se mişcă planetele şi stelele de pe cer. Un Laplace şi un Kant ajunseră să explice formarea cerului, chiar de la origina lui, prin ajutorul observaţiei şi calculelor matematice făcute asupra arătărilor pămînteşti.

Mai era o singură dovadă de adus pentru ca punerea în acelaş rînd a corpurilor cereşti cu a corpurilor pămînteşti să fie pe deplin primită, anume, dovada că şi corpurile cereşti se compun din aceleaşi elemente din care se compun cele pămînteşti. Această dovadă nu întîrzie însă prea mult. În secolul al XIX [-lea], ştiinţa demonstră, în urma analizei razelor de lumină care ne vin de la corpurile cereşti, că şi acestea sunt compuse din aceleaşi elemente chimice din care sunt compuse şi corpurile de pe pămînt. Nivelarea ajunse dar completă. În cer, ca şi pe pămînt, aceleaşi legi, aceeaş materie.

Odată ajunşi aci, oamenii de ştiinţă, observatori ai fenomenelor pămînteşti, nu mai puseră nici un hotar generalizărilor lor. Principiile mecanicei pămînteşti fură întinse fără nici o rezervă peste tot cuprinsul cerului. Legile pămîntului fură, de aci înainte, şi legile cerului. Postulatul conservării energiei; legile transformării energiei după raporturile de echivalenţă, precum şi legea degradării energiei utilizabile; toate teoriile generale prin care se explică fenomenele pămînteşti fură aplicate de-a dreptul şi asupra fenomenelor cereşti. Idealul omului de ştiinţă, de aci înainte, fu ca să dea o singură explicare tuturor schimbărilor din întregul univers. Nici-o preferinţă pentru o parte a acestuia mai mult ca pentru alta; toate erau găsite identice în aceea ce priveşte valoarea lor pentru ştiinţă.

Iată-ne dar ajunşi la sfîrşitul vechei iluziuni! Corpurile pămînteşti puse în rîndul corpurilor cereşti, fiind unele şi altele guvernate de aceleaşi legi mecanice, universale şi eterne. Grăuntele de nisip din huma pămîntului mişcîndu-se după aceeaş lege a gravitaţiei ca şi cea mai strălucitoare stea a cerului. Era înmormîntată iluziunea?

6. — Încă nu. Ar fi fost înmormîntată iluziunea dacă fenomenele pămînteşti ar fi putut să intre cu toate în clasa fenomenelor mecanice, căci pentru regularitatea, exactitatea, perfecţiunea şi eternitatea acestora din urmă nu mai era acum nici o îndoială! Dar puteau ele oare, toate fenomenele naturale de pe pămînt, să fie considerate ca fenomene mecanice?

Cît nu s-au trudit ei, vai! oamenii de ştiinţă ca să acrediteze această părere! Cîte speculaţii filosofice în care toate cîte se petrec pe pămînt erau explicate ca simple mişcări mecanice ale elementelor materiale! În secolul al XVIII-lea şi în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea nu întîlnim decît asemenea speculaţii. Mecanica corpurilor, mecanica atomilor, mecanica forţelor, mecanica sufletelor, mecanica ideilor... mecanica peste tot. Era aşa de vie dorinţa ca să fie trecute toate fenomenele pămînteşti în rîndul celor mecanice, că mintea oamenilor de ştiinţă devenise oarbă înaintea celor mai luminoase dovezi contrarii. Peste tot era mecanica; trebuia să fie mecanica; fiindcă în mecanică se cuprindeau legile care guvernau deopotrivă şi cerul şi pămîntul; mecanica era ştiinţa adevărului şi a realităţii ultime!

Dar truda oamenilor de ştiinţă a fost în deşert. Toate fenomenele n-au putut să intre în clasa celor mecanice. Cîte s-au putut introduce în această mecanică, s-au introdus. S-au introdus multe din cele fizice, din cele chimice, din cele fiziologice... Au mai rămas însă altele multe pe dinafară. În special au rămas acelea la care participă conştiinţa omenească; au rămas fenomenele sufleteşti. Şi cu acestea o încercare s-a făcut, dar n-a izbutit. Un filosof german, Herbart, a despărţit sufletul în elemente, pe care le-a identificat cu reprezentările, şi apoi a scris o mecanică a reprezentărilor. Dar el n-a mai avut continuatori cari să-i desăvîrşească opera, şi astăzi de mecanica reprezentărilor sau de mecanica sufletului nu se mai vorbeşte decît cu neîncredere.

Au rămas, prin urmare, multe fenomene necuprinse în sfera mecanicei. Ce au devenit acestea? Ce loc ocupă în univers fenomenele sufleteşti?

Aci începe o tragică poveste.

7. — Universul, cît se vede, şi cît se poate cuprinde în gîndul nostru, zice omul de ştiinţă, este arătarea concretă a unei sume de energii care rămîne totdeauna aceeaş. Oricîte schimbări s-ar produce în acest univers, ele nu izbutesc să scadă sau să sporească cu ceva suma totală de energie, ci ele se mărginesc numai ca să scadă sau să sporească o parte de energie în folosul sau spre paguba altei părţi; totalul însă rămîne acelaş. Tot ce se mişcă este strîns legat de existenţa totului. Un strop de apă, aruncat de vînt în geamul ferestrei tale, nu a căzut ici sau colo la întîmplare, ci a căzut numai acolo unde l-a constrîns să cadă legile fără greş ale mecanicei universale. El a fost purtat de

vînt, a cărui putere și direcție se poate calcula exact; a avut greutatea sa proprie, care iarăși se poate calcula; a trecut printr-o atmosferă, a cărei densitate și rezistență se poate iarăși calcula; a urmat, cu un cuvînt, un drum pe care știința îl poate calcula și prevedea. Dacă o mînă misterioasă și supranaturală ar fi venit să abată stropul de apă numai cu un milimetru din direcția în care el a căzut, atunci, cu această abatere, s-ar fi produs o turburare în mașinăria universului întreg. Abaterea, fie ea cît de mică, ar fi sporit sau scăzut cu ceva totalitatea energiei, ceea ce ar fi fost o absurditate rațională și o imposibilitate reală. Universul, trebuind să rămînă acelaș, nici-o mînă misterioasă nu se poate amesteca în mersul fenomenelor lui. Tot ce se petrece în jurul nostru, tot ce vedem că trăiește și moare, toate acestea nu sunt decît transformări ale energiei, condiționate unele prin altele. Nimic nu se pierde și nimic nu se cîștigă în mod absolut, ci ceea ce se schimbă este numai distribuția părților în hotarul invariabil al sumei totale.

Dar fenomenele sufletești?

Fenomenele sufletești, care? Acelea care se petrec într-un corp omenesc? Acestea sunt și ele strict determinate, fiindcă acestea sunt legate de schimbări materiale. Tot ce se petrece în sistemul nervos al omului este condiționat de legile transformării energiei. Un gînd care ne trece prin minte este în acelaș timp o modificare în starea noastră materială, și anume, o modificare a unor neuroni, și așa fiind, se poate preciza și calcula. În materia nervoasă, ca și în orice altă materie a universului, nimic nu se pierde și nimic nu se cîștigă decît în marginele condiționării totului...

Dar fenomenele sufletești, cu toate că le găsim împreunate cu fenomenele din materia nervoasă, sunt totuși deosebite de acestea!

Deosebite; cum deosebite? Ele nu pot ieși din lanțul transformării energiei, căci, dacă ies, nu mai aparțin universului meu.

Dar ele nici nu pot fi identificate cu fenomenele materiale! În deșert aș privi cum se modifică neuronii creierului cuiva; din această modificare a neuronilor nu voi afla niciodată care a fost gîndul care a trecut prin conștiința lui! Fenomenele de conștiință au ceva special lor, care le pune într-o grupă aparte.

Nu văd unde ar sta această grupă aparte, căci loc în universul meu, zice omul de știință, nu este nicăieri.

Atunci universul, și dacă ar lipsi cu desăvîrșire fenomenele conștiinței, ar putea să existe?

Se înțelege. De fenomenele conștiinței nu este nici-o nevoie. Pămîntul se rotește împrejurul soarelui; vîntul și ploaia modifică suprafața țărilor; forțele fizice și chimice se urmează în lanțul lor nesfîrșit; planta crește și moare; materia organică a animalului este o uzină de transformare a energiei etc., etc., toate se petrec în lume, și toate se vor mai petrece, fără cea mai mică abatere, și de aci înainte, fie că în lume ar fi sau n-ar fi conștiința. În universul meu, al omului de știință, nimic nu se introduce în mod misterios de din afară; tot ce este a fost de la început; și tot ce a fost de la început intră în lanțul transformărilor energiei. La ce aș avea nevoie de conștiință și de fenomenele ei? Acolo unde o întîlnesc, întîlnesc și transformări materiale, și cum pe acestea le pot calcula, le aleg numai pe acestea! Fenomenele conștiinței sunt un fel de lux al naturii, care nu lasă după ele nici o urmă. Sunt întocmai chipului care se reflectă în luciul apei; te-ai depărtat de apă, a pierit și chipul; nici figura ta, nici luciul apei nu mai păstrează o urmă de la dînsul!

Și cu toate acestea, ele sunt nouă, oamenilor, așa de necesare! Pentru univers însă nu. Omul și-a alcătuit din reflexul conștiinței sale o limbă specială lui, la întrebuințarea căreia el ține. El numește astfel, în această limbă subiectivă, cîteva din modificările ce se petrec în creierul său cu numele de plăcere și durere; pe alte cîteva, cu numele de idei și sentimente; pe alte cîteva, cu numele de voință..., în realitate însă, acelea care există în adevăr sunt numai modificările materiale ale creierului său, pe cînd toate celelalte sunt numai umbrele acestor modificări, sunt chipuri subiective în genul acelora care se resfrîng pe luciul apei. Noi, oamenii de știință, cercetăm fenomenele care se desfășură după legile invariabile și eterne ale firei. Noi ne ridicăm deasupra întîmplărilor subiective și individuale, și privim pe acelea care se pot lega în lanțul fenomenelor universale. Mișcările materiei și transformările energiei, acestea da, sunt fenomene universale, pe care le putem calcula și le putem prevede în mod exact; fenomenele sufletești însă nu se ridică la acest nivel; ele sunt trecătoare ca și clipa vieții individuale. În sfera cunoștințelor eterne ele n-au ce căuta. Fenomenele sufletești, fiind în atîrnare de cele materiale, se pot chiar deduce din cunoștința acestora. Acela care ajunge să cunoască mecanismul naturii în care trăiește omul, ajunge, în acelaș timp, să cunoască și sufletul acestuia.

Cititorii de stele de altădată nu aveau despre suflet o părere mai bună.

8. — Așa începură povestea, pe care o deteră drept ultimul cuvînt al științei, toți aceia cari erau ieșiți din școala mecanismului universal.

Conștiința omului? O umbră; un epifenomen.

Zbuciumările și străduințele omenești? Vîrtejuri fără însemnătate în pulberea materiei pămîntești.

Înțelesul vieții omului pe pămînt? Ca să ajute la transformarea energiei universale, care de altfel s-ar transforma și fără concursul conștiinței omenești.

Între om și vierme nici o deosebire! Unul și altul ajută la transformarea energiei universale.

Este tristă detot povestea omului-vierme.

O inteligență luminată cu toate cunoștințele științifice, așa cum și-o închipuia un Laplace, dacă ar fi să se ridice în înălțimea văzduhului, și de acolo să privească peste universul acesta mecanic, pe care ni-l dau drept o realitate eternă oamenii de știință din școala mecanismului universal, ce ar putea ea să ne spună, despre soarta noastră omenească, alta mai bună decît aceea ce ne-a spus înțelepciunea *Ecleziastului* din *Biblie*, cu mai bine de două mii de ani înainte!

„Deșertăciunea deșertăciunilor! zice *Ecleziastul*; deșertăciunea deșertăciunilor! toate sunt deșertăciune! Ce folos are omul din toată truda sa cu care se trudește sub soare? O generațiune trece, și altă generațiune vine; dar pămîntul rămîne în etern. Soarele răsare, și soarele apune; și grăbindu-se la locul său, răsare iară... Toate ce au fost, acele iarăşi se vor face ; da, nimic nu este nou sub soare."

Este tristă, în adevăr, povestea omului-vierme !

Să ştii că tot ce a mişcat sufletul tău nu a fost decît o închipuire a simţirilor ; că, în realitate, nu există nici bucurie, nici durere ; nici aspiraţie, nici părere de rău ; nici propăşire, nici mers înapoi, ci există numai transformări materiale după legea universală a conservării energiei ! Fiecare clipă a timpului aduce cu dînsa în mod fatal bucuria şi durerea, gîndul cel bun, ca şi gîndul cel rău ; tu te crezi liber, pe cînd în realitate timpul este de mai înainte hotărît pentru toate faptele şi gîndurile tale.

„Toate au timpul lor, zice *Ecleziastul,* şi pentru tot lucrul sub ceriu este timp. Dar ce folos are acel ce lucrează de lucrul cu care se osteneşte ?"

O bucurie cheamă pe alta ; o dorinţă, altă dorinţă ; un vis, alt vis ; dar legătura între ele toate este o deşertăciune, căci pe toate, în cele din urmă, le sfîrşeşte moartea ; şi moartea le aduce pe toate să nu se mai deosebească una de alta.

„Şi apoi, cum zice iarăşi *Ecleziastul,* privit-am la toate lucrurile pe cari le-au lucrat mîinile mele, şi la truda mea, cu care m-am trudit ca să le fac, şi, iată, toate erau deşertăciune şi vînare de vînt ; şi în ele n-am găsit nici un folos sub soare." [8]

Folosul omului, ce rost are el în maşinăria universului întreg ! Omul poate fi strivit oricînd, ca un vierme ! Şi după urma lui nici o amintire în nemărginitul univers, decît transformările de materie pe care le-au căşunat trupul lui. În legile eterne ale universului nu se face nici cea mai mică abatere, fie că există conştiinţa omenească, fie că aceasta nu există ; fapta omului n-are putere să înscrie în istoria universului nici-o iotă mai mult peste aceea ce este hotărît să fie înscris prin desfăşurarea sumei constante de energie. În totalitatea mai dinainte hotărîtă a realităţii, conştiinţa vieţii nu adaogă, nici nu scade ceva.

Aceasta este povestea omului-vierme, sau concluziile trase din filosofia mecanistă.

I-am văzut obîrşia.

Ea porneşte din credinţa că tot ce pare neschimbător este perfect şi nesupus morţii.

La început, neschimbătoare erau numai corpurile cereşti în regulata lor mişcare.

În urmă, în clasa corpurilor neschimbătoare au intrat şi corpurile pămînteşti, întru cît ele sunt obiecte ale mecanicei. Aripa eternităţii se întinse şi asupra pămîntului, dar numai întru cît acest pămînt prezinta lustrul cel frumos al mişcării regulate.

Atît cît cuprindea mecanica, atît cuprindea şi eternitatea din lucrurile pămînteşti.

Rămaseră însă pe dinafară multe alte fenomene ale naturii şi în special faptele de conştiinţă, care nu se pot reduce la mişcări mecanice ; aceste din urmă fapte fură socotite ca arătări de lux, ca fapte care nu turbură întru nimic legile universului, fie că ele există, fie că ele nu există.

---

[8] Ironia cu care menţionează cuvintele Ecleziastului evidenţiază concepţia antifatalistă a lui C.R.M. (n.ed.).

Se ajunse, cu un cuvînt, la tăgăduirea faptelor care nu se pot explica prin știința mecanicei.

Și așa se ajunse la înjosirea omului. Omul se prefăcu în vierme, pentru a nu turbura, prin faptele sale sufletești, mersul majestos al naturii.

Filosofii mecaniciști de astăzi sunt urmașii direcți ai vechilor cititori de stele.

CAPITOLUL II

Oglinda conştiinţei

1. — Asemănarea înşelătoare dintre oglindă şi conştiinţă. 2. — Rătăcirile simţurilor. Sofiştii. 3. — Raţiunea în opoziţie cu simţurile. Materialiştii şi idealiştii. 4. — Im. Kant. Apriorismul din conştiinţă. 5. — Romanticii. 6. — Hegel. Schimbarea punctului de vedere kantian. 7. — Influenţa hegelismului asupra scriitorilor contimporani. Înapoi la Kant!

1. — Ochiul, principalul organ al conștiinței, are o mare asemănare cu oglinda. Din această pricină a fost ușor să se nască credința că între conștiință și oglindă este aceeaș mare asemănare. Pentru cei mai mulți, conștiința este cu de-a binele un fel de oglindă. În această privință, tineri și bătrîni, culți și inculți, au cam aceeaș părere.

Un flăcău de la țară n-ar îndrăzni niciodată să spună, la șezătoarea satului, o ghicitoare ca aceasta: am o oglindă cu două fețe; o întorc pe o față, și văz în ea lucrurile de astăzi; o întorc pe cealaltă față, și văz în ea lucrurile de ieri — căci toți l-ar înțelege și s-ar face de rîs; fiecare ar ști că este vorba de mintea omenească, adică de conștiință. De asemenea, oamenii cei mai culți nu se feresc să pună la un loc însușirile conștiinței cu acelea ale oglinzei. Așa, în anii din urmă, una din problemele cele mai arzătoare ale filosofiei socialismului a fost întrebarea dacă conștiința morală și ideile unei societăți sunt sau nu oglinda structurii economice a acesteia. În sfîrșit, mai toată lumea crede că deosebirea dintre adevăr și minciună este o deosebire de oglindire; adevărul oglindește exact realitatea, pe cînd minciuna nu. Peste tot este vorba, așadar, de oglinda conștiinței, de conștiința-oglindă. Lumea există o dată în forma sa materială, apoi există și a doua oară, în oglinda conștiinței noastre. Această existență „de a doua oară“, în oglinda conștiinței noastre, este o existență fantomă. Lumea există în adevărata ei realitate o singură dată, în forma sa materială, iar existența „de a doua“ este o existență subiectivă, a noastră. Lumea nu se înmulţeşte prin faptul că-şi resfrînge chipul în conştiinţă, precum nici banii nu se înmulţesc prin faptul că, numărîndu-i în faţa unei oglinzi, ei se văd îndoiţi.

Conştiinţa este dar o oglindă. Aceasta pare să fie limpede.

Şi totuşi, aceasta este una dintre cele mai mari erori ale gîndirii omeneşti. Pe această eroare s-au întemeiat atîtea şi atîtea sisteme filosofice greşite, dintre care unele au trecere şi în zilele noastre. Fără eroarea conştiinţei-oglindă nu s-ar fi lăţit aşa de uşor nici povestea omului-vierme.

2. — Cum a ajuns să se răspîndească părerea că în conştiinţa sa omul are o oglindă a lumei, nu este nevoie de arătat. Este aşa de mare asemănarea dintre ele, la prima vedere, că este mai degrabă nevoie să arătăm cum a ajuns să se recunoască, în sfîrşit, că această părere este o eroare. Şi cînd zicem „să se recunoască" înţelegem numai pe oamenii de ştiinţă; căci imensa majoritate a oamenilor crede încă, şi va mai crede multă vreme, în povestea oglinzii din conştiinţă.

Îndoiala a pornit de la obişnuitele rătăciri ale simţurilor. Aceea ce pare unuia dulce, altuia i se pare lipsit de orişice dulceaţă, dacă este bolnav sau în rele dispoziţii. Toate însuşirile corpurilor cu care suntem în legătură nu rămîn aceleaşi, decît întru cît suntem şi noi aceiaşi; cu schimbarea noastră organică, se schimbă şi ele. Chiar şi cele mai nedeslipite însuşiri ale obiectelor din afară, cum sunt culorile, şi ele se schimbă după starea corpului nostru. Un om atins de boala gălbinării vede lucrurile într-alt fel decît omul sănătos şi bine dispus. Apoi, copilul fără experienţă vede într-un fel, iar omul bătrîn, cu experienţă, vede alt fel. Rătăcirile se întîlnesc la toate simţurile. Sunetele auzite de unul sunt deosebite de cele auzite de altul. De gust şi miros, nu mai vorbim. Fiecare cu gustul său, cum zice şi omul din popor. Nu e frumos ce e frumos, ci e frumos ce-mi place mie — cum ştie fiecare.

Rătăcirile simţurilor, cu un cuvînt, trezesc prima îndoială. În conştiinţă vine adeseori de se resfrînge lumea din afară într-un chip fals, de nerecunoscut. Doi oameni stau în faţa aceluiaş lucru, şi fiecare vede cîte un lucru deosebit; ce fel de oglindire este aceea care se petrece în conştiinţa lor? Cum să mai avem încredere în oglinda conştiinţei cînd ea resfrînge lucrurile nu după cum sunt acestea, ci după cum este purtătorul conştiinţei!?

De la o asemenea îndoială pînă la neîncrederea absolută este numai un pas. Cîţiva filosofi — cei dintîi, în Europa, s-au numit sofişti şi au trăit în Grecia veche, pe la anul 400 înainte de Christ — au şi făcut acest pas. Iată argumentarea lor. De la lucrurile din natură, noi nu avem în mintea noastră o copie acurată, ci fiecare vede, aude şi simte deosebit, după felul individualităţii sale. Neavînd de la lucruri o copie acurată, nu avem despre aceste lucruri nici amintirea asemănătoare; aşa că despre lucruri nu putem să afirmăm nimic cu siguranţă. Fiecare afirmă ceea ce crede, iar nu ceea ce este în realitate. Simţurile dau o imagine falsificată; amintirea dă o imagine falsificată. Fiecare om este măsura înţelegerii sale, dar nu şi a înţelegerii altuia. Fiecare îşi are oglinda conştiinţei sale colorată deosebit; cum dar să vadă cu toţii lumea în acelaş fel? Aşa că, în definitiv, de adevăr nu poate fi vorba; adevărul, unul şi acelaş pentru toţi, nu există.

Dar neexistînd un adevăr, unul și acelaș pentru toți, nu există nici realitatea care corespunde acestui adevăr ; căci un lucru despre care nimeni nu poate comunica ceva în mod sigur, este ca și cum n-ar exista. Atunci, ce există, după sofiști ? Există părerile individuale ; simțirile individuale ; plăcerile individuale !

Sofiștii ar fi putut merge și mai departe. Ei ar fi putut pune la îndoială și existența părerilor individuale... Căci existența părerilor individuale presupune o unitate și o continuitate înlăuntrul unei ființe individuale ; și cu ce drept putem noi afirma așa ceva ? Nu se schimbă oare și individul de la un moment la altul ? Cu desăvîrșire unitară și continuă nu rămîne viața individului decît în intervale foarte mici ; iar în intervale mai lungi individualitatea variază ! Prin urmare sofiștii ar fi putut merge mai departe, și ar fi putut zice ; nu numai că nu există adevăruri comune pentru toți oamenii, dar nici măcar pentru un singur om nu există adevăruri valabile pentru toată viața ! Înlăuntrul unei societăți, fiecare om își are părerile sale individuale ; dar și înlăuntrul fiecărui om părerile se pot schimba de la un minut la altul...

Și așa, ce ar mai fi rămas din oglinda conștiinței ? Nimic, desigur, Dar nu rămîne din ea mai nimic și așa cum ne-o înfățișează sofiștii.

Iată-ne dar ajunși de la o extremitate la alta. Pe cîtă vreme nu se luaseră în seamă rătăcirile simțurilor, părerea împărtășită de toți era că în conștiința sa omul are o oglindă în care se resfrînge lumea așa cum ea este ; încă ceva mai mult, că oglinda conștiinței este o oglindă mai prețioasă decît cea obișnuită, fiindcă în oglinda conștiinței se resfrîng și amintirile despre lucruri, iar nu numai lucrurile care sunt de față, cum se întîmplă în oglinzile obișnuite. În urma învățăturii sofiștilor însă, oglinda conștiinței pierde orișice calitate. Ea rămîne un fel de oglindă înșelătoare, în care fiecare citește ce-i place și cum îi place, și de nici un ajutor încaltea pentru cunoașterea adevărului. Apoi, în vreme ce, cît nu s-a ținut seamă de rătăcirile simțurilor, lumea apărea ca îndoită, o dată așa cum ea este în realitate, și a doua oară așa cum ea se oglindește în conștiință ; de îndată ce se ține seamă de rătăcirile simțurilor, lumea, în loc de a mai fi îndoită, este suprimată, și în locul ei puse părerile individuale. În cazul dintîi, se credea cel puțin într-o știință a lucrurilor din afară, adică a lucrurilor oglindite în conștiință, pe cînd în cazul de al doilea, orișice știință este înlăturată, căci pe păreri individuale nu se poate clădi nimic durabil științificește.

Sofiștii nimiciră astfel părerea că în conștiința omenească se oglindește întocmai lumea din afară, dar dimpreună cu această părere ei nimiciră și fundamentele științei. Prin filosofia lor sceptică, ei liberară gîndirea omenească de o veche eroare ; dar cu ce preț ? Cu prețul de a pune la un loc cu această eroare și toate adevărurile științei ; și științei nu numai a acelei trecute, ci și a oricărei științe în viitor !

Negreșit, trebuia să fie o exagerare în învățătura sofiștilor. Filosofii de după ei au învederat-o cu prisos.

3. — Din învățătura sofiștilor, o afirmare însă nu poate fi tăgăduită, și anume : că oglinda conștiinței resfrînge lumea din afară într-un chip arbitrar, și nu într-un chip credincios. Aceea ce vedem noi în oglinda conștiinței este departe de a fi o copie fidelă a lumii din afară.

Această afirmare rămîne, căci ea se adeverește prin experiența fiecăruia dintre noi. Noi cu toți știm că datele simțurilor ne duc adeseori în rătăcire. Și aceasta o vedeau și contimporanii sofiștilor.

Cu această afirmare însă cum se va împăca dorința de a cunoaște adevărul despre lume, dorința de a avea, cu un cuvînt, știința? Din momentul în care credința în fidelitatea oglinzii pe care o avem în suflet este știrbită, nu este știrbită și credința că putem cunoaște adevărul?

Adîncă întrebare. Mai bine de două mii ani ea a frămîntat gîndirea filosofilor europeni. Și răspunsul care s-a găsit la această întrebare cîți îl cunosc în zilele noastre? Puțini, prea puțini. Pentru cei mai mulți chiar întrebarea este cu desăvîrșire nouă.

Cu știrbirea credinței în fidelitatea oglinzii din suflet, sofiștii, cum văzurăm, știrbiră și credința în posibilitatea științei. Nu putem ști adevărul, ziceau ei, fiindcă imaginea reală a lumii este turburată de subiectivitatea simțurilor noastre în așa mod, că fiecăruia nu-i este dat să cunoască bine decît părerile sale individuale. Să lăsăm la o parte pretențiunea de a ști adevărul absolut și să ne mulțumim cu cunoștințele relative. Pe acestea din urmă să le propage fiecare după cum îi cere interesul. Să creadă fiecare în adevărul care îi aduce un mai mare profit. În măsura utilității stă și măsura adevărului.

Așa fu învățătura scepticilor sofiști. Sunt și astăzi filosofi cari o găsesc mulțumitoare.

Dar curînd după sofiști, adînca întrebare primi un alt răspuns.

Simțurile, este adevărat, ne duc în rătăcire, ziseră filosofii din școala lui Socrate, și pe oglindirea lor nu putem pune mare temei; dar deasupra simțurilor există judecata rațională. Lumea reală se oglindește imperfect în oglinda simțurilor, dar această oglindire se corectează apoi și se restabilește cum trebuie de către rațiune. Simțurile nu dau decît o cunoștință imperfectă, pe cînd rațiunea dă o cunoștință perfectă și clară.

Cu deosebirea făcută între simțuri și rațiune, de către școala lui Socrate, se deschidea o nouă perspectivă pentru filosofie, poate cea mai bogată perspectivă în teorii și sisteme.

Secole de-a rîndul au clădit filosofii pe această deosebire. Mai întîi, ei au găsit în această deosebire mijlocul de a răspunde sofiștilor. Cu dublarea oglinzei din suflet, înțelegerea lumii părea acum iarăși limpede. De o parte simțurile, cu oglinda lor cea turbure, care dă o imagine imperfectă despre lume; de altă parte rațiunea, cu oglinda ei divină, care resfrînge totul perfect. Omul ignorant se ia după imaginea primei oglinzi, care este mai ispititoare prin varietatea sa, dar omul de știință, filosoful, se încrede numai în imaginea celei de a doua oglinzi, a celei raționale. Tot ce iese turburat de simțuri, se corectează și se purifică de rațiune.

Aceasta este prima consecință a deosebirii făcute.

Acum, a doua consecință, tot așa de importantă, este următoarea.

Lumea se resfrînge și prin simțuri și prin rațiune. Simțurile sunt deosebite de rațiune. Să nu fie oare și lumea răsfrîntă prin rațiune alta decît lumea resfrîntă prin simțuri? Cum rațiunea este de o esență mai superioară, divină chiar, să nu fie și lumea, care ajunge pînă la ea, de o esență mai superioară? Cu alte cuvinte, lucrurile lumii, care stau dinaintea simțurilor noastre, în drumul lor spre rațiune se purifică și ele de tot ce este neesențial, de tot ce este trecător, și apar astfel înaintea rațiunii mai perfecte și mai raționale.

Negreșit, afirmară filosofii, începînd cu Platon. Lumea care ajunge pînă la rațiune trebuie să fie mai superioară lumii aceleia care se oprește la simțuri.

A doua consecință importantă era astfel formulată în principiu. La cîte teorii și la cîte sisteme n-a dus ea mai departe!

Există o lume pentru rațiune, și o lume pentru simțuri. Lumea pentru simțuri o cunoaștem cu toți. Cum este lumea pentru rațiune?

Răspunsul filosofilor, iată-l.

După cei materialiști: lumea care rămîne pentru rațiunea noastră, după ce îndepărtăm din ea însușirile subiective, cu care o îmbracă simțurile, este lumea materială compusă din atomi. Acești atomi se deosebesc între dînșii prin mărime, greutate și formă; ei sunt unități cari nu se pot desface în părți; sunt tari, că nu pot fi pătrunși; și sunt despărțiți între ei prin spațiuri goale. Această lume a atomilor este lumea reală; este lumea care ne explică și pe cealaltă lume, a simțurilor.[9]

După idealiști, din potrivă; în lumea ce stă înaintea noastră sunt două părți: o parte este a substanței, sau a ideei, și altă parte, a posibilității materiale. Substanța se definește prin formă sau idee. Întru cît materia ia o formă sau realizează o idee, întru atît ea se ridică la realitatea ei substanțială. Lumea formelor sau a ideilor este lumea etern existentă și care explică pe cea materială. Acestea sunt răspunsurile date de materialiști și idealiști. Le-am redat în modul cel mai sumar, fără însă să scoatem din ele afirmațiunile cele mai caracteristice.

După înfățișare ele par opuse.

Pentru materialiști, lumea cea reală este lumea atomilor, pe cînd pentru idealiști, lumea cea reală este aceea a formelor (direcția lui Aristoteles), sau aceea a ideilor (direcția lui Platon). În fond însă, ele au între ele o mare asemănare. Atît răspunsul materialiștilor, cît și răspunsul idealiștilor, sunt făcute în vederea deosebirii dintre rațiune și simțuri; sunt formularea unei deosebiri în lumea din afară, cu scopul de a corespunde deosebirii din lumea dinlăuntru. Oglinda rațiunii avea nevoie de o lume mai inteligibilă de cum era lumea simțurilor. Iată pentru ce se dete pe seama rațiunii oglindirea lumii atomilor, a formelor și a ideilor, și nu lumea cea prea variată și prea încărcată cu fel de fel de însușiri secundare, cum este aceea a simțurilor.

Filosofii materialiști și filosofii idealiști rămaseră în ceartă asupra cestiunii de a ști din ce elemente este compusă lumea cea reală și rațională; rămaseră în ceartă întrucîtva și asupra cestiunii de a ști ce aparține rațiunii și ce aparține simțurilor; dar asupra unui lucru erau ei însă cu toții de aceeaș părere: anume, că oglindirea în conștiință a lumii, așa cum se face ea în aparență, nu duce la nici-o știință și că trebuiesc deosebite elementele raționale ale lumii de cele neraționale, elemente[le] reale, de cele nereale.

---

[9] Concepția expusă de C.R.M. aparține lui Democrit, dar nu este caracteristică pentru alte forme ale materialismului. Chiar în antichitate prin teoria sa despre *clinamen* și greutate Epicur a oferit o explicație evoluată față de cea democritiană (n.ed.).

Aci stă punctul comun între filosofii materialişti şi idealişti, şi care, cu toate celelalte deosebiri dintre ei, îi face să fie puşi la un loc unii cu alţii în lupta de desrobire a minţii omeneşti de sub eroarea cea mult înrădăcinată a conştiinţei-oglindă !

Cu toate deosebirile dintre ei, nici unul dintre filosofii materialişti şi idealişti, din toţi cîţi au trăit de la începuturile culturii eline şi pînă acum de curînd, în timpurile moderne, nici unul n-a pus serios la îndoială credinţa că simţurile şi raţiunea omenească stau ca nişte oglinzi pregătite să primească impresiunile din afară, pentru a-şi reconstitui apoi din acestea imaginea lumei reale. Idealiştii, ca şi materialiştii, n-au bănuit niciodată că o asemenea oglindire în suflet se bazează numai pe o asemănare înşelătoare.

Se înţelege însă de la sine că, deşi ei au avut această credinţă greşită, nu tot ce au scris ei a fost fără folos pentru propăşirea ştiinţei. Cu toată credinţa lor greşită, omenirea a tras folos din teoriile şi sistemele lor, fiindcă fără ele nu s-ar fi putut trece mai departe. Sistemele materialiste şi idealiste cari au umplut intervalul de mai bine de două mii de ani, cît a trecut de la învăţătura sofiştilor pînă la timpurile moderne din urmă, au fost absolut necesare pentru ca să tîlmăcească şi să restîlmăcească pe toate feţele vechea eroare ; să tragă din ea toate consecinţele posibile. Numai după ce aceste sisteme au depănat toate argumentele *pro* şi *contra ;* numai după ce ele şi-au arătat reciproc toate slăbiciunile, numai după săvîrşirea operii lor a fost cu putinţă reluarea din nou a vechei întrebări adînci şi s-a putut face rezolvarea ei în alt fel.

Oare fi-va cu putinţă să cunoaştem lumea şi fără să presupunem că mintea îi serveşte acesteia drept oglindă ? [10]

Fi-va conştiinţa omenească numai un ochi pasiv al lumii ?

Acela care va răspunde negativ, va răsturna dintr-odată toată baza pe care se sprijineau pînă la dînsul idealiştii şi materialiştii. Şi acela, cu drept cuvînt, va putea să se laude că a săvîrşit, în domeniul filosofiei, o tot aşa de mare revoluţiune ca şi aceea pe care a săvîrşit-o, în domeniul astronomiei, Copernic, care a dovedit că nu soarele se învîrteşte în jurul pămîntului, ci pămîntul în jurul soarelui.

Aşteptatul Copernic al filosofiei moderne va desrobi gîndirea filosofică de sub stăpînirea unei erori tot aşa de vechi şi de amăgitoare cum era aceea care ţinea în loc de mii de ani ştiinţa astronomiei.

4. — Acest aşteptat Copernic al filosofiei fu filosoful Immanuel Kant, care a trăit între anii 1724—1804, în oraşul Königsberg din Germania de Nord.

Este, curios că argumentul principal prin care a dovedit Kant că vechea credinţă este o eroare este luat tocmai din experienţa văzului, adică din datele organului care părea cel mai asemănat oglinzii.

Iată şi modul cum el prezintă acest argument.

Cu ochii, noi vedem toate lucrurile în spaţiu ; este el însă, spaţiul, o însuşire a lucrurilor din afară, sau este o intuiţie proprie conştiinţei noastre și care se adaogă, din partea acestei conștiințe, la experiența lucrurilor din afară? Dacă conștiința este socotită ca o oglindă pasivă, întrebarea nici că are rost, căci, negreșit, atunci spațiul este pus pe seama însușirilor externe ale lucrurilor. Dar să vedem, zice Kant, putem noi să înțelegem formarea spațiului, făcînd presupunerea că el ne vine din afară? În cazul acesta, dacă spațiul ne-ar veni din afară, ca o însușire a lucrurilor, atunci el ar trebui să se formeze treptat după cunoașterea lucrurilor, pe cînd noi știm că nouă ne este imposibil să avem imaginea celui dintîi lucru în conștiința noastră, fără ca să avem mai dinainte cunoștința spațiului în care se va localiza acel lucru. Cu alte cuvinte, noi nu ne putem închipui imagini despre lucruri în conștiința noastră, fără a avea mai dinainte spațiul în care fiecare dintre aceste imagini își are locul și direcțiunea anumită. Spațiul nu vine din experiență, ci el face posibilă, de la început, experiența.

---

[10] Anumite forme ale idealismului, cel dialectic în special (Leibniz, Kant, Hegel), nu au admis teza conştiinţei-oglindă (n.ed.).

Apoi, mai departe urmează Kant, noi ne putem închipui conștiința golită de orice imagine a lucrurilor, dar nu și de spațiu; spațiul rămîne în conștiință, chiar dacă nu ne gîndim la ceva. Prin urmare, existența spațiului nu atîrnă de existența lucrurilor.

Dar să fie spațiul o idee abstractă ieșită din alte idei, întocmai cum este ideea de animal, bunioară, o idee abstractă, deasupra celorlalte idei de felurite animale? Nici aceasta nu se poate susține, zice Kant, pentru următorul motiv. Ideile mai puțin abstracte, cum sunt ideile despre diferitele animale, pot sta de sine și fără existența ideii celei mai abstracte a animalului, pe cînd ideile diferitelor feluri de spațiuri nu pot exista fără ideea spațiului intuitiv, căci felurimile de spațiu sunt numai părțile sau determinările acestuia. În realitate, aceea ce noi avem în conștiință este intuiția unui singur spațiu, pe care o putem îmbucătăți după voie, iar nu mai multe idei de spațiuri, pe care apoi să le adunăm într-o singură idee. Prin urmare, spațiul nu este o idee abstractă.

În cele din urmă, spațiul intuitiv, acela pe care îl avem în conștiința noastră, noi îl gîndim ca infinit, însușire pe care n-am avea dreptul să i-o dăm dacă el ar fi extras din experiența lucrurilor din afară. El ar trebui să rămînă mărginit la suma experiențelor.

Din toate acestea, așadar, rezultă, zice Kant, că spațiul nu vine din afară, ci este o intuiție a conștiinței noastre; o intuiție care, nu numai că nu ne vine din afară, dar, din potrivă, ea face tocmai posibilă vederea lucrurilor din afară. Spațiul este o intuiție *a priori*, adică o intuiție pe care o are conștiința înainte de experiență.

Cu scoaterea spațiului din rîndul însușirilor pe care le are lumea din afară, se dete o lovitură de moarte credinței de pînă aci, că în conștiința omenească lucrurile din afară se resfrîng ca într-o oglindă pasivă. Și Kant nu se mărgini numai la spațiu. El demonstră că și timpul este tot o intuiție *a priori*, întocmai ca și spațiul; apoi, că și legăturile pe care le face mintea în judecățile sale de știință exactă — toate funcțiunile sufletești puse altădată pe seama rațiunii —, toate, departe de a fi niște copieri ale legăturilor dintre lucrurile externe, sunt creațiunile proprii ale conștiinței omenești. Această conștiință, după noua filosofie a lui Kant, se ridică de la rolul de pasivitate, pe care îl avea pînă aci, la rolul de organizatoare a lumii. Icoana universului întreg se plămădește în conștiința omenească după formele și funcțiunile *a priori* ale acesteia; universul nu există decît cum îl vrea conștiința.

Deosebirile făcute de filosofiile materialiştilor şi idealiştilor de altădată căzură cu toate în urma lui Kant. Nu există o lume a atomilor, ori o lume a formelor sau a ideilor, în deosebire de lumea simţurilor, ci există o singură lume, aceea care se formează din împreunarea formelor şi determinărilor *a priori* ale conştiinţei active cu materialul adus de simţuri.

În locul pasivităţii de oglindă, veni acum rîndul să se vorbească de activitatea, de spontaneitatea, de puterea creatoare a conştiinţei omeneşti!

Acel care s-a numit pe sine un nou Copernic, deschise în adevăr o nouă cale filosofiei.

5. — Dar pare să fie o lege a culturii omeneşti ca totdeauna o eroare veche şi înrădăcinată să nu părăsească gîndirea omenească fără ca ea să se răzbune. Pe urma ei rămîne ceva care diformează noul adevăr pînă ce îl aduce să se asemene cu vechea eroare.

Aşa s-a întîmplat şi cu filosofia lui Kant. Reforma lui servi mai întîi să readucă din nou rătăcirile vechilor sofişti. Eroarea oglinzii reveni sub o altă formă.

Aceea ce constituia partea centrală şi fundamentală a filosofiei lui Kant era teoria despre *apriorismul* funcţiunilor conştiinţei, adică înfăţişarea conştiinţei ca un ce activ care organizează şi face posibilă orişice experienţă. Lucrurile, pe care le vedem noi înaintea noastră, după filosofia lui Kant, nu sunt elementele unei lumi materiale neatîrnate de noi, şi nu sunt nici imagini resfrînte de conştiinţa noastră în mod pasiv, ci sunt produsele la care au contribuit funcţiunile vii ale conştiinţei, sunt rezultatele împreunării acestor funcţiuni cu impresiunile venite din afară. Aceea ce face ca lucrurile din afară să intre în sfera înţelegerii noastre şi să fie obiecte de ştiinţă înlănţuite în determinismul universului sunt tocmai funcţiunile *a priori*. Prin urmare, tendinţa fundamentală a filosofiei kantiene este de a rupe cu eroarea trecutului, după care conştiinţa este un fel de oglindă pasivă, şi de a instala, în locul acestei erori, conştiinţa în rolul ei de părtaşă activă la constituirea realităţii.

Conştiinţa este activă, este spontană, este creatoare, zice Kant. Dar este ea totdeodată şi arbitrară? Adică, o conştiinţă activă, spontană şi creatoare, trebuie să o înţelegem numaidecît ca pe o conştiinţă care se determină după liberul său arbitru sau, mai bine zis, după capriciul său? Formele şi funcţiunile acelea *a priori*, despre care vorbea Kant, trebuie să le înţelegem ca pe un contigent variabil, pe care îl aduce conştiinţa omenească, după timp, loc şi individ?

Părerea lui Kant în această privinţă nu lasă nici o îndoială. Conştiinţa este activă, spontană şi creatoare, dar nu e arbitrară. Formele şi funcţiunile prin care ea se manifestă sunt invariabile pentru toate timpurile, pentru toate locurile şi pentru toţi indivizii. Aceste forme şi funcţiuni sunt ca şi ale unei conştiinţe universale *(„Bewusstsein überhaupt“)*, cu toate că ele se manifestă de fapt în fiecare conştiinţă individuală. Arbitrarul este exclus cu desăvîrşire. Şi este aşa de exclus, că filosoful Kant nici nu s-a gîndit să descopere funcţiunile şi formele *a priori* prin observarea conştiinţei empirice, ci a dedus aceste forme şi funcţiuni din analiza ştiinţelor exacte, din matematică şi mecanică.

Fiindcă aceste științe dau adevăruri universale și necesare, și fiindcă aceste adevăruri nu s-ar putea explica fără anumite forme și funcțiuni aprioristice ale minții, de aceea, zice Kant, aceste forme și funcțiuni trebuie să existe în conștiință. Nu din observarea conștiinței empirice, ci din logica științelor exacte a dedus Kant activitatea conștiinței. Prin urmare, această activitate este strict determinată de existența științei ; și cînd ea se manifestă, nu se poate manifesta decît în concordanță cu știința. Este, așadar, în conștiința omului, o activitate aprioristică, în felul cum concepea Descartes că este o activitate și în voința lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat lumea, zicea Descartes, dar a creat-o după legile mecanicei. Așa și conștiința din filosofia lui Kant. Ea creează realitatea, dar o creează după legile stabilite de științele exacte.

De această părere a lui Kant însă urmașii săi imediați se depărtează cu totul. Aceștia uitară că activitatea conștiinței este bine fixată de logica științelor exacte și, în consecință, îi lăsară un cîmp liber de arbitrarietate. Conștiința devine un fel de suveran fără frîu. Așa voiesc, așa fac ! Așa îmi place să fie lumea, așa să fie !

În locul *autonomiei* conștiinței, adică a determinării după legi proprii, se întronă, după Kant, *autocrația* conștiinței, adică puterea conștiinței de a se determina cum vrea.

Rezultatul practic fu acesta. Conștiința nu mai fu socotită ca o oglindă pasivă, care resfrîngea lumea din afară, dar, în schimb, ea fu socotită ca o oglindă miraculoasă, în care fiecare vede ce-i place. Vrei să schimbi realitatea ? Lucrul cel mai ușor. Pune-ți în minte să fie altfel, și realitatea se va schimba după cum vrei ! Dispoziția conștiinței este bagheta magică cu care schimbi lumea în toate chipurile.

Kant considerase filosofia lui ca un idealism obiectiv,[11] fiindcă ea adusese dovada că realitatea externă este condiționată de legile intuiției omenești ; urmașii săi însă schimbară acest idealism într-un fel de idealism magic.

Urmașii aceștia ai lui Kant constituiră aripa extremă a romantismului.

Ei readuseră din nou la cinste vechea sofistică dinainte de Platon.

Se înțelege că, în ce privește cuvintele și înfățișarea, acești romantici sunt foarte deosebiți de vechii sofiști. Vechii sofiști erau oameni practici cari doreau să stăpînească poporul prin arta vorbirii, și de aceea argumentele lor erau luate mai mult din retorică, pe cînd romanticii sunt poeți cari voiesc reformarea lumii prin poezie. Sofiștii vechi se închinau înaintea omului puternic, tiranului, care avea dreptul să-și realizeze dorințele individuale fiindcă alt adevăr nu este pe lume decît acela care se impune de cel puternic ; pe cînd romanticii, după Kant, se închinau înaintea omului de geniu, care are dreptul să impună omenirii formele intuiției sale artistice... În fond, icoana lumii este falsificată, de unii și de alții, cam tot atît de mult. Pentru poeții cei noi, ca și pentru retorii vechi, lumea se creează după voie, privind numai în oglinda cea magică a conștiinței.

6. — Poezia romanticilor nu ținu mult. Europa modernă era și deprinsă să gîndească mai matur ca vechea Eladă.

---

[11] Kant și-a caracterizat idealismul ca *transcendental* (n.ed.).

Cu toate acestea, urmele romanticilor nu s-au șters cu desăvîrșire nici astăzi. Cînd și cînd, în literatura contimporană, se mai aude, ici și colo, cîte un ecou al acestor visători; cîte un filosof sau poet care așteaptă reforma lumii de la bagheta idealismului magic.

Continuatorii serioși ai lui Kant nu întîrziară să se arăte.

Cei dintîi dintre aceștia crezură că metoda lui Kant de a deduce formele aprioristice ale conștiinței din logica științelor exacte nu este destul de mulțumitoare. Această metodă dă rezultate prea aride și ține prea puțin seama de aspirațiunile inimii. Continuatorii lui Kant voiau, printre formele și funcțiunile conștiinței, să găsească și elementele idealului după care noi prețuim viața; să găsească, cu alte cuvinte, forța care impune realității realizarea idealurilor omenești. Căci, dacă însăși conștiința omenească creează realitatea, cum zicea Kant, cum de n-ar ține seamă ea, conștiința, tocmai de aceea ce o preocupă pe ea mai mult? Cum de n-ar organiza ea realitatea lumii după aceea ce este pentru dînsa cu mai multă valoare?

Această preocupare o aveau de altmintreli și romanticii. Aci era și meritul lor. Dar romanticii făceau greșala să se preocupe numai de aceea ce are o valoare pentru conștiința individuală, și nu de conștiința în genere, cum făcuse Kant. Romanticii, din pricina aceasta, s-au oprit, unii, la presupusele funcțiuni ale geniului, iar alții, în mod mai logic, s-au oprit la funcțiunile sentimentului. Realitatea, după ei, trebuia să corespundă la tot ce este mai orginal și mai intim în conștiința individului. Ceilalți continuatori ai lui Kant însă reveniră la conștiința în genere a lui Kant, dar din alt punct de vedere.

Cel mai ilustru dintre acești continuatori a fost Hegel.

În filosofia lui Hegel, aproape că nu mai găsim urmă din structura științei pe care se întemeiase Kant. La Hegel totul curge pe valurile istoriei. Conștiința în genere a lui Kant se transformă la dînsul în conștiința istorică a popoarelor. Apriorismul kantian se transformă în obiectivismul culturii. Kant identificase formele și funcțiunile aprioristice cu intuițiunile și axiomele științei lui Newton; iar Hegel identifică aceleași forme și funcțiuni cu diferitele trepte de dezvoltare ale conștiinței de sine a omenirii. În locul intuițiunilor de spațiu și de timp, bune pentru teoremele matematice, și în locul judecăților *a priori*, indispensabile mecanicei, Hegel pune idealurile spre care s-a îndreptat de la începutul ei societatea omenească. El vorbește de progresul libertății; de progresul conștiinței de sine a popoarelor; de identificare progresivă a realului cu idealul. La Hegel, cu un cuvînt, activitatea conștiinței ia o direcțiune teleologică, adică urmărește un scop. Hegel vede lumea prin ochiul unui istoric, pentru care totul este în transformare spre realizarea idealului; pe cînd Kant vede lumea prin ochiul unui mecanic, pentru care totul este un echilibru de forțe pururea aceleași.

7. — Care dintre ei doi are dreptate?

Grea întrebare pentru timpul nostru.

Cei mai mulți, deși nu o recunosc, sunt de partea lui Hegel. Filosofia acestuia a intrat așa de adînc în mentalitatea omului de astăzi, încît acesta este adesea hegelian, fără ca măcar să știe.

Este şi aşa de ademenitoare filosofia lui Hegel! Ea reuneşte la un loc seriozitatea filosofiei lui Kant cu vanitatea individualistă din poezia romanticilor. Punctul important din filosofia lui Kant, adică recunoaşterea participării conştiinţei la formarea realităţii, rămîne şi la Hegel, dar, pe lîngă aceasta, se mai adaogă, la Hegel, şi dreptul conştiinţei de a-şi forma realitatea după un ideal al său. Conştiinţa făureşte imagina lumii în armonie cu aspiraţiunile sufletului omenesc şi după un plan pe care îl vedem realizat în istoria popoarelor... Poate fi ceva mai ademenitor[12] ca o asemenea filosofie? Ea este filosofia omului încrezut în sine; este sfîrşitul povestei omului-vierme!

În multe privinţe, se poate chiar afirma că Europa de astăzi trăieşte în plin hegelianism.

Literatura politică, mai cu seamă, nu este decît un ecou al hegelianismului. Negreşit, nu un ecou al chiar cuvintelor întrebuinţate de Hegel, ci un ecou al direcţiei şi al principiilor fundamentale din filosofia acestuia.

Într-adevăr, ce întîlnim noi astăzi, mai ales în frazeologia scriitorilor politici, dacă nu tema hegeliană că procesul de dezvoltare al lumii reale este treptata realizare a unui ideal? Credinţa aceasta, că lumea se conduce după idealul nostru, este marea descoperire a lui Hegel. El a crezut cel dintîi că legile de dezvoltare ale lumii reale sunt aceleaşi cu legile dialectice ale spiritului omenesc.[13] El, cel dintîi, a căutat să demonstreze că aceea ce este la locul său în logica spiritului omenesc, este, prin aceasta, la locul său şi în domeniul realităţii! Şi ce fac ei altceva, cei mai mulţi dintre scriitorii politici de astăzi, decît să repete pe toate tonurile această credinţă a lui Hegel?

Să luăm ca ilustrare pe vreo cîţiva dintre ei.

Unii sunt apostolii socialismului. Aceştia propagă credinţa că organizarea societăţii viitoare va fi cu necesitate cea socialistă, fiindcă aşa este procesul de înlănţuire al factorilor economici, înlănţuire care se potriveşte tocmai cu logica istoriei omeneşti... Ce este oare proorocita această inlănţuire a factorilor economici, care aduce după sine socialismul, dacă nu un hegelianism?[14]

Alţii fac propagandă pentru liberalism, şi aceştia îşi împrumută chiar direct idealul lor de la Hegel. Omenirea nu se mişcă fără să facă un pas spre o cît mai mare libertate! De ce? Fiindcă aşa este logic. Altfel nu putem să ne explicăm în mod logic mersul istoric. Hegelianism!

Alţii propagă, din potrivă, conservatorismul. Pentru aceştia logica spiritului cere ca lumea să nu se schimbe prea repede; să evite revoluţiunile şi să nu primească decît reformele pentru cari sufletul cetăţenilor este de ajuns de pregătit. Ce este raţional aceea este şi real. Utopiile revoluţionarilor nu sunt raţionale. Deci să evităm utopiile... Hegelianism!

---

[12] C.R.M. simplifică dialectica hegeliană, apropiind-o de idealismul subiectiv şi de utopismul social (n.ed.).

[13] Din premisa că legile lumii reale sînt aceleaşi cu legile dialectice ale spiritului omenesc nu rezultă, cum conchide C.R.M., că pentru Hegel lumea se conduce după un ideal arbitrar (n.ed.).

[14] C.R.M. afirmă, dar nu şi demonstrează, ideea identităţii marxismului cu doctrina hegeliană, fiind falsă concluzia că erorile doctrinei hegeliene se regăsesc şi în marxism (n.ed.).

Alții sunt pentru democratism. Pentru aceștia, istoria popoarelor nu urmărește altceva decît întinderea suveranității statului la toți cetățenii. Oligarhiile și aristocrațiile trebuiesc să dispară, fiindcă ele au într-însele un ce condamnabil din punct de vedere rațional. Cum oare să nu ajungă ei, toți cetățenii, să participe la exercitarea suveranității, dacă rațiunea cere aceasta? Hegelianism!

Alții sunt pentru umanitarism. Pentru aceștia, idealul spre realizarea căruia se îndreaptă viața lumii este idealul acordului sincer între toate popoarele. Toate popoarele conștiente de menirea lor istorică se îndreaptă spre cucerirea deplină a unității genului omenesc! Cîtă vreme această unitate nu este cucerită, viața politică este viciată; lumea este imperfectă; toate sunt fără temei! Umanitarismul dă unui popor viață și menirea lui pe lume! Hegelianism!

Și tot hegeliani sunt o mulțime de alți scriitori, cari n-au tendințe așa de lămurite sau cari au chiar tendințe negative, cum sunt anarhiștii.

Toți cei înșirați aci — și la ei s-ar mai putea adăoga încă mulți alți dintre cei ce propagă curentele în *ism*: arianism, panslavism, pangermanism, panlatinism — toți sunt elevii dialecticei hegeliene; toți împrumută de la Hegel credința că idealul, pe care mintea omenească îl concepe ca un ce necesar, trebuie să fie o necesitate și pentru realitatea lumii. Toți sunt hegeliani, fiindcă toți identifică aspirațiunile lor sufletești și interesele lor cu legile existenței însăși.

Ademenitoare filosofie este filosofia lui Hegel! Cine îi poate rezista? Care altă filosofie corespunde ca dînsa aspirațiunilor omului modern?

Omul modern, cu deosebire de acel din vechime, nu se mulțumește să contempleze în mod pasiv realitatea lumii, ci el vrea să ia o parte activă la formarea acestei realități. Omul modern este omul industrial, este cuceritorul naturii!

Acestei tendințe îi corespunde în fond și filosofia lui Kant; dar îi corespunde în mod rece și fără entuziasm. Kant desrobește gîndirea omului modern de sub eroarea care stabilea că în conștiință stă o oglindă pasivă a lumii, și el pune în locul acestei erori adevărul că în conștiința sa omul are o putere de creațiune care ia parte la formarea realității. Dar aci se oprește Kant. Înaintea dorințelor și idealurilor moderne el nu vine.

Acest pas îl face Hegel. De aceea Hegel a deșteptat în contimporanii săi un viu entuziasm, pe cînd Kant a deșteptat numai admirațiune.

Și cu toate acestea, cu tot succesul lui Hegel, în gîndirea contimporanilor noștri își face din ce în ce mai mult loc o lozincă distrugătoare pentru Hegel. Ni se zice întruna: „Înapoi la Kant!“, „Înapoi la filosofia cea rece și fără entuziasm a lui Kant!“

Romanticii și Hegel îndreptaseră filosofia lui Kant pe o cale greșită.

După multe speculațiuni și rătăciri, Kant trebuia regăsit din nou și încercat să se continue filosofia lui.

CAPITOLUL III

Valoarea științei

1. — Exagerațiunile materialismului. 2. — Relativitatea științei. 3. — Ideea de materie și de cauzalitate. 4. — Vechea știință nu se putea apăra de critica scepticismului. 5. — Înțelegerea mai completă a conștiinței duce la concluzia că știința are o valoare relativă. 6. — Pînă unde merge relativitatea științei.

1. — A fost o vreme, și nu tocmai o vreme prea îndepărtată, cînd știința era socotită ca bună de leac pentru toate relele de care suferă omenirea. Știința era leacul care lua omului cu mîna și ignoranța, și superstiția, și boala, și sărăcia. Pe deasupra îl mai dăruia pe om cu sănătate, cu bogăție și cu lumină !

Pe această vreme nu se vorbea de valoarea științei. Unui lucru nu i se dă o valoare decît dacă se compară cu alte lucruri ; și pe atunci știința era mai presus de orișice comparație.

Această atît de mare încredere în știință a început în Europa deodată cu marile descoperiri din secolul [al] XVI[-lea] și [al]XVII[-lea] și a durat pînă la mijlocul secolului al XIX[-lea]. De atunci încoa, vremea s-a schimbat. Nu că știința este de aci înainte desconsiderată ; din potrivă, considerația ei este generală, dar de pe la mijlocul secolului trecut se pune și ea în rîndul valorilor. Ceva mai mult încă : se pune și ea în rîndul valorilor relative.

De unde să fi venit această schimbare? A scăzut suma producțiunilor științifice? Știința cea nouă s-a arătat inferioară științei celei vechi ?

Cîtuși de puțin. Nivelul producțiunii științifice n-a scăzut deloc, nici cantitativ, nici calitativ. La mijlocul secolului al XIX-lea, știința era chiar în apogeul ei. În acest timp, Robert Mayer și H. von Helmholtz formulară principiul conservațiunii energiei, care era menit să încunune majestoasa operă la care lucraseră înainte un Galilei și un Newton. Iar de la mijlocul secolului al XIX[-lea], știința nu numai că nu este în scădere, dar ea își întinde cucerirea sa peste noi domenii. Și astăzi, poate, mai mult ca oricînd înainte, atenția lumii civilizate este cîștigată științei. De unde să fi venit dar schimbarea ?

Din însuși progresul științei. Știința cea nouă, devenind mai adîncă și mai cuprinzătoare, deveni prin aceasta și mai modestă. Încrederea cea exagerată de pînă aci disparu deodată cu lărgirea orizontului științific.

Pînă la jumătatea secolului al XIX-lea, omul de știință vedea cu predilecție natura dintr-un singur punct de vedere, și anume, din punctul de vedere mecanic. Această unilateralitate era tocmai cauza exagerațiunii.

Mecanistul vedea natura ca o uriașă mașinărie materială, în care toate schimbările se pot explica prin legile mecanice. Cine cunoaște mecanismul naturii poate prevedea viitorul. Iar cine prevede viitorul are putere și asupra realității. Așa că omul de știință din acea epocă era adus să creadă că prin știință, adică prin cunoașterea legilor mecanice, el era în stăpînirea luminii desăvîrșite și a puterii desăvîrșite. Ca un vrăjitor din povestea altor vremuri, el se socotea în stare, dacă nu să schimbe ceva din mersul naturii, dar cel puțin să evite relele acestui mers. Se înțelege că, de fapt, nu putea el încă nici să evite ceva, dar nădejdea era mare pentru viitorul în care știința era să ajungă desăvîrșită, adică, cînd erau să fie cunoscute legile mecanice ale tuturor fenomenelor naturii. Atunci cînd legile mecanice ale tuturor fenomenelor naturii erau să fie cunoscute, cînd totul se putea prevede, ce altă ocupație sufletească mai putea fi pusă alături de știință! Nu era ea leacul tuturor relelor? Religia, morala, arta?... Toate trebuiau să dispară sau să se contopească în știință. Bineînțeles, în știința mecanicei. Ignoranța, boala, sărăcia? Mișcări defectuoase în mașinăria armonică a universului și pe care omul de știință, ca un bun inginer mecanic, avea să le suprime pe viitor...

Din această exagerație, știința ieși aprofundîndu-se.

La cîțiva ani după ce principiul conservațiunii energiei fu stabilit, adică după ce concepția mecanică fu încununată și se înfățișa mai glorioasă ca niciodată, tocmai atunci prestigiul de pînă aci al științei mecanice începu să scadă. Și scăderea merse repede. Înainte de sfîrșitul secolului al XIX-lea, spiritele mai nerăbdătoare începuseră chiar să vorbească de falimentul științei.

Spiritele nerăbdătoare vedeau însă lucrurile la suprafață. În fond, știința era în creștere, iar falimentul privea numai o exagerațiune a oamenilor de știință de pînă aci.

Spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, știința scăpă de tirania mecanicei. Rînd pe rînd principiile fundamentale pe care se înălțase mecanica se dovediră ca unilaterale și incapabile să suporte edificiul științei întregi. O lărgire se produse, pentru a pune aceste principii în conformitate cu noile științe, cari explicau acum viața și sufletul omenesc din alt punct de vedere decît din cel exclusiv mecanic.

Cu această lărgire se birui vechea credință că știința are de obiect numai mișcările materiei.

Dar revoluția cea mare se produse nu atît prin lărgirea, cît mai ales prin aprofundarea principiilor de pînă aci.

Știința cea nouă se primeni nu numai cu o nouă fațadă, ci și cu un nou fundament.

În această primenire, influența lui Kant fu hotărîtoare. Ea începu de la scrierea nemuritoare a acestuia, *Critica rațiunii pure (Kritik der reinen Vernunft).*

2. — Pînă la începutul secolului al XIX-lea, știința se mulțumise să clădească pe baza vechilor axiome matematice și mecanice, axiome moștenite în parte de la cei vechi, în parte găsite de către Galilei și Newton. Acesta este timpul realismului naiv. Conștiința omenească nu avea în el vreun rol. Ea era oglinda, care resfrîngea proprietățile și schimbările materiei din afară. Toate axiomele își găseau temeinicia lor logică în credința că ele redau în mod credincios însușirile unei lumi obiective, și care lume stă neatîrnată de conștiința omenească. Astfel: ordinea timpului și intuiția spațiului erau concepute ca fiind în elementele unei materii externe. Ideile de unitate, de multiplicitate, de legătură între cauză și efect, de necesitate, de funcțiune, de identi-

tate; toate ideile mai principale, care intrau în formularea cunoștințelor științifice, erau socotite ca fiind copiile unor stări de lucruri existente în afară. Conștiința nu avea alt rol decît pe acela de a resfrînge prin prisma ei aceea ce se găsea în afară. Se înțelege că, pentru înlesnirea explicării, încă de mult se făcuse deosebire între funcțiunile sensitive și raționale ale conștiinței. Unele erau însărcinate cu prinderea impresiunilor sensibile, altele, cu legătura acestora în judecăți științifice. Funcțiunile din urmă se credeau și funcțiuni superioare. Dar, cu toată această deosebire, concepția cea veche, a conștiinței-oglindă, rămînea neștirbită. Principiile științei nu-și dobîndeau tăria lor logică, adică universalitatea și necesitatea lor, decît prin postularea unei realități materiale, care le corespundea lor aidoma în afară de conștiință. Cel mult dacă un Newton se ridica pînă la concepția unei conștiințe divine care făcea explicabilă logica axiomelor, dar de conștiința omenească nu fusese nicicînd vorbă înainte de Kant. Toată știința se funda pe existența unei materii externe, care își impunea tiparul logicei ei pe ceara cea moale a sufletului nostru.[15] În aceste condiții, știința apărea ca neatîrnată de constituția internă a sufletului omenesc. Ea era o icoană în mic a lucrurilor existente în afară de conștiință. Sau cu o imagine veche, de la Socrate: știința, în aceste condiții, plana prin nori, fără să țină seamă de existența omului.

Negreșit că o știință care plana așa de sus, avea și pretențiuni mari. Ea avea nădejdea să ajungă odată să prevadă mersul tuturor schimbărilor din natură, între cari și schimbările din sufletul omenesc. Căci sufletul omenesc era și el tîrît în vîrtejul materiei, ca orice trecătoare împreunare de atomi.

Kant, ca și Socrate altădată, avu menirea să readucă știința din cer pe pămînt. El avu să reamintească omului de știință că, în stabilirea adevărurilor, sufletul omenesc nu este așa de indiferent și că principalele axiome pe care se bazează știința devin necesare și universale numai prin logica internă a conștiinței. Kant, cu un cuvînt, avea să transpună conștiința, de la periferia științei, în centrul științei; întocmai cum făcuse și Copernic cu soarele în știința astronomiei.

Dacă punctul cel nou de vedere al lui Kant se va susține, atunci tot fundamentul științei este schimbat. Atunci adevărul științific nu mai planează deasupra omului, ca un bun absolut, ci se scoboară în rîndul celorlalte manifestări ale sufletului și capătă o valoare relativă, după gradele de dezvoltare ale acestui suflet. Atunci, pentru o mai bună înțelegere a științei, trebuie plecat de la o mai bună înțelegere a omului! Trebuie dar să revenim la vechiul precept a lui Socrate: *Cunoaște-te pe tine însuți!*

Dar se poate susține oare punctul cel nou de vedere al lui Kant?

Pentru majoritatea atît a oamenilor de știință, cît și a filosofilor contimporani, aceasta nu mai face îndoială. Fanaticii de odinioară ai unei științe absolute, astăzi aproape că au dispărut. Se judecă foarte fals știința, scrie un ilustru reprezentant al ei din zilele noastre, cînd se uită că ea este prin esență schimbătoare și că ea nu este formată decît din aproximații succesive, a căror convergență, ar zice un matematician, rămîne ca un postulat. Întocmai cum se deosebește în economia politică mai multe valori, așa cred că se poate vorbi de mai multe valori ale științei. Pentru un mare număr de cercetători, valoarea științei stă mai ales în incertitudinea și instabilitatea ei; aceea ce-i excită pe ei este dorința de a împinge mai departe aproximația, punînd în văzare din ce în ce mai mult complexitățile ignorate pînă aci. O știință care ar fi terminată, n-ar fi de nici un interes pentru acești savanți. Ei înaintează, înaintează continuu, fără să-și facă iluzii asupra relativității cunoștințelor noastre, totdeauna predispuși a repeta, dimpreună cu matematicianul german Jacobi, că „scopul unic al științei este onoarea spiritului omenesc“. [16] Asemeni păreri nu stau izolate, ci formează regula generală. Oameni de știință cari să mai creadă că adevărurile științelor speciale au o valoare absolută; adică, cari să creadă că adevărurile științifice exprimă raporturile absolute ale unei lumi din afară și nu sunt creațiuni ale logicei noastre interne sufletești au rămas foarte rari. Ei constituiesc grupa ireductibililor dogmatici, ale căror suflete au totdeauna nevoie de un idol la care să se închine.

---

[15] Înainte de Kant, filosoful englez Berkeley tăgăduise existența materiei, dar în acelaș timp susținuse că ideile, cari țineau locul materiei, erau manifestările spiritului divin. Prin ipoteza spiritului divin, Berkeley readucea conștiința din nou la pasivitate. Dar pasivitatea acum era față de spiritul divin, și nu față de materie. (Asupra lui Berkeley, mai jos: Partea III, cap. II, p. 488—493).

Punctul de vedere al lui Kant nu numai că se susține astăzi, dar el este cu mult depășit. Kant nu vorbea de valoarea relativă a științei în felul cum vorbesc filosofii de astăzi și cum am văzut că vorbește și É. Picard, un ilustru reprezentant al științei moderne în citatul de mai sus. Kant era cu mult mai rezervat. Rezerva lui se explică prin aceea că el trăise într-un secol cînd nu erau prea înaintate biologia și psihologia, adică științele tocmai care puteau să dea acea „cunoaștere de sine“, pe care filosofia sa o postula. Kant a fost silit ca în această „cunoaștere de sine“ să se oprească la niște priviri sumare asupra funcțiunilor conștiinței și să aleagă din acestea pe acelea care erau cunoscute logicei din timpul său. Astfel că de fapt el nu rezolvă problema științei, ci indică numai direcția în care această rezolvare poate fi găsită.

Dar indicațiunile lui, negreșit, au fost cauza primă în renovarea de astăzi a științei. Ele au pus într-o nouă lumină toate ideile pe care se fundau cugetătorii timpului trecut.

3. — Înainte de toate, la o nouă analiză a fost supusă ideea materiei externe și independente de conștiința omenească!

Această idee fusese baza tuturor filosofiilor materialiste de pînă la Kant. Ea constituia postulatul orișicărei explicări științifice. Pentru unii, această materie era compusă din atomi, cari erau separați între ei prin spațiuri goale și aveau diferite forme și diferite greutăți. Pentru toți, materia era, în tot cazul, acel care umplea spațiul dinaintea ochilor. Lucrurile cari împărțeau spațiul erau împărțiri ale materiei. Schimbările cari se petreceau în spațiu, se petreceau în materie. Totul dar presupunea existența unei materii. Dacă analiza omului de știință ajungea pînă a formula întrebarea: Cum de este posibil ca în această idee a materiei să intre afirmări contradictorii? — afirmări cari se refereau la însușirile contradictorii ale lucrurilor, cum, bunioară, se întrebase de mult filosoful Parmenide, care trăise în Grecia cu 500 de ani înainte de Christ —, atunci răspunsul la o asemenea întrebare se găsea ușor, prin reducerea materiei la cîteva însușiri substanțiale. Dintre aceste însușiri nu lipsea spațiul. Materia există fiindcă există ceva în spațiu. O materie fără extindere ar fi fost un lucru fără înțeles; sau, mai bine zis, ar fi fost întocmai ca și cum n-ar fi existat. Tocmai aci intervine filosofia lui Kant. Materia nu se poate concepe fără a pune spațiul între proprietățile ei; dar dacă spațiul nu este o proprietate a lucrurilor din afară, ci este, cum susține Kant, o intuiție a conștiinței noastre?

---

[16] Émile Picard, *La science moderne*, p. 5.

Atunci, dacă spațiul nu este în afară de noi, ci este în noi, atunci lucrurile, în care se manifestă materia, sunt creațiunile conștiinței noastre? Negreșit, răspunde Kant. Toate lucrurile materiale care ne apar nouă ca în afară de noi sunt creațiuni ale minții noastre, care are spațiul între formele sale *a priori!* Lucrurile materiale își cîștigă forma sub care noi le vedem, prin mijlocirea intuiției de spațiu, care este o intuiție *a priori*.

Iat-o dar evaporată ideea materiei, care constituise pînă aci fundamentul orșicărei explicațiuni științifice.

Aceeași soartă o are și o altă idee, tot așa de importantă, anume: că ar exista între lucrurile sau schimbările naturii o legătură de la cauză la efect; o legătură care ar sta în însăși lucrurile materiei, și nu în mintea noastră! Cauza și efectul, susține Kant, constituiesc o legătură de necesitate logică, fiindcă ele sunt idei făurite *a priori* de mintea noastră, iar nu idei formate după experiența lumii externe.

Aceste două idei numai, aceea a materiei și aceea a cauzalității, puse într-o altă lumină, schimbă cu totul punctul de vedere al filosofiei științei.

Și dacă filosoful Kant nu ar fi făcut decît atît, meritul lui ar fi fost îndestulător ca să-i asigure numele de renovator.

4. — S-ar părea, la prima vedere, că, nimicindu-se ideea de materie și ridicîndu-se orișice valoare materială legăturii dintre cauză și efect, prin aceasta se slăbește foarte mult, dacă nu chiar detot, încrederea în adevărurile științei. Căci ce rămîne atunci pentru a asigura necesitatea și universalitatea adevărurilor științifice? Formele și funcțiunile conștiinței. Nu este însă această conștiință un teren prea mișcător pentru edificiul adevărului? Nu era mai sigur terenul pe care îl oferea ideea materiei de altădată?

Nu, pentru următorul motiv. Ideea materiei și a proprietăților sale obiective, independente de conștiință, nu putea să reziste analizei critice. Ea era plină de contradicțiuni, precum dovedise cu prisosință filosoful Berkeley, înaintea lui Kant. Ideea materiei nu se putea susține decît pe datele simțurilor; date obiectivate fără nici o critică. Din momentul ce omul de știință ar fi căutat în mod critic să-și dea seama de asemenea date, din acest moment acestea pierdeau orice temei de soliditate. Materia, în urma celei mai elementare analize critice, se putea dovedi a fi o simplă asociare de însușiri ale sensibilității. Iar legătura dintre cauză și efect o simplă obișnuință pe care și-o formează mintea, obișnuință fără nici un caracter de necesitate. Soliditatea ideilor vechi de materie și cauzalitate era astfel o soliditate iluzorie. Ea se putea risipi înaintea analizei critice. Așa că, de fapt, fundamentul științei s-ar fi rezimat pe credința preștiințifică a omului in datele simțurilor sale, și nicidecum pe un fundament pregătit de logică. Din această cauză vechea știință ar fi fost fără nici o putere împotriva scepticismului. Așa cum era constituită, ea era fructul dogmatismului.

Intenția lui Kant a fost tocmai să scape de dogmatism și, în acelaș timp, să asigure științei un fundament care să reziste la critica scepticismului. Vorbind de scepticism, Kant înțelegea mai ales pe filosoful englez David Hume, care cu puțini ani înaintea lui supusese principalele idei ale științei unei critice severe și arătase că nici una dintre ele, în formularea ce aveau, nu se puteau susține. Dar Hume, în special, dovedise pînă la evidență că este o absurditate logică explicarea legăturii dintre cauză și efect ca o legătură reală între lucrurile ce sunt în afară de sufletul omenesc, și de la el venea tocmai teoria că această legătură este o simplă obișnuință a minții. Scepticismul lui David Hume îl deșteptase pe Kant, cum însuși o spune, din dogmatismul în care dormea el împreună cu toți oamenii de știință pînă aci.

Pentru a scăpa de scepticism, trebuia schimbat însuși punctul de vedere al științei. Trebuia arătat că adevărurile fundamentale ale științei nu se bazează pe simple asocieri de date ale simțurilor, sau pe obișnuințe mintale, ci se bazează pe funcțiunile *a priori* ale conștiinței. Trebuia arătat că adevărurile fundamentale ale științei nu pot fi contrazise, fără a se contrazice, în acelaș timp, constituția minții omenești, ale cărei produse directe erau tocmai aceste adevăruri.

Și aceasta a făcut-o Kant. A făcut-o în special pentru adevărurile științelor matematice și mecanice, științe care aveau pe atunci un caracter de exactitate.

Prin urmare, departe de a aduce o slăbire în încrederea pentru știință, filosofia lui Kant ținea tocmai să dea acesteia noi motive de încredere.

Kant punea drept garanție pentru adevărurile științei faptul că aceste adevăruri sunt așa de strîns legate de conștiința omenească, că ele pe viitor nu vor mai putea fi contrazise fără ca, în acelaș timp, să fie contrazisă însăși constituția conștiinței în genere.

Dar, negreșit, noua încredere pe care o aduce Kant științei nu este de aceeași natură cu vechea încredere. Vechea încredere era de natură dogmatică, adică era înrudită cu credința pe care o au unele suflete în idoli sau zei, pe cînd noua încredere este de natură critică. Vechea încredere era, la prima vedere, mai intensă, desigur ; dar rezistentă la dintele timpului este numai încrederea adusă de Kant.

Acum înțelegem pentru ce filosofia lui Kant puse știința în rîndul valorilor sufletești.

5. — Kant nu vorbește însă de *relativitatea* științei. Știința pentru el este o creațiune a conștiinței, deci o valoare a conștiinței, dar nu o valoare relativă. Filosofia contimporană vorbește întîia oară de știință ca de o valoare relativă. Între Kant și contimporanii noștri există dar o deosebire.

O mare deosebire chiar. Relativitatea științei n-ar fi admis-o Kant.

Contemporanii o admit.

Ce s-a petrecut de la Kant încoace, pentru ca această deosebire să se producă?

Cu răspunsul la această întrebare intrăm, cum s-ar zice, în miezul filosofiei contimporane. Aci ne găsim înaintea a tot ce oferă această filosofie ca mai original. După cum filosofii contimporani iau poziţiune faţă de problema relativităţii ştiinţei, aşa se caracterizează şi direcţia lor filosofică. Relativitatea ştiinţei este, cu un cuvînt, problema centrală a filosofiei de astăzi.

Aşadar, ce s-a petrecut de la Kant încoace, pentru ca problema ştiinţei să sufere această nouă transformare?

Un nou adaos la înţelegerea conştiinţei, peste înţelegerea dată de Kant.

Kant gonise vechea eroare a pasivităţii conştiinţei, şi în locul ei afirmase activitatea acestei conştiinţe, dar fără a se preocupa mai departe de legătura în care se află conştiinţa cu restul sufletului omenesc. Pentru Kant, conştiinţa care ia parte la crearea ştiinţei este conştiinţa reflexivă; conştiinţa formală, ale cărei funcţiuni se confundă cu normele logicei. Niciodată, în cercetările sale, nu se opreşte Kant la întrebarea: din ce este constituită conştiinţa omenească? Pentru el, ideea de conştiinţă era despoiată de tot ce ar fi amintit viaţa reală a sufletului, în care totuşi conştiinţa trăieşte; pentru el, conştiinţa creatoare de ştiinţă este „conştiinţa în genere“, care planează peste orişice caracterizare individuală.

Negreşit, o asemenea conştiinţă este, în unele privinţe, admisibilă; dar cu condiţia ca să nu o deslipim cu desăvîrşire de orişice viaţă reală. O conştiinţă, fie orişicît de „în genere“, trebuie totuşi să fie conştiinţa unui organism, fie animal, fie social. O conştiinţă fără nici un conţinut în ea, fără ceva care să ne reamintească seva de unde ea s-a dezvoltat, este cel mult o abstracţiune bine ticluită, dar în nici un caz nu poate fi o abstracţiune creatoare de valori reale. Şi „conştiinţa în genere“ a lui Kant creează o valoare reală, ea creează ştiinţa.

Aceea ce lipseşte, prin urmare, din filosofia lui Kant este o precisă definiţie a ideii de conştiinţă. Kant definise conştiinţa numai din punct de vedere formal; sau, mai bine zis, arătase ce nu este conştiinţă, fără să o arate însă precis ce este. Conştiinţa nu este o oglindă pasivă — iată marele lui adevăr nou; dar ce este ea în realitate, acesta n-a spus-o.

Şi n-o putea spune fiindcă, în epoca în care a trăit el, ştiinţa vieţii sufleteşti era prea înapoiată.

Dintre urmaşii lui Kant, au înţeles mulţi că aci, în cunoaşterea conştiinţei, este problema de care depinde viitorul filosofiei kantiene. Şi cîţiva, între cari trebuie citat filosoful german Fries, au şi văzut foarte clar drumul pe care era de continuat. Dar şi pentru aceştia înapoierea în care se găsea ştiinţa vieţii sufleteşti a fost fatală. Toţi urmaşii s-au pierdut în vagul unor ipoteze fără valoare. Completarea filosofiei kantiene nu putea să vină decît după ce ştiinţa vieţii sufleteşti, adică psihologia, este bine constituită, şi aceasta nu se produce decît în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Cu constituirea unei ştiinţe a psihologiei, definiţia conştiinţei capătă completarea care lipsea din definiţia lui Kant.

În primul rînd, și acesta este adaosul cel mai însemnat și cel mai hotărîtor pentru noi, după noua psihologie, conștiința nu mai este considerată ca o spectatoare a actelor sufletești, cum se lua în genere mai înainte, ci este considerată ca suma însăși a actelor sufletești. O *conștiință în afară de actele de conștiință nu există*, zice noua psihologie. Conținutul conștiinței și conștiința nu fac două lucruri deosebite, ci unul singur.

Din această nouă definiție, chiar redusă la atît de puțin, decurg foarte multe consecințe și foarte importante. Decurge, înainte de toate, consecința că este greșită teoria de a pune față în față conștiința, ca un ce neschimbător, și actele de conștiință, ca un ce supus schimbării. Contopindu-se la un loc conștiința cu conținutul său, se ia motivul de a se atribui conștiinței acea scenă aparte după care ea privește cu ochiul eternității la actele care se succed înaintea sa. Se surpă, cum s-ar zice cu o imagine poetică, turnul de ivoriu după înălțimea căruia „conștiința“ privește la înfățișarea lumii ca la un spectacol care n-o atinge.

Dar cu surparea acestui turn de ivoriu, cine nu înțelege că se dă și filosofiei lui Kant o mare lovitură? Cu acest turn se prăbușește și posibilitatea unei „conștiinți în genere“, așa cum o înfățișează Kant pe creatoarea științei.

Conștiința, contopită la un loc cu actele sale, devine acum o problemă care împinge pe filosofii contimporani să caute o soluțiune dincolo de filosofia lui Kant. Formele și funcțiunile *a priori* ale conștiinței, acelea care constituiesc, după Kant, fundamentul științei, nemaiputîndu-se deduce din ideea unei „conștiințe în genere“, trebuie acum să fie căutate și găsite în multiplicitatea actelor reale de conștiință. Trebuie studiate acestea din urmă, și din ele, apoi, extrase prin inducție aceea ce condiționează elaborarea adevărurilor științifice! Iată dar știința condiționată nu de o conștiință care privește prin ochiul eternității, ci condiționată de actele sufletului omenesc; acte care se desfășură după vîrstă, după rasă, după cultură și în mediul întregii naturi.

Aceasta este concluzia logică care urmează din definiția cea nouă dată conștiinței.

Căruia dintre filosofii contimporani i se cuvine meritul de a fi dat noua definiție a conștiinței, și prin aceasta de a fi determinat noua direcție în găsirea unei soluțiuni la problema științii, este aproape cu neputință de spus. Definiția cea nouă s-a format încetul cu încetul prin colaborarea a o mulțime de psihologi. În prima linie ea se datorează, poate, lui Herbart, lui W. James și lui W. Wundt. Dar, pe lîngă aceștia, sunt mulți alții cari au afirmat-o. Noua definiție este în atmosfera nouăi psihologii. Ea concentrează în sine programul celor ce voiesc să facă din psihologie o știință exactă. Ea se regăsește chiar și la cîțiva filosofi dinainte de Kant, cum, spre pildă, la Leibniz. Dar la acești filosofi definiția conștiinței ca o totalitate a actelor conștiente nu era de mare folos, fiindcă lipsea din înțelegerea ei tocmai acea activitate în crearea științei pe care a descoperit-o Kant. Numai după ce a trecut înțelegerea conștiinței prin lumina filosofiei acestuia, numai de atunci noua ei definiție putea produce consecințele pe care le-a produs în timpul nostru.

Valoarea științei ajunse astfel să fie socotită relativă, tocmai din cauza întinderii cuceririi științifice în domeniul faptelor sufletești. Cu cît știința deveni mai cuprinzătoare, cu atît ea deveni și mai modestă. Cu cît era mai unilaterală, cu atît era mai pretențioasă.

6. — Știința are o valoare relativă. Ea depinde de condițiile conștiinței omenești, iar conștiința omenească depinde și ea de condițiile vieții organice. Viața organică este supusă transformării, prin urmare și știința este într-o transformare continuă. Aceea ce este astăzi socotit ca adevăr, mîine poate fi socotit ca eroare... Atunci? Am revenit la filosofia vechilor sofiști? Omul este dar măsura cunoașterii adevărului? Fiecare își are adevărul care se potrivește pe măsura capului său?!

Aceasta să fie soluția la care se oprește filosofia contimporană întru ce privește problema științei? Atunci să recunoaștem că nu suntem în progres față de vechii sofiști.

Așa ar trebui să recunoaștem, negreșit, dacă psihologia, care a adus noua definiție a conștiinței, din care rezultă, cum am văzut, rolul relativității științei, n-ar fi adus totdeodată și pătrunderea mai adîncă în viața conștiinței, în urma căreia să se vadă că relativitatea științei nu este unul și acelaș lucru cu lipsa oricărui criteriu în stabilirea adevărului.

Sofiștii pretindeau că omul este măsura științei, dar pe om îl înțelegeau ca avînd o conștiință schimbătoare după impresia momentului. Psihologia cea nouă, acreditînd ideea că omul este măsura științei, înțelege pe om ca avînd o conștiință care se dezvoltă și se transformă după legi constante. Aci este marea deosebire dintre sofiști și filosofii timpului nostru. Măsura adevărului care stă în om, după sofiști, era o măsură schimbătoare, adică arbitrară, pe cînd noua măsură a adevărului, pe care și filosofii contimporani o pun tot în om, este o măsură care se constituie nu în mod arbitrar, ci după anumite legi. Psihologia cea nouă, dimpreună cu o mai exactă definiție a conștiinței, a demonstrat că toate cîte se petrec în conștiință nu vin la întîmplare, ci după legi constante, întocmai ca și fenomenele care se petrec în natură. Astfel că definiția conștiinței trebuie formulată astfel: conștiința este suma faptelor conștiente, dar faptele conștiente sunt fapte care se pot studia prin metodele științelor exacte și se pot pune în aceeași ordine de regularitate cu celelalte fenomene ale naturii. Psihologia cea nouă se bazează pe postulatul determinismului, întocmai ca și celelalte științe naturale exacte.

Prin urmare, a fi ceva în dependență de condițiile conștiinței omenești nu însemnează a fi lăsat pe seama întîmplării, ci însemnează a fi în dependență de condiții care se pot studia și cunoaște în mod exact. Transformările prin care trece conștiința, întrucît ele sunt regulate și prevăzute, nu împiedică întru nimic cunoașterea științei obiective condiționată de conștiință, întocmai cum nici învîrtirea pămîntului împrejurul soarelui nu împiedică să se cunoască regularitatea învîrtirii lunii în jurul pămîntului.

Cu privire la relativitatea științei, vom conchide, așadar, astfel. Filosofia contimporană, socotind știința ca fiind condiționată de conștiința omenească, nu socotește prin aceasta că știința este expusă la variațiuni întîmplătoare, ci socotește numai că știința atîrnă de transformările conștiinței omenești. Cum aceste transformări nu se produc în chip arbitrar, ci ele urmează legea constantă a dezvoltării organice, așa și știința nu se schimbă în chip arbitrar, de azi pe mîine, ci urmează regulat legea de dezvoltare a conștiinței — întocmai cum luna cu diferitele ei faze urmează legea rotațiunii pămîntului.

Relativitatea științei din filosofia contimporană nu este arbitrarietatea științei din filosofia sofistă. Nimeni nu este stăpîn pe criteriul adevărului, fiindcă nimeni nu este stăpîn pe legea după care se dezvoltă conștiința omenească. Un spirit care ar putea să întrezărească legea în care se integrează toate transformările conștiinței, ar putea în acelaș timp să întrezărească și structura definitivă a științei ; dar un asemenea spirit nu este dat omului să-l aibă decît ca ideal. Un asemenea ideal se și postulează de metafizica monistă.

Această deosebire odată stabilită, ideea relativității științei pierde din ea toate elementele care o făceau nesimpatică omului iubitor de adevăr.

Relativitatea științei nu mai însemnează nimicirea încrederii în știință, ci însemnează o înțelegere mai adîncă a științei și, mai ales, însemnează umanizarea pentru totdeauna a științei.

Înainte vreme, pe cînd nu se vorbea de relativitatea științei, încrederea în știință era, la prima vedere, foarte solidă, dar numai la prima vedere. În realitate, încrederea părea solidă atunci, fiindcă ea se baza pe o credință neștiințifică, de felul credinței pe care se fundează la sălbatici închinarea la idoli.

Astăzi, știința, recunoscîndu-se cu o valoare relativă, renunță la baza antiștiințifică de pînă aci și stă pe propriile sale fundamente. Edificiul său este logic de sus pînă jos, și prin aceasta și înțelegerea sa este mai profundă.

Înainte vreme, apoi, știința avea caracterul unei constrîngeri pe care natura externă o impunea minții omului. Adevărurile științei erau socotite ca niște raze de lumină care veneau de la o lume străină omului și pe care acesta trebuia să le primească în mod pasiv. Așa este lumea, așa trebuie să fie și resfrîngerea pe care o dă știința prin oglinda minții !

Astăzi știința are caracterul unei constrîngeri pe care omul și-o impune lui însuși. Știința se produce și se transformă după legile conștiinței omenești.

Știința, tocmai fiindcă este relativă, constituie titlul cel mai înalt de glorie pentru sufletul omenesc.

PARTEA II

CONŞTIINŢA TRANSCENDENTALĂ CRITICA FILOSOFIEI KANTIANE

CAPITOLUL I

Kant şi continuatorii săi

1. — Exageraţiuni încurajate de filosofia lui Kant. 2. — Insuficienţa filosofiei lui Kant. 3. — Afirmaţiuni nelămurite şi discordante în teoria fundamentală a aperceptiunii. 4. — Conştiinţa în genere şi conştiinţa individuală. 5. — Pragmatismul şi raţionalismul intransigent. 6. — Biologismul. Johannes Müller. Richard Avenarius. Ernst Mach. 7. — Biologismul metafizic. Arthur Schopenhauer. Friedrich Nietzsche. Henri Bergson. 8. — Romantismul. Hegel. 9. — Teoria sociologică. Émile Durkheim.

1. — Omul capabil de atenţie şi de reflexiune poate utiliza abstracţia, şi cu aceasta poate avea ştiinţa. La obîrşia ştiinţei stă fapta sufletului.

Acesta este marele adevăr de la care începe filosofia contimporană.

Dar acest mare adevăr trebuie bine ţărmurit, căci două exageraţiuni pot fi legate de dînsul. Prima exageraţiune este aceea de care s-au făcut vinovaţi urmaşii romantici ai lui Kant, şi care astăzi se continuă în filosofia de *„mind-cure“* a pragmatiştilor americani. Aceştia îşi zic : dacă ştiinţa este izvorîtă din fapta sufletului, atunci orişice afirmaţiune individuală poate fi, prin voinţă, prefăcută în ştiinţă. Adevărul ştiinţific nu ar fi altceva decît o fabulă convenţională. A doua exageraţiune, tot aşa de periculoasă şi care este împărtăşită de fanaticii adoratori ai ştiinţei, duce la părerea contrară. După aceştia, cari în mare parte îşi zic raţionalişti, fondul real al sufletului omenesc stă în ştiinţă. Tot ce este în adîncul sufletului se dezvăluieşte în logica ştiinţifică. Adevărul ar fi, după aceştia, activitatea tip, în care se exprimă toată plămădirea omenească.

Amîndouă aceste exageraţiuni sunt deopotrivă de stricăcioase, fiindcă ele falsifică adevărul fundamental de la care pleacă filosofia contimporană. Amîndouă sunt, în special, falsificări aduse direct filosofiei lui Kant.

Cu toate acestea, trebuie recunoscut că aceste exagerări sunt, în bună parte, datorite tocmai filosofiei lui Kant, în care se găsesc încurajări pentru fiecare dintre ele două.

În filosofia lui Kant se revarsă două curente filosofice deosebite. Unul este curentul filosofiei asociaţioniste engleze, reprezentată prin Locke, Berkeley şi Hume ; şi altul, curentul filosofiei raţionaliste, reprezentat prin Descartes, Spinoza şi Leibniz. Kant încearcă o sinteză a acestor două curente și reușește să dea această sinteză pe baza științelor exacte din timpul său, și anume, pe baza matematicei și a mecanicei. Dar oricît de reușită este această sinteză, cele două curente totuși se pot distinge și separa. Exagerațiunile, de care vorbeam mai sus, sunt produse prin separarea din nou a acestor două curente.

În adevăr, care este fondul filosofic al primei exagerații? Nu altul decît că adevărul științific rezultă din asocierile stărilor noastre sufletești. Adevărul este o convențiune, adică o obișnuință sufletească supusă modificărilor. Teoriile acestea le găsim subînțelese în filosofia asociaționistă engleză din secolul [al] XVII[-lea] și [al] XVIII[-lea]. După Locke și Berkeley, realitatea lumii consistă în reprezentările conștiinței. Iar Hume explică legea cauzalității, adică legătura dintre cauză și efect, prin deprinderea pe care o capătă mintea omenească de a-și asocia anumite reprezentări într-o anumită ordine de succesiuni. Exagerațiunea, de care vorbeam mai sus, nu adaogă, așadar, la aceste afirmații nimic important, ci ea se mărginește numai să le întărească prin perspectiva kantiană. Aci și începe originalitatea ei. Pentru filosofia asociaționiștilor englezi, reprezentările sunt subiective, dar ele se grupează în ordinea pe care o cere oglindirea experienței reale sau puterea dumnezeirii, după cum credea episcopul Berkeley; pe cînd pentru romanticii, cari vin după Kant, și pentru pragmatiștii americani, reprezentările, pe lîngă că sunt subiective, dar ele nici ținute nu sunt să oglindească realitatea, căci, potrivit filosofiei lui Kant, ele sunt grupate după formele *a priori* ale conștiinței! Adevărul apare astfel ca fiind cu desăvîrșire independent de realitatea unei lumi externe. Prin urmare, tocmai cu ajutorul perspectivei kantiane se ajunge la această primă exagerațiune.

Acelaș caz și cu exagerațiunea de a doua. Vechiul curent raționalist dădea o importanță destul de mare logicei științifice, adică argumentării raționale, dar această importanță se exagerează încă și mai mult din momentul ce logica minții nu mai este o îndrumare pentru o oglindire a realității, ci este creatoarea realității însăși. Și la aceasta se ajunge iarăși prin perspectiva kantiană. Formele *a priori* ale lui Kant sunt deduse din sistematizarea științelor exacte, în special din matematică și mecanică; cum aceste forme *a priori* sunt necesare pentru constituirea obiectelor conștiinței, prin ele, indirect, și sistematizarea științifică ajunge să se identifice cu legile cele mai elementare ale intuiției simțurilor. Logica științifică pătrunde, așadar, pînă în adîncul funcțiunilor sufletești. Nu este aceasta cea mai puternică încurajare ce se putea da exagerațiunii susținute de fanaticii științei?

Sinteza pe care a dat-o Kant celor două curente filosofice dinaintea sa avea, în gîndul lui, scopul de a împiedica aceste curente să mai rămînă de sine stătătoare și să mai producă exagerațiuni în felul celor arătate mai sus. Exagerațiunile însă s-au produs, cu toată sinteza dată de Kant. Și s-au produs chiar la un scurt interval după apariția filosofiei acestuia. Criticismul, cum își numea Kant filosofia sa, n-a împiedicat nici panpsihologismul, nici panlogismul; adică nici exagerația romanticilor și a pragmatiștilor, nici exagerația raționaliștilor. Ceva mai mult: asemenea exagerații nu sunt manifestații trecătoare în filosofia timpului nostru, ci sunt manifestații care aproape dau tonul și își împart între ele pe cugetătorii cari se ocupă cu cercetările filosofice.

2. — Sinteza dată de Kant nu și-a atins, prin urmare, scopul. Asociaționismul unui David Hume și raționalismul unui Leibniz continuă și astăzi, cu deosebire numai că unul și altul au astăzi o tendință mai exagerată de cum o aveau înainte de Kant.

Care este cauza acestei neizbînde? Sunt mai multe răspunsuri la această întrebare, care pune în discuție însemnătatea istorică a filosofiei kantiene.

Un răspuns este al neokantienilor. Aceștia presupun că adevărata cauză a neizbîndei constatate stă în neînțelegerea lui Kant. Filosofia acestuia nu este încă bine studiată și, în consecință, nu este bine înțeleasă. În contra tuturor exagerațiunilor de felul celor arătate mai sus, neokantienii au un singur cuvînt : să revenim la Kant! Să-l studiem și să-l înțelegem mai bine pe Kant!

Negreșit, în acest răspuns se cuprinde o bună parte de adevăr. Multe din exagerațiunile filosofiei de astăzi izvorăsc din o greșită înțelegere a filosofiei lui Kant. Dar răspunsul acesta, cu cît se stăruie mai îndelung asupra lui, cu atît el devine mai slab. Lozinca „să revenim la Kant" durează de o jumătate de secol. Acestei lozince s-au supus cugetători de mîna întîi, cum au fost Otto Liebmann, Fr. A. Lange, Hermann Cohen, Alois Riehl și alții, cari au întreprins o cercetare aprofundată a filosofiei lui Kant și cari au și publicat asupra acestei filosofii scrieri de mare valoare.[17] Cînd, în sfîrșit, are să fie Kant îndeajuns de cunoscut? Lozinca începe să obosească. Cincizeci de ani de studiere a lui Kant este o perioadă apreciabilă. Dacă și după această perioadă constatăm că vechile curente tot mai subsistă, și încă în deviațiunile lor exagerate, atunci trebuie să ne zicem că adevărata cauză nu poate sta în necunoașterea filosofiei lui Kant, ci trebuie să stea în ceva mai adînc ; trebuie să stea în insuficiența acestei filosofii însăși.

Așa și este adevărul.

Sinteza dată de Kant nu înlătură în mod definitiv divergențele dintre filosofia asociaționistă engleză și filosofia raționalistă, ci numai le acoperă prin introducerea unei noi perspective în filosofie. Perspectiva aceasta nouă — revoluția cea coperniciană, cum îi zicea Kant — este așa de originală, și este așa de genială în acelaș timp, că ea face să se uite multe din problemele ridicate de vechea filosofie ; ba încă face să se creadă că aceste probleme au dispărut dintr-odată, dar rezolvarea lor deplină ea încă nu o aduce. Perspectiva cea nouă — a unei conștiințe creatoare de realitate în locul unei conștiințe-oglindă a realității — este, netăgăduit, marea operă care va rămîne pe veci legată de numele lui Kant și care va constitui încă multă vreme fermentul de activare al cercetărilor filosofice. Pe lîngă această nouă perspectivă, sistemul filosofic al lui Kant coprinde însă și alte elemente. Ca un nou Copernic, Kant schimbă cu desăvîrșire centrul din care se privește lumea și, se înțelege, cunoștința; totuși el păstrează, în noua sa perspectivă, datele pe care se fundează oamenii de știință ai timpului său, Isaac Newtön în primul rînd. Perspectiva cea nouă pune aceste date într-o altă lumină, negreșit, dar fără ca să altereze fondul acestora. Aci trebuie căutată insuficiența filosofiei kantiene. În noua perspectivă sunt alăturate afirmațiuni științifice care se contrazic și care vin din origini diferite. Lumina cea nouă a creat în mod artificial raporturi, din care apoi s-a legat un sistem ; și sistemul a fost spre paguba adevărului. Kant, fascinat de ușurința cu care apriorismul ridică un sistem filosofic, a fost puțin pretențios în cercetarea materialului din care se clădea acest sistem ; el a neglijat în special să se întrebe dacă elementele acestui material vin din aceeaș origină și pot să stea totdeauna împreună. Cu un cuvînt, în clădirea edificiului său filosofic, Kant a dat prea multă atenție cimentului, adică raporturilor create de noua perspectivă a apriorismului, și prea puțină atenție elementelor materialului, adică datelor științifice care aveau să fie consolidate în edificiu.

---

[17] O. Liebmann, *Kant und die Epigonen* (1865) ; *Zur Analysis der Wirklichkeit* (2. Aufl., 1880) ; *Geist der Transcendentalphilosophie (Gedanken und Thatsachen),* (1901) ; Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* (1866) ; H. Cohen, *Die systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften und ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus* (1873) ; *Kant's Theorie der Erfahrung* (1871) ; A. Riehl, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft* (1876—88).

3. — Contradicția dintre elementele consolidate în sistemul kantian o găsim chiar la baza sistemului, și anume, în teoria centrală a unității științifice de apercepție. Împrejurul acestei teorii se grupează toate elementele filosofiei lui Kant, și tocmai aci se găsesc afirmațiuni nelămurite și discordante.

Iată mai întîi ce înțelege Kant prin unitatea sintetică de apercepție.

Fiecare din gîndurile noastre, zice el, este însoțit de conștiința *eului* nostru. A gîndi la ceva înseamnă a gîndi *eu* la ceva ; căci gîndul pe care nu-l leg de conștiința *eului* meu nu este un gînd al meu, prin urmare este pentru mine ca inexistent. Acest *eu* de unde vine? Din impresiunile simțurilor ? nu ; el trebuie să vină de altundeva. El vine dintr-un act de spontaneitate sufletească, din conștiința de sine a fiecăruia ; el este apercepția pură. Conștiința eului, însoțind însă gîndurile mele, pune între aceste gînduri o unitate. Această unitate nu vine din impresiunile date de simțuri, ci din actul apercepției ; ea este o unitate *apriorică*. În acelaș timp, această unitate, nefiind cuprinsă în datele simțurilor, nu se poate găsi prin analiza acestora, ci ea este un ceva adăogat de conștiință ; prin urmare, această unitate este sintetică. Deci în faptul că eu gîndesc la ceva, bunioară la imaginea unei case văzută ieri, mintea mea nu oglindește pur și simplu impresiunile venite prin simțuri, ci ea adaogă și ceva de la dînsa, și anume : conștiința că gîndul la casă este gîndul meu la casă, adică adaogă conștiința că imaginea casei este legată de eul meu. Prin aceasta mintea mea dă imaginei în cestiune o unitate sintetică care îi asigură existența ei pentru mine. Dacă imaginea văzută ieri n-ar fi în legătură cu conștiința eului meu, atunci ea s-ar pierde din conștiință. Grație însă eului, care rămîne *identic* cu sine însuși, impresiunile date de simțuri se leagă între ele și formează o imagine unitară, un *obiect*, care apoi rămîne în conștiință. Fără această unitate dată de eu, unitate care izvorăște din spontaneitatea minții, impresiunile dobîndite prin simțuri nu s-ar aduna nicăieri în conștiință, ele s-ar risipi fără a lăsa vreo urmă. Noi n-am putea avea nici o cunoștință despre obiecte, dacă n-am avea unitatea sintetică dată de apercepție.

Cu alte cuvinte, raționamentul lui Kant este acesta : simțurile pot să dea omului impresiuni de la obiectele din afară sau de la stările sale lăuntrice, dar aceste impresiuni nu pot să formeze obiecte pentru conștiință pe cît timp nu se pune o legătură între aceste impresiuni și unitatea sintetică a eului. Conștiința eului mijlocește unificarea impresiunilor venite prin simțuri. Conștiința eului însă nu vine din afară, ci iese dintr-un act intern și spontan: din unitatea sintetică de apercepție. Deci în imaginea fiecărui obiect al conștiinței omenești trebuiesc deosebite două părți: o parte datorită simțurilor, adică materialul sensibilității, și o parte datorită unității sintetice a apercepției, adică organizarea formală a acestui material. Amîndouă aceste părți trebuiesc puse împreună pentru a avea un obiect al conștiinței, căci una fără alta nu duce la nimic. Impresiuni senzoriale fără unitatea apercepției sunt inexistente pentru conștiință; și tot așa sunt și legăturile apriorice ieșite din unitatea apercepției, dacă sunt lipsite de materialul asupra căruia ele trebuiesc să se aplice.

Aceasta este teoria centrală, redată în mod pe cît se poate cu însăși cuvintele lui Kant[18].

Să vedem acum validitatea ei.

Legătura dintre impresiunile simțurilor, așadar, nu vine prin simțuri, ci vine din organizarea minței, care are funcțiunea de a subsuma produsul simțurilor la o unitate sintetică de apercepție. Aceea ce vine prin simțuri este constituit din elemente care nu aderează unul la altul — este ca o pulbere de nisip care ar putea oricînd să se împrăștie la bătaia vîntului; pe cîtă vreme, aceea ce aduce puterea de aderare între aceste elemente — cimentul care leagă pulberea de nisip —, acesta vine din unitatea apercepției, adică din conștiința de sine a omului. Dacă n-ar fi această conștiință de sine *(Selbstbewusstsein)*, n-ar fi conștiința obiectelor, căci impresiunile venite prin simțuri s-ar risipi așa precum au venit, fără a intra în legătură unele cu altele, prin urmare, fără a forma obiecte unitare și persistente în memorie. Natura conștiinței omenești aduce, din partea sa, forma în care se organizează impresiunile simțurilor, iar acestea din urmă aduc numai materia, care trebuie prelucrată oarecum pentru a avea obiectele din conștiință.

Ca frumusețe arhitectonică nu este nimic de zis; sistemul este bine legat. Să vedem însă valoarea materialului și mai ales origina acestuia.

Deoparte sunt impresiunile venite prin simțuri; de cealaltă parte, stă unitatea sintetică a apercepției. Cele dintîi n-au puterea de a se lega laolaltă între dînsele; cea de a doua este puterea însăși de a lega, dar fără rezultat practic cît timp nu este un material asupra căruia să se aplice.

Prima întrebare care se pune acum, după ce știm acestea, este: cum să înțelegem cooperarea între impresiunile simțurilor și unitatea apercepției? Cum vin formele apercepției ca să prelucreze materialul simțurilor? De o simplă suprapunere a lor nu poate fi vorba. Formele apercepției pătrund și plămădesc după regula lor impresiunile simțurilor. Cum se petrece însă o asemenea operație?

Kant a bănuit această întrebare și iată ce răspunde. Înainte de a intra în unitatea apercepției pure, impresiunile simțurilor suferă diferite alte organizări în conștiința empirică. Ele sunt adunate laolaltă prin funcțiunea de aprehensiune a memoriei și mai ales prin funcțiunea imaginației. Așa că între datele simțurilor există, prin urmare anterior, o afinitate, care le face să se împreune. Deosebirea între această afinitate și legătura care se produce prin unitatea de apercepție este însă aceasta: afinitatea anterioară dă numai sinteze empirice, adică trecătoare, pe cînd unitatea apercepției dă sinteze *apriorice*; cele dintîi sinteze le aflăm în conștiința empirică (și de ele se ocupă știința psihologiei), pe cînd sintezele *apriorice* formează elementele judecăților științifice și constituiesc adevărurile universale și necesare.

---

[18] *Kritik der reinen Vernunft. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, zweiter Abschnitt, § 15 și urm.

Răspunsul lui Kant nu rezolvă însă întrebarea de mai sus, ci numai îi schimbă acesteia termenii. După răspunsul lui Kant, rămîne din nou întrebarea: cum să înțelegem cooperarea dintre sintezele apriorice ale apercepției pure și sintezele trecătoare ale conștiinței psihologice? Prin ce se mijlocește trecerea de la unele la altele?

Această întrebare, care rămîne deschisă în filosofia lui Kant, ne îndreaptă atenția spre o problemă încă și mai gravă, și anume: spre problema unității de apercepție însăși. Cari sunt caracterele acestei unități de apercepție și pe ce se bazează Kant ca să le afirme? Cu această problemă atingem miezul filosofiei kantiene și, după părerea noastră, aci găsim și origina insuficienței acestei filosofii.

Pentru a deosebi între unitatea sintetică de apercepție și între asocierile trecătoare, care se stabilesc la impresiunile venite prin simțuri, Kant nu are decît un singur argument rezimat de fapte, și acesta este: *identitatea conștiinței eului*, adică identitatea conștiinței de sine. Acest fapt, afirmă Kant, nu se poate explica ca produs al simțurilor; din potrivă, el vine ca un ce opus variabilității simțurilor, prin urmare el este datorit actului de spontaneitate al conștiinței noastre proprii. Aci este afirmația fundamentală a întregului sistem. Cine acordă afirmarea că din spontaneitatea conștiinței iese identitatea eului, este înclinat să acorde și restul teoriilor kantiene. De la identitatea eului se trece pe nesimțite la identitatea numerică a momentelor din succesiunea faptelor de conștiință; de la identitatea numerică din succesiunea faptelor de conștiință, la noțiunea de condiție necesară a oricărei experiențe; de la noțiunea de condiție necesară a oricărei experiențe, la noțiunea de regulă absolută; de la noțiunea de regulă absolută, la noțiunea de lege; așa că de la identitatea eului se ajunge treptat la afirmarea legii după care se organizează în sinteze necesare și universale conținutul conștiinței. Identitatea eului atrage după sine postularea determinismului științific ca o condiție necesară pentru întreaga experiență. Cu aceasta este acordată însă și întreaga teorie a apriorismului kantian. Din identitatea eului sau a conștiinței de sine decurg funcțiunile conștiinței în genere. O conștiință care nu ar avea intuiții și idei apriorice nu ar putea să aibă nici identitatea ei cu sine însăși; deci, între funcțiunile conștiinței trebuiesc să fie și funcțiuni de natură *a priori*, care, legîndu-se cu conștiința identității de sine, leagă, în acelaș timp, și datele experienței în sinteze universale și necesare.

Toate se înșiră astfel în chip logic, dacă se acordă identitatea eului sau a conștiinței de sine ca un fapt care nu rezultă și nu poate să rezulte din simpla împreunare empirică a impresiunilor venite prin simțuri. Dacă în conștiința noastră există o asemenea identitate a eului și dacă această identitate condiționează experiența noastră întreagă, atunci concluzia lui Kant este legitimă: neputînd să ne explicăm identitatea aceasta ca venită prin simțuri, trebuie să ne-o explicăm prin funcțiunile *a priori* ale conștiinței.

Dar există oare o identitate tocmai așa cum o concepe Kant? Căci, să ne înțelegem: identitatea postulată de Kant nu este asemănarea empirică, ci este identitatea matematică sau identitatea numerică, cum îi zice el. Asemănarea empirică nu poate fi înlocuită prin reguli și legi, și Kant tocmai aceasta o cere. Identitatea postulată de el este un raport matematic care poate fi înlocuit printr-o lege; este, cu un cuvînt, o perfectă funcțiune matematică. Astfel fiind, întrebarea de mai sus se pune mai explicit în termenii următori: ce îndreptățește pe Kant să afirme că identitatea pe care o constatăm noi, oamenii, în conștiința noastră subiectivă este una și aceeaș cu identitatea numerică sau abstractă pe care o postulează știința matematicei? Pentru care cuvînt identitatea, care izvorăște din spontaneitatea conștiinței noastre, pierde cu desăvîrșire caracterele ei de fapt psihologic și se transformă într-un fapt cu caractere transcendentale, de logică pură?

Pentru Kant este de la sine înțeles că identitatea eului, identitate care poate fi constatată prin introspecția subiectivă, este una și aceeaș cu identitatea numerică pe care o postulează matematica. Acest salt, de la identitatea psihologică la identitatea matematică, nu este însă prin nimic îndreptățit. Un filosof contimporan ar putea să-i aducă multe obiecțiuni. În primul rînd, contra acestui salt sunt adevărurile psihologiei experimentale, care contrazic în modul cel mai categoric existența unei atari identități în conștiința omenească. Identitatea din succesiunea stărilor de conștiință, pe care o constatăm noi, oamenii, prin introspecție, este, după psihologia de astăzi, de aceeaș natură cu identitatea actelor noastre fiziologice. Conștiința unui om pare a rămîne identică cu ea însăși în decursul timpului, întocmai cum și corpul omenesc pare a rămîne identic cu el însuși în decursul timpului; în realitate însă conștiința și corpul nu rămîn identice cu ele însăși, ci se modifică continuu și adeseori se modifică în mod radical. Kant a luat o identitate relativă drept o identitate absolută, și prin aceasta și-a salvat sistemul său filosofic.

Dacă identitatea conștiinței, constatată prin introspecție, nu este una și aceeași cu identitatea postulată de matematică, și aceasta este părerea tuturor oamenilor de știință de astăzi, atunci insuficiența filosofiei kantiene devine clară pentru oricine. Atunci deosebirea dintre funcțiunile apercepției pure și funcțiunile simțurilor, deosebire pe care Kant punea un așa de mare temei, nu se mai poate susține. Teoria apercepției pure și teoria unităților sintetice apriorice pierd principalul lor sprijin, care consistă tocmai în faptul identității eului. Este această din urmă identitate o identitate relativă, adică empirică, întocmai ca și aparenta identitate a corpului, atunci nu mai este nici o rațiune ca să se dea apercepției un rol aparte în organizarea stărilor de conștiință. Atunci organizarea impresiunilor venite prin simțuri nu se realizează prin mijlocirea unei speciale funcțiuni de unitate sintetică *a priori*, ci se realizează prin mijlocirea obișnuitelor funcțiuni sufletești care își au rădăcinile lor întinse pînă în viața organică a corpului, cu a cărui unitate se aseamănă și unitatea conștiinței. Cu alte cuvinte, deodată cu tăgăduirea identității numerice a eului, se zdruncină și teoria unității sintetice *a priori*, teoria centrală a întregului sistem kantian.

Este o altă întrebare aceea de a ști dacă identitatea eului, și așa cum rămîne, adică lipsită de caracterele pe care i le presupune Kant, este încă o bază suficientă pentru a susține o filosofie idealistă ! Această întrebare nu este rezolvată prin critica adusă filosofiei lui Kant. La ea se poate răspunde afirmativ, precum vom vedea mai pe larg în paginile următoare[19]. Dar filosofia idealistă care s-ar putea susține pe baza identității psihologice a eului nu este filosofia lui Kant. Originalitatea acestuia stă tocmai în depărtarea sa de orișice contingență psihologică, pentru a se menține exclusiv pe culmile apriorismului transcendental. Idealismul lui Kant este un idealism transcendental, și nu psihologic.

Acum am ajuns să vedem în ce stă discordanța principală de la baza filosofiei lui Kant, discordanță despre care vorbeam mai sus. În teoria apercepției, teoria centrală a întregului sistem kantian, sunt împreunate două elemente de origină cu totul deosebită. Kant atribuie apercepției, de o parte, spontaneitatea, adică face din apercepție o funcțiune organică, și, de altă parte, atribuie aceleiași apercepții identitatea numerică, care este un postulat al matematicei. Unitatea apercepției se definește astfel prin două momente care se contrazic : ea este în acelaș timp o unitate organică reală, și este și o unitate abstractă, matematică ; este unitatea conștiinței individuale, și în acelaș timp este și unitatea ideală a unei conștiințe în genere, așa precum își postula bunioară Newton conștiința divină, care avea să fundeze sistemul mecanicei sale universale. Cînd este să explice cooperarea apriorismului la organizarea impresiunilor venite prin simțuri, atunci filosofia kantiană recurge la înrudirea care există între unitatea apercepției și celelalte feluri de unități, pe care le pregătește spontaneitatea psihologică, funcțiunea imaginației în primul rînd — și, în cazul acesta, apercepția este înlăuntrul conștiinței reale, individuale —, iar cînd este să explice natura obiectivă a apriorismului, adică faptul că regulele deduse din unitatea apercepției sunt singurele reguli posibile ale experienței omenești, atunci filosofia lui Kant recurge la identitatea numerică abstractă — și, în cazul acesta, apercepția se ridică deasupra realității individuale, pentru a se confunda cu postulatele matematicii însăși. Prin urmare, în unitatea apercepției sunt de fapt două unități : și o unitate a conștiinței individuale, care se bazează pe identitatea presupusă a eului psihologic, și o unitate a postulatelor logicei abstracte, care se bazează pe identitatea numerică a unei conștiințe supraindividuale, adică a unei conștiințe în genere *(Bewusstsein überhaupt)*. Amîndouă aceste unități, venite fiecare din origini deosebite și avînd sprijinul unor sistematizări științifice deosebite, sunt cimentate la un loc de către Kant prin ajutorul perspectivei celei noi, pe care o produce geniala descoperire a conștiinței creatoare de realitate. Noua perspectivă impune apropierea celor două unități ; dar numai apropierea. Contopirea nu. De aceea și Kant nu se decide să dea o întîietate nici uneia dintre ele, ci le lasă pe amîndouă să coexiste paralel. Funcțiunea apercepției, la dînsul, este aci o funcțiune psihologică, aci o funcțiune curat logică ; este și în conținutul conștiinței individuale, și este și în forma care se ridică peste conținutul conștiinței individuale, este subiectivă, și este și obiectivă, în acelaș timp. Acesta este chiar motivul pentru care Kant botează filosofia sa cu numele de criticism. El a voit să indice prin acest nume că idealismul său este imanent conștiinței individuale omenești, și totuși este și dincolo de conștiința individuală omenească; că este un idealism limită între două feluri de conștiințe.

---

[19] A se vedea Partea [a] III-a, [p. 468 și urm.].

După ce ne-am lămurit discordanța fundamentală din filosofia lui Kant, ne este acum ușor să înțelegem pentru ce această filosofie a dat naștere la curente filosofice opuse, și chiar la curente exagerat de opuse. În felul constituirii ei stă cauza curentelor opuse. De îndată ce adeptul acestei filosofii nu mai ține cumpăna dreaptă între unitatea psihologică a conștiinței individuale și unitatea logică a conștiinței în genere, din momentul acesta se produce o înclinare, fie spre asociaționismul psihologic al filosofiei lui Locke, Berkeley și Hume, fie spre raționalismul unui Descartes, Spinoza și Leibniz. Se pune mai mult preț pe unitatea psihologică a conștiinței, atunci se dă dreptate asociaționiștilor. Se pune, din potrivă, mai mult preț pe unitatea logică a conștiinței în genere, atunci se dă dreptate raționaliștilor. Și, adăogîndu-se perspectiva kantianismului, nu numai că se dă dreptate unora sau altora, dar se mai și exagerează tendințele pe care le au aceștia în parte. Ideea unei apercepții spontane și unificătoare de experiență este tocmai aceea ce lipsește asociaționismului pentru a se transforma în romantism și pragmatism. Îmbogățiți cu această idee, aceștia din urmă își pot zice : judecățile științei sunt sinteze create din conștiința individuală, după interesele interne ale acestei conștiințe. La baza sintezelor apercepției, după cum admitea într-o privință și Kant, stau sintezele imaginației ; prin urmare, știința este convențională. De altă parte, ideea unei apercepții care se identifică cu formele sau legile obiective ale experienței, și care se găsește tot în filosofia lui Kant, este tocmai aceea ce lipsea vechiului raționalism pentru a se transforma într-un panlogism. Potrivit acestei idei, toate asociațiunile dintre stările noastre de conștiință sunt determinate de schematismul aprioric, și acesta, la rîndul său, este regulat ca o operațiune matematică fiindcă el este bazat pe însăși identitatea numerică a matematicei !

Filosofia kantiană a încurajat, așadar, curentele filosofice cele mai contradictorii, fiindcă în sînul său se găseau, precum am spus, elemente contradictorii. Cele două exagerațiuni, arătate mai sus, sunt tipice.

4. — Neokantienii, adică filosofii, cari stau și astăzi pe baza sistemului lui Kant, tocmai în urma constatării acestei încurajări, au un argument mai puternic ca să îndemne la studiul filosofiei lui Kant. Vedeți, zic ei, la ce exagerațiuni poate duce această filosofie dacă nu este bine studiată ! Numai acela care înțelege bine pe Kant, numai acela poate fi ferit de a cădea în panpsihologism sau panlogism. Kant, mai bine decît oricine, a avut cunoștință de primejdia care există pentru filosofie, adoptînd unul sau altul din aceste două curente, și de aceea el nu pierde ocazia de a atrage atenția asupra originalității punctului său de vedere. Kant vrea să rămînă atît deasupra psihologismului, cît și deasupra raționalismului ; soluțiunea sa consistă tocmai în adoptarea punctului de vedere transcendental.

Desigur, așa este, în oarecare măsură. Kant nu pierde niciodată din vedere deosebirea care există între natura psihologică a gîndirii și natura logică a acesteia. În *Kritik der reinen Vernunft (Critica rațiunii pure)*, scriere pe care noi o avem în special în vedere, sunt multe pagini în care ni se vorbește de această deosebire. Totdeauna suntem preveniți să nu confundăm condițiunile obiective ale experienței cu condițiunile ei subiective ; să nu înțelegem necesitatea unei forme apriorice ca o necesitate subiectivă. Căci, bunioară, zice el într-un loc, „noțiunea cauzei, care exprimă necesitatea unui efect sub o anumită condițiune, ar fi falsă dacă ea ar consista numai într-o oarecare necesitate subiectivă, care, sădită în sufletul nostru, ar face să se lege între ele anumite reprezentări empirice după regula acestei dependențe. Eu n-aș putea atunci zice că efectul și cauza sunt unite în obiect (adică obiectiv), ci numai că eu sunt așa constituit, încît nu le pot gîndi pe aceste două altfel decît ca reunite. Aceasta ar fi însă tocmai acea ce dorește și scepticul, căci atunci toate cunoștințele, cu toată valoarea lor obiectivă, nu s-ar referi decît la aparențe subiective, și în cazul acesta nu ar lipsi chiar dintre sceptici unii cari să mărturisească că simt și ei în ei asemenea constrîngeri subiective. Cum te poți certa cu cineva asupra existenței unui lucru care depinde de felul organizării sale subiective ?“

Din acest citat se vede lămurit că deosebirea dintre faptul psihologic al evidenței și dependența logică obiectivă este bine cunoscută lui Kant. Multe alte citate sunt în acelaș sens. Pretutindeni Kant insistă asupra deosebirii dintre eul subiectiv, conținut al conștiinței, și eul formal, condițiune a experienței obiective ; dintre sintezele empirice ale reprezentărilor și sintezele *a priori* ale inteligenței pure ; dintre psihologie și teoria cunoștinței pure etc. Deosebirea pe care o face pretutindeni Kant nu pune, cu toate acestea, sistemul său la adăpostul criticei, căci Kant nu se mulțumește cu constatarea deosebirii, ci el vrea să unifice cele două laturi deosebite ale problemei ; să arate cum psihologia și teoria cunoștinței pure își găsesc o unitate în idealismul transcendental. Aceea ce el țintește este tocmai găsirea unei sinteze superioare, care să împace datele psihologiei cu postulatele științei exacte. În găsirea acestei sinteze însă el n-a izbutit. Idealismul transcendental lasă contradicția dintre punctul de vedere psihologic și punctul de vedere formal logic să subziste mai departe și nu produce decît unificarea artificială a acestora. În fond, transcendentalismul satisface numai dorința de a trece ușor de la un punct de vedere la altul, dar nu constituie o sinteză definitivă, căci deosebirile fundamentale, pe care și Kant le cunoaște, rămîn și după el, deși acoperite în chip meșteșugit. Adevărata sinteză definitivă, urmărită de Kant, ar fi trebuit să îmbrățișeze problema cunoștinței în întregime, și anume, ea trebuia să ne explice cum sunt cu putință adevărurile necesare și universale într-o conștiință omenească individuală ? Sau, în alte cuvinte, *cum ajunge o conștiință individuală,* care este constituită din elemente empirice, deci schimbătoare, *să aibă sinteze cu caracterul adevărului universal și necesar ?*

Kant nu-și pune niciodată această întrebare în întregime, ci totdeauna în mod trunchiat. El se întreabă numai : cum sunt cu putință adevărurile necesare și universale într-o conștiință *în genere,* lăsînd a se înțelege că trecerea de la o conștiință *în genere* la o conștiință *individuală* rezultă de la sine. Dar această trecere nu rezultă deloc de la sine. Conștiința *în genere* poate fi definită în felurite moduri. Ea poate fi identificată cu conștiința divină, și atunci cuprinde în definiția sa elemente ideale și puțin controlabile. Ea poate fi identificată apoi cu conștiința absolut normală omenească, sau cu conștiința geniului, dacă geniul este conceput ca exemplarul cel mai desăvîrșit al omenirii, și în cazul acesta în definiția sa intră aceleași elemente cari intră în definiția conștiinței geniului! Ea mai poate fi identificată cu conștiința popoarelor, sau cu așa-zisa conștiință socială, și atunci în definiția sa intră aceleași elemente care intră în definiția conștiinței sociale! În sfîrșit, ea mai poate fi identificată cu viața în genere, și atunci în definiția sa intră aceleași elemente ca și în definiția vieții! Care este și în ce consistă dar conștiința *în genere?* Kant nu se rostește niciodată lămurit asupra acestei cestiuni. Este probabil însă, judecînd după definiția dată apercepției, că el a avut mai mult în vedere conștiința geniului, întrucît geniul ar fi definit ca tipul perfect al conștiinței normale omenești. Așa se explică pentru ce Kant a pus între momentele care caracterizează funcțiunea centrală a conștiinței în genere funcțiunile apercepției : *spontaneitatea* și *unitatea;* iar ca o funcțiune pregătitoare a apercepției a socotit că este funcțiunea *imaginației.* Dacă ar mai fi adăogat Kant, la aceste trei, și *armonia,* atunci am fi avut aproape complet definiția care se da, pe timpul său, geniului. Dar, în mod hotărît, identificarea conștiinței în genere cu conștiința geniului n-a făcut-o Kant niciodată; ci el totdeauna s-a ținut pe culmile transcendentalismului. Prin această rezervă el s-a pus la adăpostul criticilor aduse acelora, după el, cari au identificat conștiința în genere cu una dintre conștiințele enumărate mai sus, [dar] în schimb el a rămas dator un răspuns la întrebarea : în ce consistă conștiința în genere? Cum se face trecerea de la conștiința în genere — conștiința transcendentală — la conștiința omenească; fiindcă, în definitiv, interesul nostru este să știm cum în această din urmă conștiință, și nu în conștiința în genere, se elaborează adevărul universal și necesar! Dacă trecerea de la conștiința în genere la conștiința individuală este socotită ca neavînd nevoie de explicare, atunci, negreșit, răspunsul este dat; dar în cazul acesta, care mai este superioritatea filosofiei kantiene asupra dogmatismului religios, cînd și Kant nu face decît să apeleze la vechea credință într-o conștiință supraomenească? Problema cea mare, problema care datează în filosofia europeană încă de la John Locke, este să se știe cum conștiința individuală omenească ajunge să stabilească adevăruri eterne, și nu cum conștiința supraomenească ajunge la asemenea adevăruri; căci posibilitatea din urmă era admisă de mult. Ținta pe care o urmăreau filosofii moderni era tocmai suprimarea abisului dintre conștiința omenească și conștiința supraomenească — abis care se trecea înainte prin puterea revelației —, era, adică, întronarea conștiinței omenești ca suverană în domeniul cunoștinței. Kant, prin filosofia sa, a contribuit desigur mult la atingerea acestei ținte; ne-a apropiat chiar mult de izbîndă, dar soluțiunea lui este totuși departe de a fi ultimul cuvînt al filosofiei în această direcție. Meritul lui cel mare este că a apropiat cele două feluri de conștiințe așa de mult laolaltă, că trecerea de la una la alta pare naturală. El a găsit în unitatea sintetică a apercepției — care pe de o parte este legată de conștiința individuală omenească, iar pe de altă parte este ferită de empirismul acesteia — un punct solid, pe baza căruia, ca un nou Copernic, se poate afirma că nu conștiința se învîrtește după experiența simțurilor externe, ci experiența simțurilor după unitatea și spontaneitatea conștiinței omenești. El a hotărît astfel o nouă perspectivă, din înălțimea căreia se poate întrezări noi orizonturi. Fără să dea soluțiunea definitivă, Kant a înlesnit drumul pentru găsirea acesteia.

Natural, pînă să se găsească cea definitivă, s-au găsit multe altele de încercare. Noi ne găsim astăzi tot în perioada acestora; noi încercăm încă un răspuns definitiv la multele și grele întrebări cari izvorăsc din noua perspectivă introdusă de Kant!

La obîrșia științei, ziceam la începutul capitolului, stă fapta sufletului. Acesta este adevărul de la care pleacă filosofia contimporană. Cum se leagă însă fapta sufletului individual și trecător cu eternitatea științei?

Am văzut răspunsul insuficient al lui Kant.

Să ascultăm acum pe filosofii de după Kant, adică pe acei cari, avînd cunoștință de insuficiența răspunsului lui Kant, au încercat un răspuns mai satisfăcător.

5. — O bună parte dintre acești filosofi reînviază curentul vechei filosofii asociaționiste engleze și răspund, după cum am văzut, cu exagerația pragmatiștilor. Judecățile științifice, zic aceștia, nu se deosibesc prin nimic altceva de celelalte asociațiuni cari se produc în mintea omenească, în afară de tăria pe care le-o dă lor confirmarea repetată a experienței. Judecățile științifice sunt asociații verificate și consfințite prin practica vieții, pe cînd celelalte asociații, psihologice sau empirice, sunt asociații contrazise de practică. Deosebirea dintre adevăr și eroare o dă succesul practic. (De aci și denumirea de „pragmatism", care vine de la cuvîntul grecesc „pragma" — acțiune practică.) Știința însumează asociațiile întărite de practică. Din această cauză, asociațiile primite ca adevăruri științifice ajută la adaptarea omului în viață; sunt asociații comode pentru viață. Adevărul este dar exprimarea unei formule comode pentru practica vieții; este o convențiune utilă... Un sceptic din școala lui Hume n-ar fi conchis astfel.

Pentru acești filosofi origina științei stă, prin urmare, în conștiința individuală, și anume, în conștiința individuală așa cum aceasta apare în experiența curat psihologică, adică în marginile subiectivității.

O altă grupă de filosofi explică origina științei tocmai în mod contrar. Aceștia, reînviind curentul raționalist dinnainte de Kant, tăgăduiesc cu desăvîrșire rolul conștiinței psihologice individuale la formarea științei și găsesc origina științei numai și numai în operațiunile logicei abstracte. Cum se leagă operațiunile logicei abstracte cu funcțiunile psihologice ale gîndirii? De o asemenea întrebare acești filosofi nu vor să știe, și cred chiar că nu este necesar să se întrebe. Știința psihologiei și, prin urmare, știința conștiinței individuale, zic ei, este o știință care se fundează pe logică, este posterioară logicei, deci este inutilă la explicarea originei științei. Logica singură este suficientă. Pentru a cunoaște legile logicei nu este indispensabil ca să cunoști mai întîi psihologia. De fapt, așa s-a și petrecut; logica a existat înaintea psihologiei. Prin urmare, origina științei trebuie căutată dincolo de conștiința individuală omenească, și anume, într-o rațiune absolută și universală, care planează deasupra conștiinței omenești actuale.

Teoria acestor filosofi încă nu este mulțumitoare; poate mai puțin chiar decît a pragmatiștilor. Pragmatiștii nu pot explica de unde vine obiectivitatea științei; adică faptul că știința, deși este constituită din stări subiective, cum afirmă teoria lor, stăpînește totuși raporturile dintre lucrurile naturii externe și dă prevederea. Pragmatiștii, în special, nu pot explica natura adevărurilor matematice ; dar raționaliștii intransigenți nu pot explica ceva și mai elementar ; ei nu pot explica evoluția științei și existența eroarei alături de adevăr ; înainte de toate, ei nu pot explica pentru ce știința nu este dintru început absolut perfectă ! Căci, dacă știința nu atîrnă deloc de psihologia omenirii, ci este produsul unei rațiuni universale, identică totdeauna cu sine însăși, pentru ce constatăm noi istoricește atîta varietate în punctele de vedere ale metoadelor științifice și în însăși postulatele științei ? Știința ar trebui să fie dintru început perfectă, așa precum dogmatiștii religiunilor pretind că este orișice religiune. Dacă știința este supusă schimbărilor, ba încă este supusă rătăcirilor, aceasta este o dovadă că obîrșia ei nu stă într-o rațiune perfectă, ci într-o conștiință care se aseamănă celei omenești ! Raționaliștii, pentru a rămîne consecvenți cu ei înșiși, trebuiesc sau să renunțe la teoria rațiunii absolute, sau să tăgăduiască faptul că știința se poate perfecționa cu timpul. Așa fac dogmatiștii religioși pentru a fi consecvenți cu ei înșiși. Aceștia tăgăduiesc că dogmele unei religiuni sunt perfectibile, căci din momentul ce ele nu sunt absolut perfecte de la început, atunci și credința în rațiunea celui care le-a relevat este zdruncinată. Tot ce este perfectibil este supus și eroarei, își are deci obîrșia în ceva imperfect. Știința, întrucît ea este izvorîtă din rațiunea pură, ar trebui să rămînă invariabil aceeaș.

Prin urmare, atît filosofia pragmatiștilor, cît și filosofia raționaliștilor intransigenți, nu au un răspuns mulțumitor la problema științei. Una și alta sunt deopotrivă de unilaterale. Aceasta o văzuse de altmintreli Kant cel dintîi.

Un răspuns mulțumitor la problema științei nu poate veni decît de la filosofia care va ști împreuna caracterele subiective ale conștiinței individuale cu caracterele unei realități persistente în toate timpurile, adică de la filosofia care va explica pentru ce știința este, în acelaș timp, și un produs istoric, și un produs cu valoare eternă. Cum un asemenea răspuns și Kant își propusese să-l dea, și l-a dat, precum am văzut, în mod insuficient, se mai poate zice că filosofia care va aduce un răspuns mulțumitor la problema de mai sus va însemna totdeodată și o perfecționare a filosofiei kantiane.

Mulți au încercat să dea la lumină o asemenea filosofie așteptată. De mai bine de un secol, cugetătorii Europei (și acum în urmă și ai Americei) nu fac decît să răstoarne și să primenească în toate chipurile termenii problemei, se trudesc cum să pună la contribuție toate cunoștințele noi, în scopul de a găsi un sistem care să fie mai durabil decît idealismul transcendental al lui Kant. Numai acei cari pierd cu desăvîrșire nădejdea de a găsi un răspuns mulțumitor, numai aceia sunt adepții filosofiei pragmatiste și filosofiei raționaliste, cari în fond reprezintă, în mișcarea filosofică de astăzi, curentele unei filosofii de dinainte de Kant. Filosofia viitorului trebuie căutată printre încercările acelor filosofi cari țin seamă de întreaga problemă a științei, prin urmare printre continuatorii lui Kant.

Dintre aceste încercări sunt de o deosebită importanță următoarele.

6. — *(a)* Încercarea de a găsi substratul obiectiv al conștiinței individuale în substratul biologic al creierului sau al sistemului nervos. Subiectivitatea conștiinței omenești este schimbătoare, dar statica și

dinamica sistemului nervos sunt neschimbătoare. Apriorismul lui Kant este datorit morfologiei și fiziologiei materiei nervoase.

Această modificare în filosofia kantiană este propusă mai ales de către fiziologi și biologi. Johannes Müller (1826) a fost poate cel dintîi care a bănuit-o. Friedrich Albert Lange (1866) a considerat-o ca o biruință a filosofiei kantiene asupra filosofiei materialiste, și, în consecință, a propagat-o[20]. După acești doi, numărul adepților ei este destul de mare astăzi.

b) O continuare a acestei încercări, dar mai solid făcută, poate fi considerată filosofia lui Richard Avenarius. Acesta înlocuiește unitatea sintetică a apercepției — funcțiune care condiționează la Kant obiectivitatea cunoștințelor — cu sistemul nervos central, pe care dînsul îl numește *System C*, și explică apoi diferitele cunoștințe științifice prin variațiunile și constantele care se produc în seriile vitale ale acestui *System C*. În filosofia lui Avenarius, condiția fundamentală a cunoștinței obiective stă nu în identitatea formală a eului gînditor, cum am văzut că stă la Kant, ci în conservarea vitală a organismului prin mijlocirea lui *System C*. Adevărul științific nu are o bază aprioristică, dar nu este nici o simplă convențiune, cum cred pragmatiștii, pentru motivul că și conservarea vieții nu se poate dobîndi prin o simplă convențiune. Dezvoltarea vieții stă la baza dezvoltării științei. Obiectivitatea uneia atrage după sine și obiectivitatea celei de a doua[21].

În direcția lui Avenarius se găsește și Ernst Mach. Filosofia acestuia este încă și mai răspîndită, din cauză că ea este scrisă într-un stil clar și este bogată în date științifice[22].

7 — *(c)* Pe cînd Avenarius și Mach se mențin însă în hotarele biologiei științifice, cîțiva alți filosofi depășesc aceste margini și încearcă să găsească obiectivitatea necesară adevărului în metafizica vieții sau în speculații care depășesc hotarele științei biologice. Între acești filosofi, ca mai însemnați pot fi considerați : filosoful german Friedrich Nietzsche și filosoful francez Henri Bergson. În această direcție calea le-a fost lor deschisă însă de Arthur Schopenhauer.

Arthur Schopenhauer a fost cel dintîi care a făcut să atîrne organizarea cunoștinței de organizarea vieții ; cel dintîi care a dat astfel filosofiei lui Kant o interpretare largă biologică.

Kant se oprise la unitatea sintetică și apriorică a apercepției, din care decurgeau apoi toate formele și ideile apriorice ale inteligenței omenești, fără ca el să se întrebe mai departe pe ce suport stă această apercepție. Schopenhauer, profitînd însă de o indicație pe care o dă însuși Kant, și anume, de indicația că intuiția timpului condiționează toate faptele interne sufletești, găsește că dedesubtul funcțiunilor intelectuale stă ca un suport vital funcțiunea voinței. Voința n-are nevoie pentru manifestarea ei decît de intuiția timpului ; prin urmare, ea este faptul cel mai intim al sufletului; este firul din care se țese continuitatea eului. Odată ce a fost găsit rolul voinței în complexul sufletesc, atunci și legătura dintre funcțiunile psihologice ale conștiinței și funcțiunile ei logice, legătură pe care Kant niciodată n-a putut-o explica, se explică acum de Arthur Schopenhauer într-un chip mulțămitor. La baza conștiinței stă, ca o putere organizatoare, voința. Nu mai este nevoie, avînd voința, nici de funcțiunea aprehensiunii, nici de aceea a imaginației; voința dă conștiinței prima ei unitate, pe care se va altoi unitatea logică, atît de necesară științei. Prin urmare, o primă completare adusă filosofiei lui Kant este aceea a lui Schopenhauer. Dar voința, ea însăși, ce este? O simplă funcțiune a sufletului individual? Nu, zice Schopenhauer. Ea este viața însăși. Aceea ce mișcă natura, făcînd-o să se despartă în natură moartă și natură vie, este impulsul spre viață, este voința. Voința este forța lăuntrică care creează forma și dinamica viețuitoarelor; ea este instinctul, care domină și dirijează conștiința. Aceasta este a doua completare adusă filosofiei lui Kant.

---

[20] Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Zweites Buch. [Vezi și supra, p. 33, 205, 436.]

[21] Richard Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1888.

[22] Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886 ; *Erkenntniss und Irrthum* (1905).

Cu această completare, metafizica apriorismului kantian trece în sfera metafizicei biologice și se apropie mult de metafizica *vitalismului.*

Această din urmă metafizică a fost, în ultimul timp, totdeauna destul de bine reprezintată printre cugetătorii europeni. Ea avea și rădăcini profunde în tradiția științei. Tendința ei fundamentală a fost totdeauna de a opune mecanismului naturii o forță vitală, o forță care nu se explică din simpla împreunare a elementelor materiale; a fost tendința de a opune materiei viața. Schopenhauer împrumută acestei metafizici mult, deși la dînsul terenul discuției rămîne tot filosofia kantiană. Marele lui merit a fost, în special, de a înlocui forța vitală, din vitalism, cu voința, care este o funcțiune mai apropiată de analiza metodelor științifice.

d) Friedrich Nietzsche dă o caracterizare și mai concretă voinței lui Schopenhauer. Pentru Nietzsche suportul cunoștinței stă în voința spre putere: *„Wille zur Macht“*. Această voință spre putere se diferențiază după rase, așa că la baza dezvoltării științei stă biologia raselor. O rasă nobilă și sănătoasă dă științei o direcție deosebită de cum poate să o dea o rasă inferioară și degenerată. Obiectivitatea științei stă, așadar, în calitatea sîngelui. Progresul științei moderne contrazice, în multe privințe, după Nietzsche, avîntul voinței spre putere. Ultimul scop al vieții, și cu acesta ultimul scop al orișicărei culturi este crearea unui tip omenesc superior tipului existent, este crearea Supraomului![23]

e) Henri Bergson revine din nou la Kant, pentru a-l completa pe acesta cu o altă interpretare biologică. Ultimul suport al cunoștinței nu stă, după el, nici în voința universală a lui Schopenhauer, nici în voința spre putere sau în biologia raselor a lui Nietzsche, ci în *elanul vital.* Și în ce constă *elanul vital?* Într-o continuă evoluție *creatoare,* într-o continuă exigență de a crea ceva nou... „Viața întreagă, atît cea animală cît și cea vegetală, în aceea ce are ea în ea mai esențial, ne apare ca o sforțare de a acumula energie pentru a libera această energie apoi în canale flexibile și schimbătoare, la extremitatea cărora ea desăvîrșește lucruri infinit de variate.“ [24]

---

[23] Fr. W. Nietzsche's *Werke* (în mai multe edițiuni), Naumann Verlag, Leipzig.

Conștiința noastră, zice apoi Bergson, nu se restrînge în fondul ei imediat, care nu este altul decît continua desfășurare de stări subiective, ci ea organizează și unifică aceste stări după interesele sale practice : „Materie sau spirit, realitatea, în sfîrșit, este ca o curgere perpetuă. Ea se face și se desface, dar nu este niciodată un lucru făcut. Așa ne și pare în intuiție spiritul nostru, cînd izbutim a depărta vălul care se interpune între conștiință și noi. Așa ar fi văzută și materia, dacă prin simțuri și prin inteligență am putea să obținem de la ea o reprezentare imediată și dezinteresată. Dar, preocupate înainte de toate de necesitățile activității practice, inteligența precum și simțurile se mulțumesc a lua ici și colo vederi instantanee, adică imobile, după curgerea materiei. Conștiința, de asemenea, prin analogie după inteligență, prinde din viața interioară a sufletului numai aceea ce este făcut, și nu aceea ce este în curs să se facă.“ [25] Noi nu vedem din torentul realității decît fețe izolate, pe care apoi, ca la cinematograf, le împreunăm în unități stabile. Împreunarea se face după interesele activității practice.

Dacă examinăm de aproape concepția *elanului vital* din filosofia lui Bergson, găsim că această concepție are multe puncte de contact cu concepția *voinței* din filosofia lui Schopenhauer, și că, împreună cu aceasta, ea își are origina în însuși miezul filosofiei lui Kant. Amîndouă concepțiile pleacă de la teoria lui Kant că în *intuiția timpului* se dezvăluiește actul de sinteză cel mai elementar pe care îl produce conștiința omenească. Noi nu putem, zice Kant, să ne închipuim cea mai elementară linie în spațiu, fără ca în minte să tragem linia pe care o vedem ; și nu putem produce o sinteză sufletească, fără ca în ea să nu intre și activitatea în timp a eului nostru. Timpul în care se desfășură activitatea eului intelectual este, desigur, deosebit de timpul în care se desfășoară eul psihologic ; dar între unul și altul rămîne totuși ceva comun, care constituie, cum zice Kant, un fel de *schemă transcendentală*. Fără această schemă n-ar fi posibilă trecerea de la formele pure ale intelectului la conținutul psihologic al conștiinței, și prin urmare n-ar fi cu putință organizarea și obiectivarea experienței prin unitatea sintetică a apercepției.

Această teorie a lui Kant, care se găsește expusă în sistemul acestuia sub titlul *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*, a fost în toate timpurile punctul de atracție pentru spiritele metafizice. Kant însuși o înconjură cu o atmosferă de mister. Acest schematism, zice dînsul, *este o artă ascunsă în sufletul omenesc („ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“)*, pe care cu greu o vom putea noi vreodată explica. [26] Arta aceasta ascunsă îndeplinește însă un rol foarte însemnat. Fără ea nu s-ar putea lega experiența simțurilor cu formele *a priori*, și, prin urmare, nu s-ar putea edifica adevărul necesar și universal. Schematismul kantian este de fapt o întreagă metafizică făcută asupra intuiției *timpului*. El cuprinde într-însul în primul rînd o afirmație plină de consecințe, și pe care Kant nici nu se încearcă să o mai dovedească, atîta îi se pare lui de sigură, anume, că pe intuiția timpului se fundează ultimul criteriu al evidenței științifice. Toate ideile apriorice ale intelectului se deduc de Kant din analiza intuiției timpului; ele sunt, la urma urmelor, determinări aduse timpului. Astfel, rînd pe rînd, ideea de mărime cantitativă, numărul în genere, se bazează pe schema adunării succesive a unităților uniforme, care schemă este posibilă numai prin intuiția timpului; realitatea și negațiunea sunt legate de schema unei creșteri și descreșteri de intensitate în timp; schema substanței este persistența unui ce real, care umple un timp; schema cauzalității, adică legătura *a priori* dintre cauză și efect, este regula succesiunii în timp; schema reciprocității și a posibilității sunt determinări de ale timpului, întru cît sunt date obiectele deodată, sau sunt date condițional într-un timp oarecare; schema realității este existența într-un anumit timp; iar schema necesității este existența în oricare timp! Schemele toate nu sunt, așadar, altceva decît determinări de ale timpului, și anume, din punctul de vedere al seriei *(cantității)*, al conținutului *(calității)*, al ordinei *(relațiunii)* și al sferii *(modalității)*.[27] Timpul este cea mai primitivă activitate sintetică a spiritului omenesc, și, prin urmare, pe baza determinărilor lui stă întreaga știință omenească.

---

[24] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 275.

[25] H. Bergson, *Op. cit.*, p. 295.

[26] *Kritik der reinen Vernunft*, Ed. Kehrbach, p. 145.

Această situație excepțională a timpului a atras, după cum spuneam mai sus, pe metafizicieni, și în special pe Arthur Schopenhauer și Henri Bergson. Amîndoi aceștia păstrează intuiției timpului rolul de criteriu fundamental al cunoașterii realității, rol pe care intuiția timpului îl avea de altmintreli în filosofia lui Kant, și pe baza acestui criteriu constituiesc ei apoi metafizica lor proprie.

Schopenhauer găsește că *voința* este fenomenul fundamental al conștiinței, fiindcă *voința* nu are nevoie, pentru a fi cunoscută, decît de *timp*, adică de forma fundamentală a conștiinței, pe cînd toate celelalte fenomene au nevoie de timp, de spațiu și de cauzalitate. *Voința* lui Schopenhauer nu este chiar „lucrul în sine“, adică „acel ce“ ascuns în dosul apariției lucrurilor, dar este exteriorizarea cea mai primitivă „a lucrului în sine“, este prima atingere a noastră cu Necunoscutul!

Henri Bergson este și mai aproape de metafizica lui Kant. Pentru dînsul, ca și pentru Kant, știința omenească nu face decît să exprime diferitele determinări ale *timpului*. Știința antică exprimă însă aceste determinări numai în mod neprecis, *global*, pe cînd știința modernă caută să exprime aceste determinări în modul cel mai precis. Între știința veche și știința modernă există raportul pe care îl găsim între prinderea diferitelor faze ale unei mișcări prin ajutorul numai al ochiului, și prinderea acestor diferite faze prin ajutorul fotografiei instantanee. Este acelaș mecanism cinematografic în amîndouă cazurile, dar cel de-al doilea este cu mult mai precis ca cel dintîi. Ochiul nostru nu poate prinde din galopul unui cal mai mult decît a prins artistul care a sculptat frizele Parthenonului, adică o atitudine caracteristică: o formă care radiază asupra unei întregi perioade de timp; pe cînd fotografia instantanee, despărțind galopul într-o mulțime de momente, prinde o mulțime de atitudini succesive, care, în urmă, reunindu-se, reconstituiesc o imagină precisă a mişcării calului. Ştiinţa modernă, zice în definitiv Bergson, se poate defini prin aspiraţia sa de a face din *timp* o variabilă independentă, la care să se raporteze toate celelalte fenomene ale naturii.[28]

---

[27] „Die Schemata sind daher nichts als *Zeitbestimmungen* apriori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.“

Ce alta zicea însă şi Kant?

E drept că Bergson adăoga imediat la acestea şi întrebarea : de ce fel de timp este vorba? iar în răspunsul pe care îl dă acestei întrebări, el diferă de Kant. Nu este mai puţin adevărat însă că fără teoria schematismului — acea artă ascunsă în adîncul sufletului omenesc, cum o numea Kant — Bergson n-ar fi ajuns la definiţia dată ştiinţei.

Intuiţia timpului la Bergson diferă fundamental de intuiţia timpului la Kant. Pentru Kant, timpul, în forma sa elementară, este o succesiune de momente uniforme ; o succesiune numerică ; pe cînd pentru Bergson, timpul este o intuiţie fără analogie în lumea mecanică ; este un fel de creştere vitală în nesfîrşit. Timpul, în filosofia lui Kant, este luat în înţeles de coordonată matematică, aşa cum îl luase Newton, pe cînd în filosofia lui Bergson timpul este luat în înţeles biologic, ca un fel de direcţie a elanului vital. Dar şi la Bergson, ca şi la Kant, şi — precum am văzut — ca şi la Schopenhauer, timpul este intuiţia cea mai imediată a conştiinţei de sine, şi este, în acelaş timp, supremul criteriu al evidenţei ştiinţifice. În intuiţia timpului se dezvăluie, pentru toţi aceşti cugetători, sinteza dintre lumea subiectivă şi lumea obiectivă ; cu deosebire numai că pentru Kant lumea obiectivă consistă în formele *a priori* ale intelectului ; pentru Schopenhauer, în voinţă, iar pentru Bergson, în elanul vital. Cîteşitrei sunt învoiţi însă în aceea ce priveşte lumea subiectivă, şi mai ales în aceea ce priveşte părerea că lumea subiectivă este o lume de aparenţe, care trebuie să stea pe un suport obiectiv (unitatea apercepţiei, voinţa, viaţa) pentru a putea ajunge să se organizeze în adevăruri universale şi necesare.

8. — *e)* Cu totul în altă direcţie încercaseră filosofii romantici să ducă mai departe filosofia kantiană.

Kant, după cum am văzut mai sus, prin definiţia pe care el o dă funcţiunii de apercepţie, şi mai ales prin rolul pe care îl dă imaginaţiei în pregătirea sintezelor sufleteşti, lasă să se întrevadă că ar fi o asemănare între conştiinţa *în genere,* aceea care se ridică deasupra conştiinţei empirice individuale, şi conştiinţa contemplativă a geniului, care ar fi exemplarul normal prin excelenţă al conştiinţei omeneşti. Această asemănare este încă şi mai accentuată în alte scrieri ale lui Kant, cu deosebire în *Kritik der Urtheilskraft,* în care se ocupă de finalitatea în natură şi de frumosul în artă. În această scriere, Kant defineşte geniul ca fiind o putere creatoare care impune de la sine reguli artei. Geniul creează în mod inconştient, întocmai ca şi puterile oarbe ale naturii, forme originale şi definitiv artistice, care apoi rămîn ca exemplare de imitat pentru toţi ceilalţi oameni. Esenţa geniului consistă în puterea de a-şi reprezinta în mod intuitiv, adică dintr-odată, aceea ce alţii nu pot să-şi reprezinte decît prin înlănţuirea mai multor imagini sau a mai multor idei. Cu un cuvînt, geniul este un izvor de sinteze sufleteşti durabile, un ideal pentru conștiințele celorlalți oameni muritori, care nu ajung decît la sinteze empirice și trecătoare.

---

[28] *L'évolution créatrice,* p. 358—363.

Din aceste indicații asupra naturii geniului, romanticii făcură baza speculațiilor lor filosofice. Rezervele lui Kant — Kant limitase anume creațiunile geniului la domeniul artei — fură cu totul uitate; romanticii făcură din geniu un panaceu universal. Obiectivitatea, care lipsea conștiinței psihologice individuale pentru ca aceasta să creeze sinteze cu caracter de universalitate și necesitate — adică lipsa pe care Kant umblase să o umple cu funcțiunile unei conștiințe *în genere* —, romanticii o găsiră acum pe de-a întregul satisfăcută prin geniu. Geniul este conștiința în care se obiectivează simțirea și gîndirea omenească.

Dar pe geniu îl găsim individualizat în mai multe exemplare; prin urmare, sunt oare mai multe conștiințe care obiectivează simțirea și gîndirea omenească?

La această întrebare romanticii nu răspund la fel. Romanticii mai apropiați de Kant, ca dată cronologică, răspund afirmativ; romanticii mai depărtați de Kant răspund negativ.

Romanticii mai apropiați, cari sunt socotiți ca romantici propriu-ziși, nu găsesc nici un inconvenient să înmulțească izvoarele din care iese obiectivitatea conștiinței omenești. Toate geniile individuale sunt pentru ei creatoare de sinteze obiective. Cum însă numărul geniilor nu poate fi niciodată hotărît, romanticii aceștia sfîrșiră în cele mai exagerate speculații. Ecoul lor îl mai auzim și astăzi prin lumea artiștilor și a idealiștilor individualiști, precum și la o parte din așa-numiții pragmatiști. Dar acest ecou, filosoficește vorbind, este fără importanță. Filosofia romantistă, propriu-zisă, este o filosofie care s-a trecut pentru totdeauna.

Romanticii depărtați de Kant (și cari numai impropriu se numesc romantici) au un răspuns mai serios. Pentru ei obiectivarea conștiinței individuale omenești nu se desăvîrșește prin creațiunile geniilor, care sunt și ei indivizi, ci prin geniul popoarelor sau al umanității. Noțiunea de geniu tinde chiar la aceștia să se confunde cu noțiunea spiritului universal sau chiar cu dumnezeirea.

f) În sfîrșit, curentul romantismului filosofic îl încheie Hegel, care, sintetizîndu-l, îl și depășește.

Kant, sub influența științelor matematice și mecanice, căutase obiectivitatea conștiinței individuale în formele și ideile *a priori*, care erau împrumutate postulatelor logicei abstracte. Romanticii, sub influența unei renașteri artistice, căutaseră obiectivitatea conștiinței individuale în productivitatea geniului artistic. Hegel, sub influența științei istorice, care era bine reprezintată în timpul său, caută obiectivitatea conștiinței individuale... în formele culturii și în evoluția conștiinței istorice. Conștiința omului individual înfățișează, după el, spiritul subiectiv, iar conștiința omenirii, luată în dezvoltarea sa istorică, înfățișează spiritul obiectiv. Știința își are fundamentul ei în conștiința istorică a omenirii.

Cu Hegel se deschiseră noi orizonturi pentru găsirea unei soluții la marea problemă pusă de Kant. Hegel a fost primul care a întrevăzut soluția sociologică, soluția de care se vorbește atît de mult în zilele noastre.

Această din urmă soluție își are astăzi ca principal susținător al ei pe sociologul francez Émile Durkheim.

9. — Émile Durkheim nu-și ascunde deloc intenția că dînsul voiește să dea o soluție mai bună la vechea problemă a științei, pusă de Kant. Într-un studiu al său publicat în *Revue de Métaphysique et de Morale* (1909, p. 742), sub titlul sugestiv de *Teoria sociologică a cunoștinței; origina socială a categoriilor și problema cunoștinței,* găsim rezumate, în modul cel mai clar, punctele mai importante din noua soluție sociologică. Iată cum sunt ele expuse de Durkheim însuși.[29]

La baza judecăților există un anumit număr de noțiuni fundamentale, care domină întreaga viață intelectuală și pe care filosofii din toate timpurile, începînd cu Aristotel, le-au numit categoriile inteligenței. Între acestea se află noțiunile de timp, de spațiu, de gen, de număr, de cauză, de substanță, de personalitate etc. Ele corespund proprietăților generale ale lucrurilor, sunt ca niște cadre solide care strîng gîndirea; și sunt inseparabile de funcționarea normală a spiritului. Din această cauză, noi le dăm acestor noțiuni un loc aparte în conștiința noastră; ni le reprezintăm ca fiind deasupra fluxului de senzațiuni, imagini și idei cari năpădesc conștiința; ni le închipuim ca un fel de schelet al inteligenței.

Pînă în prezent, zice Durkheim, erau două doctrine care încercau explicarea originei acestor categorii. După una din aceste doctrine, categoriile erau niște date simple, ireductibile și imanente spiritului omenesc; ele nu derivau din experiență, ci precedau experiența; erau *a priori.* După cealaltă doctrină, categoriile veneau din experiență, adică erau elaborate din materialul adus de simțuri. Dar și o doctrină și cealaltă ridică cele mai mari dificultăți. Adoptăm doctrina din urmă, cea empiristă, atunci trebuie să despoiem categoriile de proprietățile lor cele mai caracteristice, prin care ele se disting de toate celelalte noțiuni. În cazul acesta, lipsim însă logica de orișice valoare obiectivă; căci, reducînd rațiunea sau categoriile la experiență, distrugem în acelaș timp universalitatea, impersonalitatea și necesitatea, fără de care nu putem avea un fundament pentru știință. Doctrina empiristă duce la iraționalism, care este și adevăratul său nume. Doctrina dintîi, cea aprioristă, are mai mult respect pentru fapte; ea lasă categoriilor proprietățile lor specifice, fără de care nu putem înțelege constituirea științei. În schimb, ea are defectul de a se baza pe o afirmare nejustificată, și anume, pe afirmarea că spiritul omenesc are în sine puterea de a se ridica deasupra experienței sale proprii. De unde vine această putere? Din rațiunea care este imanentă conștiinței individuale. Aceasta nu este o explicare mulțumitoare, căci întrebarea rămîne sub o altă formă: de ce experiența nu se poate ridica ea singură pînă la categoriile inteligenței? De ce este necesar apriorismul extraexperimental? Alergăm la o rațiune extraindividuală (la conștiința în genere, cum făcea Kant), sau la rațiunea divină? Iarăși nu ne este de vreun folos, căci totdeauna rămîne greutatea de a ști cum se leagă experiența individuală cu această rațiune extraindividuală.

Cu aceste două doctrine, zice Durkheim, nu ajungem dar la nici un sfîrșit. De aceea se impune o nouă doctrină. Această nouă doctrină este aceea care pune origina categoriilor inteligenței în viața societății sau în conștiința socială, doctrina lui Durkheim.

---

[29] *Revue de Métaphisique et de Morale,* 1909, p. 742 și urm.

Propoziția fundamentală a apriorismului era că în orișice cunoștință științifică există două elemente deosebite, care se suprapuneau oarecum, fără a se putea reduce unul la altul. Noua doctrină sociologică menține această propoziție. Pentru ea, ca și pentru apriorism, datele experienței individuale nu pot forma în întregime adevărurile științei ; ci ele, ca să ajungă la acestea, au nevoie de a fi organizate de cîteva categorii de o origină superioară. Aceste categorii sunt derivate din unitatea conștiinței *în genere,* la Kant ; pe cînd în doctrina sociologică, ele sunt derivate din morfologia și dinamica vieții sociale. Viața socială ține în doctrina sociologică rolul pe care la Kant îl are conștiința *în genere* sau conștiința *transcendentală.* Omul este dublu, zice Durkheim ; în el sunt două conștiințe : conștiința individuală, care își are baza în organismul corporal, și care din această cauză este limitată la date de valoare personală, individuală, și conștiința socială, care își are baza sa în organismul social, și care din această cauză, în lumea intelectuală și morală, ajunge la date de valoare superioară celor individuale. În măsura în care individul participă la viața socială, el se întrece pe sine însuși, intră într-o sferă de gîndire și de activitate mai înaltă. Categoriile care fac posibilă gîndirea, și o fac pe aceasta necesară, impersonală și universală, sunt ieșite din autoritatea pe care o exercită condițiunile vieții sociale asupra vieții omului individual ; sunt constrîngeri impuse de conservarea vieții în comun. Pentru cunoașterea acestor categorii și pentru explicarea lor nu este deajuns să examinăm conștiința noastră proprie, ci trebuie să privim în afară de noi, la viața istorică ; să consultăm sociologia sau știința care se ocupă de evoluția vieții societăților. Iată, bunioară, categoria timpului, categorie așa de mult discutată de filosofi. Cum se impune ea conștiinței individuale ? Prin simpla introspecție ? Prin analogie, după postulatele matematicii sau după postulatele vitalismului ? Nu, zice Durkheim, timpul nu l-am putea gîndi dacă nu l-am reprezinta prin mijlocul semnelor obiective, împărțit în ani, luni, zile, ceasuri, minute, secunde ! Timpul, pentru noi, consistă în putința de a diferenția momentele lui. Dar această diferențiare pe ce s-a putut stabili, dacă nu pe viața socială ? Dacă societatea nu ar fi avut interes să fixeze date fixe pentru riturile, sărbătorile și ceremoniile publice, nimeni nu s-ar fi îngrijit de fixarea diviziunilor timpului ! Calendarul exprimă ritmul activității colective a societății și totdeodată îi servește acesteia drept albie pentru desfășurarea ei în mod regulat. Individul, pentru satisfacerea intereselor sale personale, n-ar avea nevoie de calendar, cum n-are nevoie nici animalul. Dar viața socială nu poate să existe fără o noțiune bine determinată a timpului, după care se rostește apoi activitatea fiecărui individ în parte. Această noțiune cerută de viața socială este aceea care constituie categoria timpului despre care vorbesc filosofii.

Cu un cuvînt, Durkheim înlocuiește unitatea conștiinței *în genere,* adică funcțiunile apercepției pure, prin obligațiunile impuse de viața socială. Unitatea supremă, din care decurg categoriile logice, o formează societatea. Origina categoriilor stă în condițiunile de existență ale societății.

Soluția sociologică este ultima care a fost propusă pentru rezolvarea problemei apriorismului lui Kant. Ea nu este fără valoare, dar, desigur, nu este nici soluția definitivă. Origina sociologică a categoriilor nu explică de unde vine caracterul de necesitate și universalitate al acestora în mod mai satisfăcător de cum îl explica origina biologică, sau origina vitalistă, sau origina genială, pe care le-au propus ceilalți filosofi, cari au voit să completeze pe Kant. O critică rămîne valabilă în contra tuturor. Fie că în societate, fie că în organismul biologic, fie că în voință, fie că în elanul vital, fie că în biologia raselor, fie că în geniu etc. și-ar avea categoriile raționale ale științei origina lor, marea problemă pusă de Kant totuși persistă. Ea este următoarea : cum sunt posibile, în conștiința noastră individuală, adevărurile științei necesare și universale pe cîtă vreme conștiința noastră individuală nu are căderea să producă decît asociații empirice și prin urmare vremelnice ? Voința, elanul vital, organismul biologic, rasele, geniul, societatea etc. ne sunt ele oare altfel cunoscute decît prin datele conștiinței individuale ? Atunci, dacă acestea toate sunt înlăuntrul conștiinței individuale, cum mai pot fi ele trecute dincolo de această conștiință individuală, pentru a servi apoi de origină categoriilor raționale ale științei ? Ce ne îndrituiește să despărțim din conținutul conștiinței noastre individuale o parte — voința, elanul vital, organismul biologic, rasa, geniul, societatea —, pe care apoi să o dotăm cu puteri superioare întregei conștiințe individuale și să facem să izvorască din ea cadrul sau categoriile care condiționează orișice experiență ?

Nu era mai satisfăcătoare soluția lui Kant, care de la început opunea conștiinței individuale o conștiință *în genere,* adică o conștiință *transcendentală ?*

CAPITOLUL II

Spre o mai bună înțelegere a filosofiei kantiane

1. — Înrudirea problemei kantiane cu toate marile probleme filosofice. 2. — Insuficiența încercărilor făcute de a completa pe Kant. 3. — Eroarea de psihologie din filosofia lui Hume. 4. — O nouă formulare pentru scepticismul lui Hume. 5. — Determinismul psihologic legat de determinismul cosmic. Înlăturarea opoziției dintre funcțiunile sensibilității și funcțiunile inteligenței. 6. — Condiționarea tuturor fenomenelor universului se face prin înlănțuirea lor, și nu prin o emanațiune materială. 7. — Cum trebuie înțeleasă importanța pe care o are pentru filosofie perspectiva kantiană.

1. — Dacă examinăm de aproape problema la care Kant a voit să dea o soluție definitivă, observăm că această problemă se înrudește foarte mult cu toate marile probleme care au frămîntat, cu mult înainte de el, mințile filosofilor. Problema lui Kant se poate formula astfel : cum sunt posibile adevărurile științei universale și necesare, cînd în conștiința noastră individuală noi nu avem decît datele simțurilor, care se asociază între ele după interesele vremelnice ale subiectivităţi noastre ? Cum sunt posibile asocierile suprasubiective, adică asocierile cu caracter

de judecăți necesare și universale, cînd noi avem o conștiință subiectivă și individuală ?

La această întrebare am văzut că el nu poate răspunde decît introducînd unitatea sintetică a apercepției, care, ridicată peste asocierile subiective, face cu putință asocierile sau judecățile *a priori*.

Dar problema pusă de Kant, nu o întîlnim noi oare și mai nainte ? Nu este ea subînțeleasă de mitologie și de primii oameni de știință, în contrastul dintre fenomenele perfecte, cerești, și lucrurile și fenomenele imperfecte, pămîntești ? Bineînțeles, problema nu păstrează aceeaș formulare, dar în fond ea vine la aceeaș mare întrebare, pe care și-a pus-o mintea omenească din cele mai vechi timpuri : de o parte este perfecțiunea și eternitatea, de cealaltă parte, imperfecțiunea și vremelnicia ; cum se leagă aceste două lumi deosebite între ele ? cum se ridică omul-vierme pînă la eternitatea cerului ?

Apoi, ce oare voise să rezolve Platon și Aristotel, dacă nu veșnica problemă a raporturilor dintre ideal și real, formă și materie, raportul dintre realitatea eternă a ideilor și formele trecătoare ale experienței omenești de pe pămînt ?

În sfîrșit, problema distincțiunii între lucrurile cerești și pămîntești, cum și problema lui Platon și Aristotel, cum și problema lui Kant, nu sunt ele oare în fond derivate din aceeaș credință adîncă, pe care o întîlnim înrădăcinată în conștiința omenească din cele mai vechi timpuri și pe care o putem formula astfel : moartea vine din separațiunea elementelor unui corp ; tot ce este separabil este schimbător, și prin aceasta supus morții ; iar tot ce este inseparabil este etern ? Lumea cerească, lumea ideilor platonice și a formelor aristotelice, unitățile apriorice kantiane, fiindcă nu sunt schimbătoare prin separarea elementelor lor, de aceea ele sunt eterne, perfecte, adevărate ; pe cînd lumea pămîntească, adică realitatea experimentală și asocierile subiective ale conștiinței individuale, fiind schimbătoare prin separarea elementelor lor, ele sunt imperfecte, trecătoare, neadevărate ! Nu se reduc, așadar, toate problemele amintite la una și aceeaș mare problemă : cum poate omul dobîndi veșnicia, perfecțiunea și adevărul, fiind el însuși într-o lume supusă schimbărilor și morții ?

Dacă ne-am fi întins orizontul cercetărilor noastre și dincolo de hotarele filosofiei europene, înrudirea problemei kantiane cu celelalte mari probleme filosofice nu s-ar fi oprit aci. Aceeaș mare problemă am fi găsit-o și în filosofia indiană și cu deosebire în filosofia buddhistă. Tot ce este compus, zice această filosofie, poate fi și descompus. Toate formațiunile compuse sunt fără realitate substanțială și fără permanență ; toate sunt legate de durere și de moarte. Așa este corpul, așa este și personalitatea omului ! Nimic nu este etern în combinarea trecătoare a reprezentărilor, sentimentelor, tendințelor care compun sufletul personal ! Totul este o aparență. Adevărat etern este numai *Acel Ce* care nu a luat încă formă și individualitate, este Nirvana. Ne-creatul ne-compusul din elemente și deci ne-separabilul... acesta este eternul. În lumea corpurilor și sufletelor compuse, totul este trecător și supus durerii. Prima cauză a durerii din lumea noastră, a oamenilor, este tocmai reunirea elementelor și compunerea persoanei noastre trecătoare. Prin urmare, în fond, aceeaș problemă. Veșnicia, perfecțiunea și adevărul nu sunt însușirile lumii noastre, în care toate cîte există sunt compuse și separabile, ci ele trebuiesc căutate dincolo de realitatea noastră, într-o realitate transcendentală. Deosebirea dintre filosofi stă numai în formularea problemei. Buddha se îngrijește mai mult de explicarea durerii în omenire, și de aceea el are atenția îndreptată asupra persoanei omenești, pe care, găsind-o că este izvorul durerii, o completează cu fericirea reală a *ne-creatului,* care este Nirvana. Filosofii teologi din Europa se mulțumesc cu distincția între cer și pămînt, și pun în cer, prin contrast, tot ceea ce ei nu găsesc pe pămînt. Aceeaș distincție între două lumi o păstrează apoi și filosofii pînă la Kant. Pentru Platon și Aristotel lumea adevăratei realități este o altă lume decît aceea cunoscută de simțurile noastre. Kant, cel dintîi, schimbă perspectiva distincției făcute pînă aci, și în loc de a mai deosebi între două lumi, deosebește între două feluri de conștiințe : conștiința individuală și conștiința în genere. Realitatea adevărată, în loc de a mai fi pusă într-o lume transcendentală, este pusă în formele transcendentale ale conștiinței în genere, în *a priori*. Prin această schimbare de perspectivă, totul pare că se luminează, la prima vedere, în ceea ce privește origina adevărului, adică a științei. Și cu toate acestea, aprofundînd filosofia lui Kant, cum am făcut mai sus, iată că regăsim în miezul ei tot vechea problemă care a frămîntat de veacuri gîndul omenesc, și care așteaptă încă o soluțiune definitivă !

Înseamnă dar noua perspectivă a lui Kant o iluziune mai mult ? Teoria conștiinței creatoare de știință nu aduce ea nici un progres real ? Tot entuziasmul cu care cugetătorii contimporani au îmbrățișat kantianismul să fie dar nejustificat ?

2. — Nu ar fi pentru întîia oară ca filosofia să se avînte într-o direcție greșită. Dar cu filosofia lui Kant nu pare să fie cazul acesta. Noua perspectivă introdusă în filosofie de către Kant nu poate fi socotită drept o iluziune, cîtă vreme ea n-a fost probată pe deplin. Se vorbește mult, este drept, de revoluția „à la Copernic“ pe care Kant a făcut-o în filosofie, și în urma ei mulți filosofi se dau drept urmași ai lui Kant, dar în fapt revoluția nu a fost atît de triumfătoare cît se spune. Multe din principiile vechei filosofii persistă încă, cu tot kantianismul. Noua perspectivă nu este consecvent aplicată mai de nici unul. Kant însuși este revoluționar numai pe jumătate. La întrebarea decisivă, pe care o impunea noua sa perspectivă, și anume : este conștiința individuală omenească — aceea pe care o cunoaștem noi cu toții — creatoare de știință ? el nu răspunde hotărît, ci ocolește răspunsul, făcînd să intervină o *conștiință în genere.* Această *conștiință în genere* în ce raport stă față de conștiința individuală ? Este ea despărțită de conștiința individuală ? Atunci revenim din nou la vechea teorie, după care adevărul se resfrînge în conștiința omenească individuală ca într-o oglindă ! Căci adevărul, în ipoteza aceasta, ar fi în *conștiința în genere,* și din *conștiința în genere* el s-ar resfrînge în conștiința individuală. Prin urmare, vechiul dualism raționalist. Este ea însă, *conștiința în genere,* imanentă conștiinței individuale ? Atunci dualismul dispare, și cu el și vechea teorie a conștiinței-oglindă ; dar în ipoteza aceasta trebuie să ni se spună în ce consistă această imanență. Lucru pe care Kant nu-l face. Filosofia timpului său îl obișnuise așa de mult cu teoria că în conștiința individuală totul este empiric, și deci totul este schimbător, încît el n-a avut curajul

să apropie măcar *conștiința în genere* de conștiința individuală. Întotdeauna el previne pe cititorul său că această din urmă conștiință este de domeniul numai al psihologiei, și nu al apriorismului!

Aci este punctul slab al filosofiei lui Kant. Aci, după cum am văzut, au și început urmașii săi să-l completeze : unii precizînd mai bine noțiunea conștiinței individuale, alții precizînd mai bine noțiunea *conștiinței în genere,* toți avînd însă scopul de a face mai înțeles raportul acesta între cele două aspecte ale conștiinței de cum l-a făcut Kant prin ipoteza transcendentalismului.

Nu mai revenim asupra acestor încercări, pe care le-am enumărat mai sus după principalii lor reprezentanți. Ele toate ni se par dominate de aceeaș greșeală, anume : că grija lor este mai mult să ne arate în ce consistă *conștiința în genere* a lui Kant, — conștiința creatoare de obiectivitate —, decît să ne arate prin ce proces se leagă între ele cele două aspecte ale conștiinței, aspectul psihologic și aspectul logic. Negreșit, este foarte important să știm că aceea ce numea Kant *conștiința în genere* se poate înlocui cu conștiința geniului, sau cu organismul biologic, sau cu biologia raselor, sau cu organismul social, sau cu elanul vital etc., dar totuși mai important pare a fi să știm prin ce proces se ridică ea, conștiința individuală, pînă la adevărul logic obiectiv, pe care îl „impun“ conștiința geniului, organismul biologic, biologia raselor, organismul social, elanul vital etc. Orișicare dintre noțiunile care înlocuiesc *conștiința în genere* a lui Kant nu cuprinde în sine decît în mod vag necesitatea, pentru conștiința individuală, de a ajunge la adevărul logic și obiectiv. De ce oare conștiința geniului, sau organismul biologic și social, sau elanul vital etc. să fie ele cu mai multă perspicacitate în găsirea adevărului de cum este conștiința individuală? *Conștiința în genere* a lui Kant este cel puțin un nume care acopere axiomele matematicei și mecanicei, două științe recunoscute ca avînd în ele adevăruri universale și necesare. Dar conștiința geniului? Dar conștiința socială? Dar elanul vital și toate celelalte? Ce cuprind acestea în noțiunile lor, pentru ca să credem numaidecît că ele condiționează judecățile științei? Critica ce se putea aduce, și care s-a și adus lui Kant, este că el a subînțeles în *conștiința în genere* „apriorismul“, pe care ar fi trebuit să-l dovedească mai întîi că este posibil; dar nu oare aceeaș critică se poate aduce și filosofilor cari au înlocuit *conștiința în genere* prin conștiința geniului, conștiința socială, organismul biologic, elanul vital etc.? N-au subînțeles și aceștia ca fiind date aceea ce ei trebuiau să dovedească mai întîi ca posibile? Negreșit că da. Prin urmare, nu pe această cale se poate aduce completarea pe care o așteaptă filosofia lui Kant. Orișice noțiune s-ar pune în locul „conștiinței în genere“ a lui Kant, din momentul ce se păstrează dualismul dintre aspectul subiectiv și aspectul obiectiv al conștiinței omenești, totdeauna va rămîne problema — eterna problemă — de rezolvit: cum, între împreunările trecătoare dinlăuntrul unei conștiințe individuale, pot răsări unele împreunări cu caracterul de obiectivitate științifică? Cum sunt cu putință judecățile universale și necesare?

3. — Aceea ce a împiedicat pe Kant de a găsi o soluțiune definitivă la problema științei este dualismul pe care el îl introduce în natura conștiinței. Pentru Kant este de la sine înțeles că un aspect al conștiinței

omenești, și anume, acela care este propriu individualității psihologice, este un aspect empiric, și în lumina acestuia nu se poate închega nici un adevăr universal și necesar ; că adevărul universal și necesar se poate dobîndi numai într-o conștiință curățită de orice empirism, și anume, în conștiința în genere. Acest dualism introdus în natura conștiinței împiedică pe Kant de la rezolvirea problemei sale. Constituirea științei se face, la el, numai pe baza conștiinței în genere, care este o conștiință formală, și nu pe baza conștiinței reale omenești, care este o conștiință individuală. Marea problemă pentru noi este însă să înțelegem știința pe baza conștiinței din urmă, conștiința individuală, iar nu pe baza unei conștiințe în genere. Acest dualism introdus de Kant, precum am spus și mai înainte, a fost datorit psihologiei timpului său. Era o eroare, pe care el o ia de-a dreptul de la psihologii dinaintea lui, fără a o controla de aproape. Din această eroare decurge slăbiciunea sistemului său filosofic.

Înlăturînd dualismul dintre cele două conștiințe, înlăturăm și dificultățile pe care Kant și le crease el singur, fără nici un folos. Perspectiva kantiană se poate continua, credem noi, mai departe, fără acest dualism. Dar atunci, revenim la David Hume ?

Într-o privință da. Revenim la David Hume întrucît reîntregim conștiința omenească în natura sa reală, adică nu mai facem distincția, pe care o făcea Kant, între o conștiință formală și o conștiință psihologică ; dar nu revenim la însăși soluțiunea lui Hume. În soluțiunea lui Hume, dacă nu se găsește dualismul lui Kant, se găsește însă o eroare analoagă, care este tot așa de funestă ca și dualismul lui Kant, și anume, se găsește afirmarea că, deși conștiința omenească, în individualizările sale, este un fapt obiectiv al naturii, și nu este o simplă aparență înșelătoare, totuși înlăuntrul acestei conștiințe individuale nu se găsește un criteriu al adevărului (în special al legăturii dintre cauză și efect), *fiindcă împreunările sau asocierile care au loc în conștiința omenească individuală nu au în ele o altă obiectivitate decît pe aceea pe care le-o dă forța obișnuinței — o forță, de altfel, ea însăși fără nici o bază obiectivă.*[30] Această afirmare a condus pe Hume direct la o soluțiune sceptică a problemei științei. Această afirmare o împărtășește și Kant, și tocmai pentru a scăpa de o asemenea soluțiune sceptică acesta a fost silit să-și caute refugiul la ipoteza unei conștiințe „în genere“, creatoare de condițiuni *a priori*. Prin urmare, dacă revenim la Hume, după ce înlăturăm eroarea dualismului kantian, dăm peste o altă eroare, mai fundamentală, căreia i se datorează, desigur, toate încercările neizbutite de pînă acum. Ea consistă, încă o dată, în afirmarea că *împreunările sau asocierile care au loc în conștiința omenească individuală nu au în ele nici o obiectivitate, sau au numai pe aceea pe care le-o dă forța obișnuinței — o forță, ea însăși, fără nici o bază obiectivă.* Se înțelege, că odată ce această afirmare este luată drept indiscutabilă, toate sforțările filosofilor, începînd cu Kant, trebuiau să se îndrepte înspre a găsi o nouă conștiință care să fie capabilă de a avea în asocierile ei obiectivitatea, care, din principiu, fusese tăgăduită conștiinței individuale. Dacă se introduce însă, înlăuntrul conștiinței psihologice individuale, obiectivitatea, de care asocierile au nevoie pentru ca ele să devină judecăți științifice, atunci dispare și trebuința unei a doua conștiințe, conștiința individuală rămînînd suficientă pentru a explica fundamentul obiectiv al științei. Atunci căutarea unui refugiu în conștiința „în genere“ devine un lucru inutil.

---

[30] David Hume, *Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes* (trad. von Kirchmann), 1880, p. 28 și urm.

Dar este afirmarea lui David Hume în adevăr o eroare? Dacă ar fi să ne conducem după scrierile populare de psihologie, ar trebui să răspundem negativ. Nimic nu este mai răspîndit astăzi în psihologia populară decît teoria empirismului și a arbitrarietății dinlăuntrul conștiinței individuale. S-ar părea că aci, în conștiința individuală, judecînd după teoriile psihologiei populare, avem un izvor nesecat de manifestări întîmplătoare. Conștiințele individuale nu par a fi venit pe lume decît ca să servească de scenă pentru cele mai capricioase fenomene! După psihologia științifică însă, și în acord cu principiile determinismului universal, afirmațiunea lui Hume este o vădită eroare. În sufletul individului omenesc nu se petrece nimic la întîmplare. Fiecare stare de conștiință este strict determinată de condițiunile individului în care ea se produce, și condițiunile acestea, la rîndul lor, sunt legate de seria legilor naturii întregi. Între gîndurile noastre nu există nici o asociare la întîmplare, adică nici o asociare care ar putea fi arbitrară într-un fel sau altul, ci toate asocierile dintre gîndurile noastre sunt strict determinate de condițiunile conștiinței reale pe care o avem. În conștiința individuală a fiecăruia dintre noi, cu alte cuvinte, nu se petrece nimic la întîmplare, ci toate cîte se petrec sunt strict determinate de legile individualității noastre.

Prin urmare, iată corectura ce este de adus afirmării lui Hume. Împreunările sau asocierile cari au loc în conștiința individuală omenească nu sunt lipsite de orișice obiectivitate, ci ele au obiectivitatea pe care o are fiecare conștiință individuală existentă pe lume. Cine afirmă că împreunările sau asocierile dinlăuntrul unei conștiințe individuale sunt întîmplătoare, ca să fie consecvent trebuie să afirme, mai departe, că însăși și ea, conștiința individuală, luată în întregime, este întîmplătoare; și așa el trebuie să ajungă la o soluțiune mai sceptică decît a dat-o Hume. Hume s-a mărginit a tăgădui obiectivitatea împreunărilor sau asocierilor dinnăuntrul conștiinței, dar obiectivitatea conștiinței luată în total, adică conștiința lui X, Y și Z, pe aceasta el n-a tăgăduit-o. El era sigur că X, Y și Z au fiecare o conștiință reală, numai de împreunările care se fac în fiecare din aceste conștiințe, de acestea el nu era sigur. Pentru a fi fost logic însă, Hume ar fi trebuit să tăgăduiască și obiectivitatea conștiinței individuale, luată în total, căci nu poate rămîne obiectivă scena, ca totalitate, cînd fenomenele care se petrec pe ea sunt subiective și întîmplătoare. Între conștiința individului, luată în întregime, și fenomenele din conținutul acestei conștiințe nu este nici o deosebire de făcut; conținutul conștiinței este conștiința însăși, așa că cine tăgăduiește obiectivitatea conținutului tăgăduiește prin aceasta obiectivitatea conștiinței întregi!

Prin urmare, corectura de făcut lui David Hume este aceasta: scepticismul lui nu trebuie restrîns la simplele asocieri dinlăuntrul conștiinței, ci trebuie întins la conștiința întreagă; și atunci formularea soluțiunii sale ar fi trebuit să fie astfel: înlăuntrul unor conștiințe despre a căror existență nu putem afirma nimic cert, se produc împreunări sau asocieri care n-au nici ele vreo valoare obiectivă, în afară de valoarea pe care le-o dă forța obișnuinței. Cu o asemenea formulare problema științei s-ar fi pus și mai limpede în spiritul lui Kant. Acesta ar fi văzut că refugiul lui la o conștiință „în genere“ nu mai era un refugiu suficient. Categoriile *a priori* n-ar fi putut găsi în unitatea conștiinței și în identitatea eului o punte de trecere pentru a se strecura din conștiința transcendentală în conștiința reală individuală, fiindcă atunci, încă de la Hume, s-ar fi știut că *unitatea* conștiinței și *identitatea* eului sunt fapte tot așa de întîmplătoare cum sunt și celelalte asocieri dinnăuntrul conștiinței ! Înaintea unui scepticism atît de radical, Kant ar fi fost constrîns să iasă din cadrul psihologiei și să caute științei un fundament mai adînc decît formele *a priori* ale conștiinței. În acest caz, am fi avut cu totul o altă direcțiune în aplicarea „concepției copernicane“.

4. — În adevăr, din momentul ce între împreunările sau asocierile conștiințelor individuale luate ca totalități, și împreunările sau asocierile elementelor dinnăuntrul unei singure conștiințe nu se mai face nici o deosebire, din acel moment scepticismul lui Hume, din psihologic, devine sociologic. Problema științei nu se mai izbește atunci de greutatea de a înțelege cum între stările conștiinței individuale se produc asocieri cu caracter de obiectivitate, ci se izbește acum de greutatea de a înțelege cum între diferiții indivizi omenești se pot stabili legături cu caracter de obiectivitate ! Cum este cu putință înțelegerea de la om la om ? Cum este cu putință viața limbagiului și a tuturor instituțiunilor culturale ? Dacă admitem că asocierile dinlăuntrul unei singure conștiințe individuale sunt produse la întîmplare și se păstrează prin obișnuință, atunci, pentru a fi consecvenți, ar trebui să admitem că și asocierile dintre conștiințele membrilor unei societăți sunt și ele tot asocieri de întîmplare, și concluzia ar trebui să ne fie negarea orișicărei certitudini în viața culturii omenești. În fața unui asemenea scepticism, Kant n-ar mai fi putut găsi un refugiu la conștiința „în genere“, căci conștiința „în genere“ presupune o conștiință comună cel puțin între doi oameni, ceea ce însă el n-ar fi fost îndrituit să admită ! Prin urmare, pentru a ne rezuma, vedem că o mai consecventă înțelegere a conștiinței individuale ar fi constrîns pe Hume să dea scepticismului său o formulare socială, și nu una psihologică ; el ar fi trebuit să proclame nihilismul total al culturii omenești. În fața unui asemenea scepticism, Kant s-ar fi văzut constrîns să renunțe la ipoteza unei conștiințe „în genere“, care nu are în sine o garanție mai mare de obiectivitate de cum are orișice conștiință individuală, și în cazul acesta Kant ar fi trebuit să conchidă la un *apriorism imanent* în conștiința individuală, și nu la un *apriorism transcendental,* așa precum el face. Am fi avut atunci o filosofie kantiană cu desăvîrșire monistă. Dar despre aceasta, îndată mai jos.

5. — Critica de pînă aci ne pregătește destul pentru a înțelege noua sistematizare pe care omul de știință de astăzi o poate da genialei perspective a lui Kant.

În această nouă sistematizare vor trebui să lipsească mai întîi greșelile de psihologie care aveau curs în filosofia asociaționistă engleză și pe care le-a împrumutat și Kant ; iar în al doilea rînd, vor trebui să fie adaose concluziunile științelor noi, concluziuni cîștigate după Kant și pe care acesta nu le putuse avea în considerare.

Erorile de psihologie provin din ignorarea dependenței strînse care există între conștiința individului izolat și mediul în care acest individ se dezvoltă. Vechii psihologi se încercau să rezolve o problemă insolubilă, și anume, ei voiau să găsească o logică obiectivă în asocierile stărilor de conștiință ale unui individ care e socotit izolat de restul lumii. Ei considerau impresiunile venite prin simțuri ca un material străin de logică, deși destinat logicei. Dincolo de simțuri se găsea, pentru ei, lumea externă, cu fenomene guvernate de legi eterne, deci obiective ; dincoace de simțuri, conștiința cea pură, care raționează, deci are o logică ; iar între amîndouă, un domeniu intermediar, în care se puteau produce sinteze empirice și întîmplătoare. Cu o asemenea concepție, soluțiunea scepticilor se impunea. Adevărul însă este altul. Între lumea externă și logica raționamentului din conștiința internă a omului nu există o întrerupere, ca aceea descrisă mai sus. Impresiunile simțurilor se produc, se adună în stări de conștiință, se memorează etc. după niște legi tot așa de eterne cum se produc și se împreună fenomenele de lumină, de căldură și de magnetism din lumea din afară. Nu există nici o diferență între legea după care se propagă lumina în afară de ochiul omenesc și între legea după care nervul optic conduce iritațiunea primită pe retină pînă la centrul nervos unde se preface în imagină sufletească. Tot ce se petrece în organismul nostru biologic și sufletesc este perfect determinat și logic, cum sunt și fenomenele naturii externe. Între logica gîndului și logica lumii externe nu se interpune nici un domeniu al hazardului, ci există o continuitate și un strict determinism. Cea mai fantastică imagină a gîndului, precum și cea mai fantastică faptă a voinței omenești, iese dintr-o înlănțuire sufletească tot așa de strictă cum ies și mișcările mecanice ale corpului omenesc. Fiindcă noi nu putem urmări această înlănțuire, de aceea credem că intervine hazardul[31] ; dacă am putea-o însă urmări, atunci am renunța să mai vorbim de hazard. Materialul care ne vine prin simțuri nu este cîtuș de puțin un material inform, gata pentru orișice întrebuințare, ci el vine prin mijlocirea unor condițiuni constante, și produce, la rîndul său, efecte constante. A presupune că pe deasupra acestui material venit prin simțuri planează un fel de logică a gîndului abstract, care ar înrîuri materialul simțurilor, sau l-ar organiza și dispune altfel de cum este el prin natura lui determinat să fie, aceasta ar fi să se presupună că materialul simțurilor, care pînă ce ajunge la conștiința omenească urmează legile constante ale naturii, de îndată ce ajunge la această conștiință iese de sub determinismul acestor legi și stă gata să primească orișice modificări și direcțiuni impuse de o forță care se creează din nimic și care dispare, după voie, în nimic. Aceasta ar însemna însă tăgăduirea determinismului științei.

Prin urmare, eroarea vechei psihologii se elimină prin următorul raționament : Dacă ar fi să existe o logică a conștiinței pure, în afară de materialul simțurilor, această logică n-ar putea totuși să influențeze vreo părticică a sufletului nostru real, fiindcă tot ce este în sufletul nostru real este strict determinat de legile naturii și nu poate lua o altă organizare decît pe aceea care este conformă cu aceste din urmă legi. Logica după care se constituie materialul simțurilor și logica gîndului abstract trebuiesc să fie într-o perfectă echivalență pentru ca între ele să existe o legătură. Nu poate fi, de o parte, empirism și hazard, iar de cealaltă parte, rigiditate formală și certitudine; sau, dacă așa ceva poate fi, atunci nu avem înaintea noastră două părți ale unui acelaș suflet omenesc, ci avem două suflete deosebite, care n-au nici un mijloc de a se cunoaște unul pe altul.

---

[31] D. Hume, în scrierea sa citată mai sus, face acest raționament pentru a dovedi că nu există libertatea de voință, dar nu și pentru a dovedi că în asocierile dintre stările de conștiință nu există întîmplarea obișnuinței.

Prin eliminarea eroarei din psihologia lui Hume și Kant, dobîndim, ca ultim rezultat, afirmarea neștirbită a determinismului sufletesc. Pe baza acestui determinism, opoziția dintre funcțiunile simțurilor și funcțiunile inteligenței devine inutilă, ambele aceste două feluri de funcțiuni întrucît sunt în acelaș suflet, sunt echivalente, adică sunt ca verigile unui acelaș fenomen fundamental, care este conștiința omenească.

Noile cuceriri ale științei pozitive, cuceriri cîștigate în urmă, vin să întărească încă și mai mult concluzia de mai sus. După ultimele progrese ale chimiei, fizicei și biologiei, omul de știință, astăzi, a căpătat convingerea că, atît în constituția sa chimică, cît și în evoluția sa mecanică, fizică și biologică, universul în totalitate este unitar. Un fapt cît de subiectiv, în aparență, petrecut între elementele conștiinței omenești, își are rațiunea sa de a fi în totalitatea faptelor din restul universului întreg. Dacă n-ar fi, bunioară, energia solară așa și atîta cît este, atunci n-ar fi nici evoluția pămîntului acolo unde este; și atunci n-ar fi nici formele de energie fizică acelea care sunt; și atunci n-ar fi nici mediul biologic, în care trăiește omul, așa cum este; și atunci n-ar fi nici corpul, nici sufletul omului așa cum este etc.; dacă n-ar fi prima verigă a lanțului cauzal, n-ar fi nici veriga de la mijloc, și nici aceea de la sfîrșit, căci toate se condiționează reciproc, și una este rațiunea de a fi a celeilalte. Cu un cuvînt, noile cuceriri ale științei sfărîmă și mai mult barierele pe care psihologia veche le pusese între om și restul naturii. Individualitatea omului nu există și nu se poate înțelege decît prin condițiunile de existență ale fenomenelor care înconjură pe om. Cine cunoaște legile acestor fenomene poate demonstra cu certitudine faptul ce are să se întîmple și în organismul biologic, și în organismul sufletesc al unui om. Cine caută un fundament obiectiv la afirmațiunile minții sale, nu poate găsi altundeva mai bine un așa fundament ca în înlănțuirea faptelor din universul întreg.

6. — Cu un cuvînt, așadar, datele simțurilor, care produc imagini și asocierile imaginilor sufletești, nu sunt mai puțin obiective de cum sunt și celelalte fenomene ale naturii; fiindcă toate fac parte din acelaș lanț de condiționare reciprocă a tuturor părților universului. Între imaginea din suflet și energia solară, din punctul de vedere al determinismului științific, este acelaș raport necesar ca și între firul de iarbă și energia solară, fiindcă nici imaginea din suflet, nici firul de iarbă n-ar putea să existe fără căldura pe care o radiază soarele.

Acum, înainte de a trece mai departe, să ne oprim un moment și să examinăm cum trebuie înțeles acest proces de condiționare a tuturor părților universului. Este acesta un proces de emanațiune, emanarea unei părți din altă parte, care servește drept origină, sau este un alt fel de proces? Cînd zicem că energia solară condiționează existența imaginei sufletești, trebuie să înțelegem oare că emană din soare o substanță de energie care, ajunsă la om, ia forma unei imagini sufletești, sau trebuie să înțelegem în alt chip această condiționare a imaginei sufletești prin soare?

Această cestiune a fost adeseori trecută cu vederea deși este de cea mai mare utilitate ca ea să fie bine elucidată.

Omul ignorant este înclinat să creadă că orișice condiționare sufletească trebuie să fie, la urma urmelor, bazată pe procesul emanațiunii. De la obiectul extern pleacă *ceva* care vine pînă la simțul omenesc, și prin acest simț acelaș *ceva* trece mai departe, pînă la conștiința sufletului. Omul ignorant nu poate înțelege cum un fenomen se poate condiționa prin altul, dacă între aceste fenomene nu există o legătură materială. Influența pe care o are un fenomen *A* asupra fenomenului *B* trebuie să se sprijine pe ceva vizibil, pe ceva care să treacă din corpul fenomenului *A* în corpul fenomenului *B*, căci numai așa omul ignorant are credința că, într-adevăr, fenomenul *B* depinde de fenomenul *A*. Pe o asemenea credință s-au întemeiat și primele cunoștințe științifice. Lumina, căldura, electricitatea, magnetismul etc. au fost explicate, la început, de oameni de știință ca fiind niște fluide emise de anumite corpuri și împrăștiate apoi asupra altor corpuri. Pînă acum de curînd se vorbea încă de fluidul electric și mai ales de fluidul magnetic.

Acum această credință este recunoscută ca eronată. Energia solară nu are nevoie de un fluid material care să o poarte pînă la pămînt, și aci să o facă să străbată toate corpurile, ci ea, în realitate, consistă în ondulațiuni transversale, care se propagă în natura întreagă, fără să se deplaseze materia însăși prin mijlocul căreia ea străbate. De la soare nu ne vine un atom de materie mai mult peste aceea ce avem, cu toată căldura și lumina pe care el le trimite; aceea ce vine de la soare este determinarea unor anumite fenomene în materia pămîntului nostru, care, la rîndul lor, determină și ele, mai departe, alte fenomene. Firul de iarbă, care trăiește, cum se zice, din energia solară, în realitate nu „consumă“, în înțelesul obișnuit al cuvîntului, nici un atom din materia solară, ci el trăiește din materia globului nostru pămîntesc, însă după ce această materie este pusă în mișcare de energia solară. Cînd această energie va înceta, materia care intră în firul de iarbă nu va pierde nici un atom dintr-însa, ea va rămîne și mai departe pe globul nostru, dar din această materie nu va mai ieși un fir de iarbă, fiindcă atunci nu va mai fi mișcarea care pe unele elemente materiale să le împreune, și pe altele să le despartă; nu va mai fi, cu un cuvînt, determinarea vieții. Tot așa și cu fenomnele sufletești. În impresiunea de lumină care ne vine de la soare nu trebuiesc căutate urmele materiei solare, ci numai determinările mișcării începute de la soare. În rezumat dar, pentru explicarea condiționării reciproce dintre diferitele părți ale universului nu este de nici o trebuință ipoteza emanațiunii; condiționarea unui fenomen prin alt fenomen se poate înțelege și fără o transmisiune de materie, prin simpla înlănțuire a fenomenelor însăși. Această explicare decurge, de altmintreli, și din postulatul unității chimice a universului. Căci este evident că, din moment ce substratul material al universului este identic în toate părțile sale, ipoteza emanațiunii este de prisos: diversitatea fenomenelor din natură nu mai poate fi înțeleasă atunci decît din diversitatea formei de energie în care se prezintă materia,[32] iar nu din emanațiunile elementelor acesteia.

7. — Acestea zise, să revenim la discuția de mai sus.

Iată dar un univers în care toate părțile lui se condiționează în mod reciproc; după legi fixe; după un determinism riguros. Nimic din aceea ce se întîmplă înlăuntrul lui este produsul întîmplării. Toate fenomenele se explică din înlănțuirea lor riguroasă. Firul de iarbă crește pe cîmpie fiindcă unda de viață care pune în mișcare materia acestei cîmpii era necesară să se producă odată ce undele energiei solare au fost pornite... În mijlocul acestui univers, așa de strîns legat în părțile sale, mintea omenească își pune totuși întrebarea : ce îndrituiește pe om ca el să fie sigur de afirmațiunile ce face? Această minte, să presupunem, nu cunoaște încă perspectiva lui Kant. Fără perspectiva lui Kant, răspunsul va fi acesta : mintea omenească, fiind o oglindă în care se resfrînge lumea din afară, siguranța pe care o atribuie omul afirmărilor sale decurge din legătura reală care este între lucrurile din afară ; afirmațiunile omenești sunt copiile raporturilor obiective externe! Acesta a fost răspunsul vechilor filosofi. Dar teoria minții-oglindă explică cum omul poate face afirmațiuni, nu însă și de ce afirmațiunile acestea au caracterul de a fi logic necesare ! Pentru a putea explica și pe acest din urmă caracter, ar trebui presupus că oglinda minții are înaintea sa totalitatea universului, pentru ca ea să vadă cum în această totalitate raportul resfrînt de dînsa este în adevăr necesar. Universul întreg trebuie să stea înaintea oglinzii minții omenești ca o sferă perfectă, așa cum ceruse în chip foarte logic filosoful elin Parmenide, pentru ca să fie posibil omului să creadă în necesitatea afirmațiunilor ce face ! Dacă universul nu stă ca o totalitate înaintea minții, atunci pe ce se întemeiază omul ca să afirme că raportul întrevăzut de dînsul este în adevăr necesar? O minte care oglindește numai o parte a universului nu este îndrituită să afirme adevăruri necesare, fiindcă totdeauna, cu oglindirea celeilalte părți, care a rămas, este dată și posibilitatea să se producă afirmații contrarii ! Mintea-oglindă nu poate cunoaște adevărul deplin decît din imaginea întregului univers, atît în timp, cît și în spațiu. Pînă ce în oglinda minții nu intră totalitatea universului, pînă atunci nu poate fi vorba de afirmațiuni universale și necesare. Aceasta, încă o dată, o prevăzuse destul de clar vechiul Parmenide. Dar este oare așa ceva cu neputință ? Desigur că nu, întrucît între minte și univers este un simplu raport de oglindire. Oglindirea nu pune nici o afinitate între univers și minte. Ea este un proces mecanic care nu implică corelațiunea strînsă între natura oglinditului și natura celui ce oglindește. Orișicită putere misterioasă am atribui noi oglinzii din minte, niciodată nu vom ajunge să concepem cum totalitatea universului poate fi resfrîntă într-însa. Universul este infinit în timp și în spațiu, deci nu se va putea niciodată prinde unitatea lui totală. Apoi, unde se sfîrșește universul în spațiu !? Mintea, care se consideră pe sine ca o oglindă a lumii, trebuie să conchidă la imposibilitatea afirmărilor cu caracter de necesitate și trebuie să recunoască afirmărilor omenești numai o valoare de probabilitate. Așa au și conchis scepticii din toate timpurile. Pentru a scăpa de concluzia scepticilor, trebuie să găsim explicarea pentru ce mintea omenească, deși nu poate oglindi totalitatea universului, poate totuși să găsească în firea sa, ca într-un microcosmos, un substitut al acestei totalități. Trebuie, cu un cuvînt, să explicăm pentru ce unitatea postulată de logica științei este o valabilă anticipație a unității universului. Kant n-a dat această explicare, dar a dat o perspectivă care ține locul acestei explicări. El a dat ca și o explicare : un *„als ob"*, cum ar zice comentatorul său H. Vaihinger. El s-a mulțumit să afirme că știința nu se poate concepe fără unitatea conștiinței omenești, și cum știința este recunoscută de toți ca universală și necesară, urmează de la sine că unitatea conștiinței anticipă orișice adevăr nou. Cum adevărul cel nou vine din experiență, urmează că experiența stă sub anticipările conștiinței. Experiența este însă universul nostru. Iată dar universul pus în dependență de condițiile conștiinței. Trebuie să recunoaștem că perspectiva este de o rară măiestrie. Totul acum se luminează, și răspunsul căutat mai sus vine de la sine.

---

[32] Ceea ce înseamnă că energia nu este o realitate în sine sau de sine stătătoare, ci este dependentă de materie. Deși o va reafirma, în cîteva rînduri, C.R.M. nu rămîne fidel acestei idei (n. ed.).

Unitatea — condițiunea *sine qua non* a raportului de necesitate — nu este pusă în lumea din afară, ci în faptul conștiinței noastre, căci unitatea lumii din afară nu o putem afirma, pe cînd unitatea conștiinței noastre o putem totdeauna afirma, ea fiind presupusă în făptuirea orișicărui raționament al nostru. Unitatea lumii din afară poate fi ușor contrazisă. Poate fi *un* univers, dar pot fi și *mai multe* universuri ; universul care ne este cunoscut poate fi *finit*, dar poate fi și *infinit* ; simțurile noastre pot prinde desfășurarea *tuturor* fenomenelor din univers, dar ele pot prinde numai *o parte*, iar cealaltă parte să rămînă ascunsă lor etc., cu un cuvînt, despre unitatea fenomenelor din afară noi nu putem da o afirmare cu caracter de necesitate. Această unitate însă trebuie să existe, căci dacă n-ar exista ea, n-ar exista nici știința noastră. Universul științei noastre trebuie să fie unul, el avînd o reciprocitate constantă între diferitele lui părți. În universul științei noastre trebuie să existe o uniformitate de legi, fiindcă numai așa poate fi un strict determinism. Dar de ce acest *trebuie?* De ce nu simpla probabilitate ? De ce determinismul riguros ? Fiindcă mintea omenească nu poate primi vagul probabilism, ci ea cere o bază sigură de obiectivitate. Dar atunci, nu lumea externă îmi impune determinismul universului, ci însăși mintea mea !

Iată-ne astfel în plină perspectivă kantiană.

În lumina acestei perspective, determinismul științific își cîștigă unitatea fără de care el nu se putea susține. Acum, în perspectiva lui Kant, mintea este mulțumită, este convinsă. Înlănțuirea fenomenală a universului stă pe o bază sigură : pe baza unității conștiinței omenești. Orișice filosofie care primește postulatul determinismului științific se va găsi înaintea aceleiași probleme, și, prin urmare, va fi ținută să judece perspectiva kantiană. Dacă va fi primită și de aci înainte această perspectivă, aceasta va însemna că filosofia n-a făcut un pas mai departe în deslegarea problemei raportului dintre conștiința omenească și restul universului. Perspectiva kantiană însemnează o renunțare tacită la cercetarea științifică asupra originei și evoluției conștiinței. Este oare probabilă o atare renunțare pentru timpul nostru, necum pentru viitor ?

Socotim că nu. Încercările făcute de continuatorii cei mai apropiaţi de Kant ne-au arătat că problema raportului dintre conştiinţă şi univers se răscoleşte continuu. Am văzut că unii întind cercetările asupra conştiinţei pînă în adîncul ei biologic, alţii pînă în suişul vieţii sociale, toţi nu se mulţumesc cu definiţia eterică dată de Kant conştiinţei în genere. Conştiinţa în genere este o construcţie ocazională imaginată pentru a scăpa de asociaţionismul psihologic pus la modă de filosoful Hume. Acest asociaţionism lăsa să se creadă că în viaţa conştiinţei domneşte întîmplarea. O părere absolut eronată. În viaţa conştiinţei domneşte întîmplarea tot aşa de puţin ca şi în restul universului ! Poate ceva mai mult. Conştiinţa este condiţionată de existenţa universului nu după un raport de simplă echivalenţă mecanică, ci după un raport de finalitate, identic cu procesul de personalizare. Dacă acest raport se dovedeşte ca fiind cel exact, atunci anticipările conştiinţei se explică din evoluţia universului întreg, şi perspectiva kantiană devine astfel inutilă.

PARTEA III

CONŞTIINŢA REALĂ. PERSONALISMUL ENERGETIC

CAPITOLUL I

Problema eternă

1. — Problema eternă. Soluţiunea contrară metafizicei. 2. — Antropomorfismul naiv şi buddhismul. 3. — Metafizica raţionalistă. 4. — Identitatea între unitatea din conştiinţa omenească şi unitatea din univers. 5. — Soluţiunea identităţii este superioară paralelismului psihofizic, fiind în conformitate cu faptele experienţei. 6. — Forma sub care apare lui Kant soluţiunea identităţii. Neajunsurile acestei forme. 7. — Direcţiunea în care trebuie căutată completarea filosofiei lui Kant.

1. — Adevăratul fundament pe care se reazimă apriorismul kantian este, aşadar, postulatul determinismului universal. Cu admiterea determinismului devine acceptabilă şi ipoteza apriorismului. Fenomenele universului se condiţionează unele pe altele, formînd o unitate. Din această unitate, decurg raporturile necesare stabilite de ştiinţă. Mintea omenească îşi fundează afirmările sale pe unitatea fenomenelor externe. Dar această unitate este prea vastă pentru a fi cuprinsă. Unitatea fenomenelor externe presupune unitatea în timp şi spaţiu ; cine poate afirma însă o aşa unitate? Totuşi adevărul necesar există, căci ştiinţa există. Atunci de unde vine necesitatea pe care o aflăm în adevărurile ştiinţei ?

Din unitatea conştiinţei omeneşti.

Totul acum se lămureşte. Unitatea universului se înlocuieşte cu unitatea conştiinţei. Din această unitate decurg adevărurile necesare ale ştiinţei.,

.Dar această intervertire de direcţie dă ea ceva mai mult decît o înlesnire de sistematizare? Adică unitatea de conştiinţă înlocuieşte ea unitatea universului numai din punct de vedere formal, sau are şi o însemnătate mai profundă? Poate omul de ştiinţă, din analiza unităţii de conştiinţă, să tragă vreo concluzie asupra unităţii universului?

Iată întrebări care ne introduc în miezul discuţiunilor metafizice ale vremii noastre.

Ajunşi aci, vedem cum problemele ştiinţei se leagă cu toate problemele metafizice pe care şi le-a pus mintea omenească în decursul secolilor ; şi cum ea nu poate fi deslegată decît dimpreună cu toate aceste probleme. Aci ne găsim înaintea unei eterne probleme metafizice.

Soluţiuni au fost propuse multe. Cea mai logică pare a fi următoarea : înlocuirea unităţii universului prin unitatea conştiinţei nu are decît importanța unei perspective fericite spre lămurirea problemei științei. În sine, înlocuirea nu trebuie luată ca un fapt pozitiv ; ea nu adaugă și nici nu scade nimic la celelalte fapte ale naturii. Omul de știință poate să-și sistematizeze cunoștințele sale, adoptînd unitatea conștiinței ca un punct de înălțime, dar niciodată el nu trebuie să considere unitatea conștiinței ca o realitate care poate înlocui realitatea universului. Din datele reale ale conștiinței omenești nu se deduce pentru știința universului mai mult decît s-ar deduce din datele reale ale orișicărui alt fapt natural. Perspectiva kantiană este o perspectivă heuristică și nimic mai mult. Adevărurile științei vin din experiență ; numai o mai bună sistematizare a lor poate veni din apriorism. Unitatea conștiinței regulează pînă la un punct cunoștințele științifice, dar ea nu le constituie.

Aceasta este soluțiunea care rezultă consecvent din filosofia lui Kant ; dar pe care Kant, spirit metafizic, o contrazice el însuși. Aceasta este soluțiunea orișicărei filosofii care se bazează pe postulatul determinismului și care nu vrea să iasă din cadrul experienții ; este soluțiunea filosofiilor pozitiviste, dușmane ale orișicărei metafizici. Dar această soluțiune nu este mulțumitoare. Kant însuși, care a expus-o cel dintîi, nu o susține în mod consecvent ; iar aceia cari au încercat să-l completeze, încă și mai puțin, precum am văzut. Aceștia cu toți s-au îndepărtat de la metoda critică a lui Kant, și au încercat să găsească un fundament real pentru apriorism în anumite unități organice, mai mult sau mai puțin analoage „conștiinței în genere“. Toate aceste încercări însă nu dau apriorismului un fundament mai solid de cum l-a dat filosofia lui Kant ; căci toate aceste unități organice, fie ele formate din conștiința geniului, fie din conștiința socială, fie din elanul vital etc., nu cuprind un punct de vedere mai prielnic pentru sistematizarea cunoștințelor de cum îl cuprinde unitatea conștiinței individuale, care este, în definitiv, faptul fundamental după care formăm prin analogie și pe celelalte unități organice. Era de prisos ipoteza lui Kant despre o conștiință în genere ; cu atît mai mult sunt de prisos celelalte organisme unitare imaginate după tiparul „conștiinței în genere“. Din punct de vedere logic, unitatea conștiinței individuale este un fundament tot așa de suficient pentru a explica caracterul de necesitate al adevărului științific cum sunt și celelalte unități organice, iar din punct de vede metafizic, realitatea conștiinței individuale omenești este, desigur, cu mult mai bogată în însușiri decît este realitatea tuturor celorlalte unități imaginate. Greșala continuatorilor lui Kant consistă în aceea că ei au crezut că rezolvarea problemei științei depinde de o mai bună definire a „conștiinței în genere“, care urmează să fie pusă ca fundament al științei, în loc de a se întreba dacă, înainte de definirea conștiinței, suntem îndreptățiți a înlocui unitatea universului cu orișice fel de altă unitate. Unitatea universului nu o putem prinde, și în locul acestei unități așezăm o unitate organică sau o unitate de conștiință oarecare ; dar ce ne îndreptățește să luăm unitățile acestea din urmă drept reale? De ce n-ar fi unitatea de conștiință, izvorul tuturor celorlalte unități, o simplă iluzie ? Ce ne îndreptățește să credem că afirmațiunile noastre, care se produc în conformitate cu logica, negreșit, trebuiesc să găsească numaidecît o aplicație în rostul universului întreg ? Cu alte cuvinte, nu materialul conștiinței, prin ajutorul căruia se introduce o perspectivă unitară în fenomenele naturii, este lucrul de care trebuie să ne îngrijim în primul rînd, ci trebuie să ne îngrijim mai întîi de răspunsul ce suntem datori să dăm la întrebarea : poate servi drept fundament al științei universale și necesare altă perspectivă decît aceea a universului însuși ? Dacă pe aceasta din urmă nu o putem avea, care este atunci valoarea perspectivei introdusă de unitatea conștiinței omenești ?

2. — Aceste întrebări ne duc direct la problema cea mare pe care și-a pus-o metafizica tuturor veacurilor, și anume : care este fondul real al pozițiunei omului față de restul universului? Pe ce fond real se sprijină unitatea de conștiință, individualitatea corporală și sufletească, personalitatea, înțelesul eului ? cu un cuvînt : credința că omul constituie o unitate aparte și reală în mijlocul întinsului univers ? Ce rațiune superioară stă la origina diferențierii care se face între conștiința omenească și restul universului ?

Cu rezolvarea acestei mari probleme este dată și rezolvarea problemei științei. Bineînțeles, aci este vorba de rezolvarea acesteia din urmă din punct de vedere metafizic. Filosoful care renunță la metafizică și se mulțumește cu postulatul determinismului, acela nu se mai întreabă de ultimul fond real și de ultima rațiune care sprijinesc unitatea logică a determinismului ; un asemenea filosof se mulțumește cu unitatea formală a conștiinței omenești. Pentru filosoful însă care nu se mulțumește cu unitatea formală a conștiinței, ci vrea să pătrundă mai adînc în cunoștința lucrurilor, pentru acela întrebările de mai sus se impun. Acest filosof, vrînd să știe dacă unitatea formală a conștiinței corespunde unei unități reale, sau dacă știința omenească are o valoare obiectivă, și nu numai una subiectivă, este constrîns să-și lărgească problema științei și astfel să intre pe terenul metafizicei.

O foarte răspîndită soluțiune metafizică la problemele care ne preocupă a dat-o de mult antropomorfismul naiv ! După această rudimentară metafizică, omul formează o unitate concretă, care este opusă universului. Corpul și sufletul sunt părțile principale ale acestei unități. Ele sunt separabile. În timpul vieții, sufletul poate, în anumite cazuri, să părăsească corpul, cu condiția de a reveni iarăși, pe cînd, după moartea omului, sufletul este liber să trăiască de sine mai departe, în unitatea lui izolată. Dovada separațiunii sufletului de corp, în timpul vieții, o găsește acest antropomorfism în cazurile de anumite boli în care se observă o completă transformare a individului. În timpul frigurilor și a boalelor nervoase, bunioară, omul bolnav pare a nu mai fi acelaș ca mai nainte. De aci dovada că sufletul nu este legat de corp. Iar dovada că sufletul poate trăi și fără corp se produce prin existența viselor în care apar oameni cari sunt morți de mult. Cum corpurile acestor morți au putrezit sub ochii celor vii, aparițiunea din vise nu poate fi decît o dovadă că morții trăiesc, ca suflete, mai departe. Antropomorfismul naiv crede apoi, și prin aceasta se caracterizează el mai ales, că între obiectele universului extern sunt aceleași legături ca și între stările sufletești ale omului. Pasiunile, sentimentele și motivele de activitate ale omului ar fi, după el, aceea ce mișcă și materia lumii dimprejur : înlăuntrul fiecărui obiect al naturii, ca și înlăuntrul fiecărui corp omenesc, stă un suflet din care izvorăsc schimbările cari se văd. Tot ce se mişcă, se mişcă prin activitatea unui suflet, şi, ca atare, îşi găseşte explicarea în voinţa individului. Iar voinţa este în afară de orişice prevedere.

Antropomorfismul naiv nu încearcă o discuţiune, ci el se mărgineşte să afirme o tendinţă fundamentală a conştiinţei omeneşti, după o logică foarte simplă. Conştiinţa omenească se simte atrasă de tot ce se întîmplă în mod extraordinar, şi, ca atare, ea nu vede în lume decît fiinţe extraordinare. Antropomorfismul naiv este metafizica omului primitiv, care identifică realitatea lumii cu reprezentările subiective pe care şi le face mintea despre lume. Antropomorfismul naiv nu cunoaşte nici îndoiala, nici critica, ci exprimă credinţe.

Într-o desăvîrşită opoziţie cu antropomorfismul naiv stă metafizica buddhistă, foarte răspîndită în Asia cu multe secole înainte de Iisus Christos. Pentru Buddha, viaţa omului este întocmai ca şi flacăra unei candele, care arde cîtă vreme nu s-a sfîrşit uleiul din fitilul de bumbac. Individualitatea vieţii, o iluzie ! Viaţa se continuă de la o vietate la alta, întocmai cum şi flacăra candelei se aprinde de la o altă candelă. Între diferitele vieţi organice nu este o identitate, cum nu este nici între diferitele flacări. Se aprinde una din alta, şi atîta tot. După cum flacăra nu s-ar întreţine fără materia oleioasă din fitil, tot asemenea şi viaţa individului n-ar dura fără materialul atras de simţuri şi poftit de inimă. Cînd s-a sfîrşit uleiul din candelă, se stinge flacăra ; cînd s-au desfăcut elementele cari compuneau fiinţa omului, se stinge şi viaţa acestuia, pentru totdeauna. Individualitatea vieţii este ca şi individualitatea flacării din candelă : o aparenţă trecătoare, produsă de împreunarea cîtorva elemente. Dispare această împreunare, dispare atunci şi individualitatea ; iar elementele cari constituiesc fiinţa omului reintră în repausul lor etern, în Nirvana. Aci domneşte liniştea eternă, fiindcă aci nu există individualitatea cea aducătoare de durere ; în Nirvana aspectul naturii rămîne pe veşnicie acelaş.

Individualitatea organică şi sufletească a omului ; unitatea conştiinţei şi personalitatea eului... toate sunt amăgiri produse de nemărginitul dor de viaţă. N-ar fi fost acest dor care să aprindă prima flacără a vieţii, liniştea ar fi stăpînit întreg universul. Cu prima împreunare a elementelor într-o individualitate organică, vin poftele şi patimile ; vin idealurile, în veci neatinse ; vine, cu toate împreună, durerea. Obîrşia tuturor nenorocirilor stă în acest prim pas spre viaţă, spre individualizare. Cu prima licărire de conştiinţă în care omului i-a fost dat să distingă ce este al său şi ce este străin lui ; cu prima licărire a eului ; a venit şi condamnarea la o veşnică suferinţă şi la o veşnică rătăcire. Buddha nu vede altă ieşire din calea cea greşită, pe care o străbate omul în lumea aceasta, decît izbăvirea de sub tirania individualizării. Să renunţe omul de bunăvoie la aceea ce constituie eul său ! Să se piardă din nou în sînul naturii eterne, fără a mai avea dorul de a fi o fiinţă aparte ! Iar senzaţiunile, poftele, tendinţele, afecţiunile, patimile etc., din care omul îşi constituie persoana lui, să se risipească în cele patru colţuri ale lumii, fără ca nimeni să le mai dorească şi fără ca nimeni să le mai împreune într-o fiinţă individuală ! Aşa va scăpa omul de durere şi rătăcire...

Astfel buddhismul[33] este tocmai opusul antropomorfismului naiv; el pare a fi produs din reacţiunea gîndirii omeneşti în contra torturii pe care o aduce frica de extraordinar.

Pentru a ilustra opoziţia dintre antropomorfism şi buddhism, să ne închipuim pusă înaintea ochiului omenesc priveliştea mării. Priveliştea mării a fost, de-altmintreli, aceea care a impresionat mai mult pe om în toate timpurile. Ce ne impresionează în priveliştea mării? Imensitatea agitată; valurile care se gonesc, producînd înălţimi cu creştete albe şi cu văi întunecate; un luciu întins, acoperit cu forme în mişcare. Acum să vedem interpretarea pe care poate să o dea o minte omenească. Aceasta poate să-şi zică: Colo, în zare, aleargă zeul mării, Neptun, într-un car tras de armăsari cu coamele de aur şi purtînd în mînă o furcă cu trei dinţi... Dincolo sunt nereidele, frumoasele nimfe, fiice ale lui Nereu şi ale lui Doris... Iar dincolo, sirenele înşelătoare de care trebuie să te păzeşti... Iată, la orizont, şi turmele de berbeci albi cari aleargă ca şi cum ar fi gonite de îngrozitorul Pan! Tot luciul apei este acoperit de fiinţe care sunt stăpînele mării. Aceasta ar fi interpretarea antropomorfismului naiv. Iată acum şi interpretarea buddhismului. Aceea ce-mi apare înaintea ochilor: formele graţioase şi formele înspăimîntătoare; valurile care se gonesc ca purtate de o patimă neţărmurită; înălţimile cu creştete albe ca turmele de berbeci şi văile întunecate înspre care se coboară zeul Neptun... toate acestea nu sunt decît împreunări de o clipă, etern este singur elementul apei, care reintră în linişte din momentul ce vîntul încetează! Fiinţe stăpîne ale mării: iluziune. Mişcare, goană şi patimă: iluziune. Cînd marea se va potoli, ochiul eternităţii va vedea numai luciul apei egal cu sine în toată întinderea; formele de mişcare care farmecă sau îngrozesc văzul, toate sunt apariţiuni trecătoare, cărora înţeleptul nu trebuie să le dea atenţie:

„Ce e val, ca valul trece!
De te-ndeamnă, de te cheamă,
Tu rămîi la toate rece."

(Eminescu)

Nu se poate un contrast mai izbitor ca între aceste două interpretări. Antropomorfismul nu vede decît fiinţe asemănate omului, mişcînd şi stăpînind elementele mării, iar buddhismul, din potrivă, nu vede decît pacea eternă a adîncului apei, care stă deschisă pentru a înghiţi mişcările produse de clipita vremei. Antropomorfismul este îndreptat spre viaţă şi extraordinar; el caută să prindă tot ce este nou în fenomenele naturii; pe cînd buddhismul stă pironit asupra gîndului că toate cîte se mişcă şi trăiesc vor ajunge odată în liniştea mormîntului.

Amîndouă aceste metafizici sunt antiştiinţifice. Buddhismul tăgăduieşte orişice realitate unităţii de conştiinţă, chiar şi unităţii formale pe care o postulează logica, iar antropomorfismul dă acestei unităţi un caracter aşa de subiectiv, că o face improprie de a mai servi ştiinţei; unul şi altul, prin urmare, deşi în opoziţie prin concluziunile lor, sunt în asemănare prin antagonismul în care stau față de știință. Ambele aceste metafizici, pe orișiunde le întîlnim, se și împacă, de fapt, foarte bine cu credința în fatalism; credință care ridică minții omenești orișice drept de a mai afirma adevărul. Antropomorfismul este metafizica omului primitiv, care nu cunoaște încă știința; buddhismul este metafizica asiaticului îmbătrînit, rămas refractar la orișice știință.

---

[33] Am rezumat principalele concepţiuni ale metafizicei indiene, fără a intra în amănunte de ordine istorică. Metafizica indiană cuprinde în sine mai multe curente. Din toate aceste curente nu lipsesc concepţiunile expuse mai sus.

Între aceste două metafizici, cari reprezintă două direcțiuni așa de opuse, este însă destul loc pentru multe alte sisteme de metafizică.

Antagonismul față de știință a început să dispară din primele sisteme de metafizică create de geniul poporului elin. Cultura europeană se găsește și astăzi sub influența acestor din urmă sisteme. Grație acestei influențe, știința își realizează în Europa progresele ei cele mai însemnate.

3. — Omul care n-a ieșit încă din faza antropomorfismului naiv populează priveliștea mării cu felurite ființe asemănătoare lui. Pe suprafața mării aleargă Neptun și joacă naiadele; se izbesc și se sfărîmă valurile, purtate fiind de niște puteri care au caracterul patimilor omenești.

Aceeaș priveliște buddhistul o vede într-altfel. Buddhistul închide ochii ca să nu fie silit să privească la toate acele forme amăgitoare produse de întîmplarea unei clipe de timp. Concentrat în sine, el gîndește cum ar fi de liniștit luciul apei dacă ochiul care l-ar privi s-ar ridica la înălțimea eternității. La urmă, amîndoi conchid că așa este destinat omul ca să vadă. Dar, iată, vine un al treilea, care, înaintea aceleiași priveliști, cuprins de curiozitate, se întreabă: formele care se agită pe suprafața apei revin periodic aceleași; de ce acest ritm al revenirii lor? Părticelele de apă se schimbă; apa curge și se împrăștie, cu toate acestea chipul resfrînt în luciul apei, rămîne acelaș! [34] Ce face ca forma să perziste, deși materialul acestei forme se găsește într-o veșnică curgere? Acesta de al treilea, care își pune asemenea întrebări curioase, deschide minții omenești o nouă perspectivă, și prin aceasta deschide și științei un drum luminos.

El a fost primul filosof științific. Unde a apărut el mai întîi este indiferent. Școala lui a propășit în Grecia veche. Cu el începe o nouă direcție a metafizicei: este aceea în care ne găsim și astăzi.

Noua metafizică înlocuiește fatalismul printr-o mare aspirațiune: ea sădește în om dorința de a înțelege universul ca pe un tot armonic și unitar. Extraordinarul este, de acum înainte, înlocuit cu faptul măsurabil. Disproporția între viață și moarte este redusă prin aceea că atenția este îndreptată asupra proporției în care se găsesc ființele care revin totdeauna aceleași. Gîndul pesimist al buddhismului este biruit prin continua regăsire în viață a formelor care au dispărut. Noua metafizică oprește exagerațiunile, atît ale buddhismului cît și ale antropomorfismului, dezvoltînd simțul măsurii și întărind încrederea omului în rațiunea sa.

Metafizica cea nouă pleacă de la convingerea că știința realității este cu putință fiindcă realitatea se dezvăluie minții omului prin efecte uniforme și simetrice, printr-o logică identică cu logica rațiunii omenești. Între realitate și rațiune este corespondență: una și alta sunt supuse măsurii.

---

[34] Aproape cu această formulare a fost pusă problema metafizicei mai întîiu de filosoful Heraclit din Efes.

Înlăuntrul noii direcțiuni s-au produs multe sisteme. Diferențele între aceste sisteme sunt destul de mari, dar toate aceste sisteme rămîn pe aceeaș bază: realitatea este una și singură, și anume, este aceea care se demonstrează prin rațiune. Realitatea este unitară, cum este și [rațiunea] omenească unitară.

În metafizica antropomorfismului, conștiința omenească se afirmă în fața universului ca o individualitate capricioasă, atrasă fiind de tot ce este extraordinar, iar în metafizica buddhismului, aceeași conștiință o vedem negîndu-se pe sine și dîndu-se ca o iluziune rătăcitoare a individualizării; prin urmare, în amîndouă aceste metafizici conștiința omenească este alături de calea pe care se va putea forma știința. Numai cea de a treia metafizică, metafizica raționalistă, vine pe această cale. Ea afirmă raționalitatea a tot ce se petrece în jurul omului. Conștiința omenească, în aceasta de a treia metafizică, este concepută ca o unitate care se armonizează cu întreg universul. Toate sistemele care s-au produs în direcția ei nu mai pun în dubiu că știința este cu putință, ci preocuparea lor este numai cum să explice mai bine raționalitatea universului, adică să prezinte mijloacele prin care mintea omenească pătrunde în tainele realității. Raționalitatea a tot ce este real este în afară de orișice discuție. Adevărul constatat de rațiune este întocmit după realul existent. Natura a organizat mintea omenească în așa fel ca ea să poată, prin raționamentele ei, înțelege realul. Cum se face, propriu vorbind, această înțelegere este lucru secundar față de principiul de la care înțelegerea pleacă și care este anume: în totalitatea sa universul este rațional.

În direcția acestei metafizice găsim toate principalele sisteme de filosofie europeană, începînd de la filosofii ionieni și pînă la Im. Kant. Toate acestea sisteme nu fac decît să întărească credința în corelația care există între real și rațional.

Cu filosofia lui Kant intervine însă o mare schimbare. Pînă la Kant, filosofii explicau raționalitatea realului prin resfrîngerea acestui real în conștiința omenească, întocmai cum se resfrîng obiectele într-o oglindă, pe cînd Kant intervertește perspectiva și încearcă o explicare cu totul opusă: din unitatea conștiinței omenești să se explice unitatea realului!

4. — Kant nu tăgăduiește valoarea științei constituite, din potrivă, el este cel dintîi să recunoască acestei științe toată valoarea pe care o are adevărul necesar și universal. Aceea ce Kant dorește este numai o demonstrațiune mai lămurită și mai convingătoare despre fundamentul pe care se sprijină valoarea științei. El vrea să arate că, punîndu-se fundamentul științei în unitatea obiectului extern (adică a universului), demonstrația valorii științei nu este așa de sigură cum este cînd se pune fundamentul științei în unitatea conștiinței. Unitatea obiectului extern este cu neputință de afirmat în mod sigur. Ea poate fi și susținută, dar și negată. Este universul o unitate finită, sau este universul ceva infinit? Este universul limitat în timp și spațiu, sau este nelimitat? Există o primă cauză de la care pleacă determinarea fenomenelor naturii, sau nu există o asemenea cauză, deoarece determinarea începe din infinit? Cine poate răspunde *da* sau *nu* la aseme-

nea întrebări ? Unitatea universului extern, ca obiect extern, nu o poate mintea prinde, fiindcă ea n-are alt mijloc de a lua cunoştinţă de acest univers decît acela al experienţei, şi experienţa nu este niciodată o totalitate finită, ci este veşnic în curs. Dar dacă nu putem avea unitatea universului, avem în schimb unitatea conştiinţei ! Să înlocuim pe cea dintîi cu cea de a doua !

Dar pentru ce trebuie să se bazeze ştiinţa numaidecît pe unitatea obiectului sau unitatea conştiinţei ? Fiindcă nu există convingere omenească fără această unitate. Raţionamentul omenesc consistă în stabilirea de raporturi înlăuntrul unei unităţi. Fie că este vorba de un adevăr scos prin deducţiuni raţionale, fie că este vorba de un adevăr scos din experienţă, totdeauna acest adevăr este fundat pe o unitate bine definită. Cînd adevărul este raţional, atunci unitatea este dată prin definiţie ; cînd adevărul este experimental, atunci unitatea este dată în sistemul de forţe sau de obiecte pe care experienţa îl are în vedere. N-ar fi cu putinţă nici o deducţiune raţională dacă definiţia de la care se pleacă ar fi cînd mai largă, cînd mai strînsă ; şi, tot aşa, n-ar fi nici-o experimentare ştiinţifică cu putinţă dacă înlăuntrul sistemului de fenomene care se are în vedere s-ar spori sau s-ar împuţina condiţiunile de la care se pleacă. Deducţia raţională, ca şi inducţia experimentală, sunt mijloace de găsire ale adevărului întrucît subînţelegem că ele se fundează pe unitatea neschimbată a înţelesului sau pe unitatea neschimbatelor condiţiuni ale obiectului. Kant nu discută necesitatea unităţii, care trebuie să fie dată de la început. Întrebarea pentru el este numai : unde să se găsească această unitate ? În obiectul extern, adică în unitatea universului ? Aceasta este o unitate discutabilă, deci nesigură. Nu rămîne decît unitatea conştiinţei.

Kant este constrîns să opereze astfel intervertirea de care vorbeam.

Acum vine marea problemă.

Unitatea conştiinţei, aşezată de Kant ca fundament al ştiinţei, este ea însă mai sigură şi mai lămurită decît unitatea universului ? Acel *da* şi *nu* cu care se putea răspunde la diferitele întrebări puse asupra unităţii universului — celebrele antinomii ale raţiunii — nu revin ele din nou şi în răspunsurile care se dau la întrebările ce se pot face asupra unităţii conştiineţi ? Întru cît unitatea aceasta din urmă este o ancoră mai sigură pentru ştiinţă decît era unitatea obiectului din afară ?

Aci este de răspuns, pentru a avea măsura valorii pe care o are inovaţia kantiană.

Continuatorii lui Kant au încercat să răspundă, înlocuind unitatea conştiinţei cu alte unităţi organice. Dar nu aci stă greutatea răspunsului. Orişice unitate organică s-ar pune în locul unităţii de conştiinţă, întrebarea rămîne aceeaş : cine ne îndreptăţeşte să răsturnăm vechea perspectivă a metafizicei raţionaliste şi să acordăm conştiinţei omeneşti, sau unităţilor organice, alte drepturi decît dreptul de a servi ca oglindă realităţii externe ? Unitatea conştiinţei omeneşti şi toate celelalte unităţi organice ce sunt ele oare ? O parte a universului ? Dar cum este cu putinţă ca pe unitatea unei părţi a universului să se fundeze ştiinţa universului întreg ? Ce cuprind în ele aceste unităţi organice sau unităţi de conştiinţă, ca ele să ne îndreptăţească a lua afirmările deduse din natura lor drept adevăruri universale şi necesare pentru întreg universul ? Pentru ce formele *a priori*, deduse din unitatea unei părţi sau unor părţi ale universului, să fie valabile pentru universul întreg ?

Metafizica raţionalistă întemeia adevărul ştiinţei pe unitatea realităţii din întreg universul; ea nu putea să afirme decit *un* adevăr, fiindcă *una* era şi realitatea universului. Dar noua metafizică, inovată de Kant, înlocuind unitatea universului cu unitatea conştiinţei sau cu unităţile organice, care toate sunt numai părţi ale universului, mai poate ea vorbi de un adevăr ? Unităţile de conştiinţă sau unităţile organice pot fi multe, deci multe pot fi şi sistemele ştiinţei ! Revenim atunci la parafrazarea reflexiunii vechiului filosof elin, care zicea : „Dacă boii ar fi avut mîini şi ar fi putut să picteze, atunci şi-ar fi făcut şi ei pe zeii lor în chipul de boi !“ Fiecare unitate de conştiinţă îşi are atunci ştiinţa sa proprie !

Aceste întrebări nu pot fi evitate prin limitarea unităţii de conştiinţă la simpla ei funcţiune formală, căci în cazul acesta intervertirea de perspectivă operată de Kant se limitează şi ea numai la un rol heuristic; adică despre această perspectivă nu se poate atunci zice altceva decît că înlesneşte o ochire mai repede asupra sistematizării ştiinţei, fără să schimbe întru nimic fundamentul filosofic al acesteia. Cu această limitare însă nu este mulţumit nici Kant, nici continuatorii săi. Un spirit metafizician cere ca unitatea realului, pe care vechiul raţionalism o punea în obiectele externe, să se regăsească în unitatea conştiinţei, dacă este ca această unitate a conştiinţei să constituie fundamentul ştiinţei. Simpla unitate formală a conştiinţei ca fundament al ştiinţei nu poate mulţumi decît pe aceia cari tăgăduiesc din principiu ştiinţei omeneşti putinţa de a îmbrăţişa realul şi cari se mărginesc, prin urmare, la constatarea raporturilor dintre fenomene, fără a se mai preocupa de aceea ce există sub fenomene.

Unitatea de conştiinţă nu trebuie să o concepem, aşadar, nici ca o unitate pur formală, nici ca o unitate ce intră ca parte în realitatea universului, fiindcă în primul caz ne tăiem orişice comunicaţie cu realul, iar în al doilea caz, micşorăm noi înşine valoarea ştiinţei, făcînd-o pe aceasta să înlocuiască unitatea universului întreg prin una din unităţile parţiale ale acestui univers şi care nu poate asigura ştiinţei decît valoarea pe care o poate avea faţă de tot. Este concepută această unitate parţială ca identică cu sufletul individual, atunci, în cazul acesta ajungem la antropomorfism : fiecare conştiinţă omenească îşi creează ştiinţa care se potriveşte cu natura sa. Este concepută această unitate parţială ca identică cu sufletul unei societăţi, şi nu al unui individ, atunci scăpăm, e drept, de antropomorfism, dar nu dăm peste o bază mai solidă. Societăţile, dacă sunt mai puţin schimbătoare ca indivizii, sunt, în fond, totuşi schimbătoare. În definitiv, problema rămîne aceeaş : cum este cu putinţă ca pe unitatea unei fiinţe (conştiinţe sau organism), *care este numai o parte a universului*, să se poată fonda ştiinţa, care să cuprindă adevăruri necesare şi universale pentru întreg universul ?

Evident, o singură soluţiune rămîne, şi anume : trebuie dovedit că unitatea conştiinţei omeneşti cuprinde în sine aceeaş realitate pe care o are şi restul universului ; trebuie dovedit că între conştiinţa omenească şi între univers nu există raportul de parte la tot, ci raportul de corelaţiune care există între aspectele uneia şi aceleiaşi realităţi. Numai identificînd, în genere, realitatea din conştiinţă cu realitatea din univers se poate găsi științei un fundament solid în unitatea conștiinței; altfel nu. Vorbim deocamdată de raportul de identificare în genere, lăsînd pentru mai tîrziu precizarea acestui raport prin ideea personalității.

Această soluțiune au și întrevăzut-o primii metafizicieni cari au urmat lui Kant. Din nenorocire, soluțiunea era prea greu de susținut în timpul lor. Metafizicianii cari au întrevăzut-o, imediat după Kant, nu aveau cunoștințe precise asupra fenomenelor conștiinței, așa că ei nu puteau sprijini teoria identității acestei conștiințe cu universul decît prin analogii și speculațiuni foarte vagi. În special așa a procedat metafizicianul Schelling, care a și făcut ca soluțiunea indicată mai sus să cadă într-un desăvîrșit discredit.

Astăzi însă situația este cu totul schimbată. Progresele biologiei și ale psihologiei pun soluțiunea identității pe un teren cu mult mai sigur decît o puneau metafizicianii cari au urmat imediat lui Kant; astăzi ea apare ca singura soluțiune care se poate susține cu argumente științifice.

5. — Soluția identității este soluția care se deduce logicește din ultimele concluzii ale științei și care dă, în același timp, și ipoteza cea mai luminoasă pentru explicarea faptelor experienței.

Ea este, în primul rînd, dedusă din ultimele concluzii ale științei. În adevăr, ultimele concluzii ale științei sfărîmă vechile bariere pe care gîndirea le ridicase pînă acum între lumea conștiinței și lumea din afară, a materiei. Lumea conștiinței și lumea materială, cu cît sunt examinate mai de aproape și cu cît sunt reduse la realitatea lor, cu atît ele încetează de a mai prezenta diferențele cu care le îmbracă subiectivitatea simțurilor. Ultimele concluzii ale științei asupra realității universului spun că această realitate consistă în raportul constant dintre diferitele forme de energie. Aceea ce persistă identic cu sine însăși sub înfățișerile variate pe care le ia natura, adică aceea ce face realitatea lucrurilor, consistă, după știință, nu într-o materie îmbrăcată cu calități sensoriale, ci într-un *fapt* care revine constant: energia. O materie în înțelesul pe care îl dă omul naiv și în înțelesul pe care îl dedea și filosofia veche nu mai există astăzi pentru știință. Materia, pentru omul modern de știință, se rezolvă în legile constante ale energiei, în legile acelui fapt care rămîne veșnic identic cu sine însuși.

Lumea conștiinței a trecut, de asemenea, prin aceeaș analiză. Realitatea ultimă a faptelor care intră în conștiință nu mai consistă, pentru știința de astăzi, în manifestările unui suflet îmbrăcat cu anumite proprietăți imateriale și care ar sta în fața lumii ca o entitate neînțeleasă, ci realitatea fenomenelor de conștiință se rezolvă în legea care le înlănțuiește cu mediul. Realitatea conștiinței are ca substrat faptul că această conștiință se regăsește aceeaș în momentele ei de actualizare. Orișice act de conștiință se află strict determinat de condițiile mediului, și prin aceasta conștiința își păstrează identitatea cu sine. O conștiință care s-ar emancipa de sub această determinare ar fi o conștiință discontinuă, adică n-ar mai fi o conștiință identică cu sine.

Noțiunea realității implică astfel noțiunea identității. Amîndouă aceste noțiuni implică însă împreună pe aceea a unității.

În adevăr, raportul dintre diferitele forme ale energiei din univers, dacă este un raport constant, este prin aceasta și identic cu sine însuși în continuitate; dar dacă este constant și identic cu sine însuși, trebuie să constituie și o unitate. Cele trei noțiuni sunt strîns legate. Realitatea subînțelege identitatea, și amîndouă împreună, unitatea. Energia rămîne identică cu sine, și așa constituie o unitate. Tot astfel și cu raportul dintre diferitele acte ale conștiinței. Realitatea conștiinței subînțelege identitatea sufletească a acesteia, și amîndouă, împreună, unitatea. Conștiința este o conștiință de sine și deci este o conștiință unitară.

Cu aceste concluziuni ajungem să vedem că aceeaș logică susține unitatea de conștiință care susține și unitatea din univers. Una și alta din aceste două unități afirmă acelaș lucru, și anume: că înlăuntrul conștiinței, ca și înlăuntrul universului, există o condiționare reciprocă de acte și fenomene care stau pe baza unui raport care rămîne identic cu sine.

Amîndouă unitățile au astfel aceeaș structură logică. Sunt ele însă identice în fond, sau sunt numai paralele?

La această din urmă soluție se opresc mulți filosofi contimporani. Pentru aceștia, realitatea din lumea conștiinței se susține pe aceeași logică pe care se susține și realitatea lumii din afară de conștiință, dar ea totuși nu este identică cu această din urmă, ci este numai paralelă. Faptele conștiinței se petrec în serii paralele cu faptele fizice, așa că între unele și altele nu există nici o atingere și nici o îmbinare. O atingere, și cu atît mai mult o îmbinare, ar contrazice unitatea fiecăreia dintre cele două lumi. Unitatea energiei fizice nu suferă, în tot cazul, un amestec în circuitul ei strict de transformări. Rămîne dar ca cele două realități să fie cunoscute în parte.

Soluțiunea paralelismului nu este o soluțiune definitivă. Ea are meritul de a oferi o bună metodă preventivă de cercetare, fiindcă previne erorile care ar putea rezulta din amestecul punctului de vedere psihologic în cercetarea fenomenelor de care se ocupă științele exacte, sau viceversa, dar în cele din urmă ea nu se poate susține ca definitivă, fiindcă afirmațiunile ei fundamentale sunt în contrazicere cu faptele experienței.

În adevăr, faptele experienței contrazic separațiunea unității de conștiință de unitatea universului. Aceste fapte contrazicătoare se înmulțesc cu cît știința sufletului devine mai întinsă și mai adîncă. Ele se împacă însă foarte bine cu soluțiunea identității.

În această discuțiune decid mai curînd faptele decît logica. Raportul identității din legile energiei fizice s-a întrezărit, este drept, prin speculațiunile logicei, dar el n-a constituit un fundament definitiv pentru concepția unitară a universului pînă ce experiența n-a demonstrat (prin lucrările lui Joule și J. Robert Mayer), că între diferitele forme de energie există o echivalență măsurabilă. Logica poate conchide pe urmă la identitatea în sine a formelor energiei, fiindcă experiența a creditat această identitate. Pentru unitatea energiei fizice există un punct de reazim în faptele experienței.

Să vedem dacă găsim aceeaș situație și la unitatea conștiinței. Aci identitatea este dată prin introspecția internă, care este și ea o experiență, dar o experiență neprecisă. Conștiința de sine traduce raportul de identitate care leagă fenomenele sufletești, dar în acest raport factorii rămîn nepreciși. Conștiința de sine nu precizează pînă unde se întind fenomenele sufletești. Intră în seria fenomenelor sufletești toate fenomenele care condiționează raportul pe care-l găsim în conștiința de sine, atunci seria se întinde și dincolo de limitele obișnuite individualității omenești! Atunci, în seria fenomenelor sufletești intră și fenomenele fiziologice, și cele fizice, și toate fenomenele naturii! Unde încetează seria fenomenelor fizice și unde începe seria fenomenelor sufletești? În conștiința de sine este dată identitatea de raport, dar nu sunt dați și factorii între care există această identitate. Omul care își zice „sunt identic cu mine însumi" nu exprimă decît o convingere subiectivă a lui, și nicidecum un adevăr obiectiv. Pentru adevărul obiectiv se cere definirea precisă a termenilor între care se stabilește identitatea. Omul de ieri și omul de astăzi trebuiesc definiți înainte de a se conchide la identitatea dintre ei. Este vorba de omul întreg de ieri și omul întreg de astăzi, sau numai de conștiința acestora? Dar în ce consistă omul întreg și omul numai conștiință? Poate fi omul izolat de mediul în care-el trăiește?

Cu un cuvînt, identitatea care apare în conștiința de sine nu îndreptățește cîtuș de puțin ca să admitem o unitate specifică a conștiinței, străină unității universului. De seria fenomenelor conștiinței se leagă și toate fenomenele energiei fizice — nu poate fi imagine de văz în conștiință, fără ca să fi fost, mai înainte, o impresionare a nervului optic, și nici impresionarea nervului optic nu poate fi, fără să fi fost, în afară, ondulațiunile mediului fizic ale razei de lumină etc. —, deci nici un argument nu ne împiedică de a socoti că în raportul de identitate, prins de conștiința de sine, intră ca factori și fenomenele naturii externe. În afirmarea că eul nostru este identic cu sine noi nu spunem altceva decît că natura persistă identică cu ea; căci identitatea eului nu este cu putință decît prin identitatea condiționării acestui eu în mediul vieții, condiționare care cuprinde întreg universul.

Iată-ne dar constrînși a părăsi soluția paralelismului. O unitate de conștiință, deosebită de unitatea universului, nu poate să se întemeieze științificește, fiindcă nu avem putința experimentării unei conștiințe izolate de restul universului, ci totdeauna seria fenomenelor conștiinței ne duce să împreunăm unitatea conștiinței cu unitatea universului.

Să luăm pentru ilustrarea acestei afirmări un fapt dintre cele mai obișnuite, dacă nu chiar cel mai fundamental al conștiinței omenești, și pe care l-a avut în vedere și Kant; faptul recunoașterii unui obiect prezent ca un obiect cunoscut. Se știe îndeajuns în ce consistă acest fapt. O imagine este păstrată, în memorie, ca o unitate, deși elementele ei sunt venite în epoce deosebite și prin simțuri deosebite. Deși această imagine am format-o în trecut, și deși în momentul actual ea poate fi dispărută din conștiință, cu toate acestea ea răsare în această conștiință de îndată ce se arată obiectul pe care ea îl reprezintă. Cunoașterea obiectului din prezent se face prin răsărirea imaginei lui din trecut; orice cunoaștere este de fapt o recunoaștere. Prin urmare, impresiunile care vin de la obiectul prezent găsesc în conștiința noastră un drum sigur spre vechea imagine a obiectului, și împreună cu aceasta ele formează o unitate de cunoștință nouă. Iată faptul. Să vedem explicarea lui. Recunoașterea nu s-ar putea face dacă imaginea din memorie nu s-ar contopi cu impresiunile actuale ale obiectului pe care îl avem înaintea simțurilor. Această contopire presupune însă identitatea conștiinței. Dacă contopirea nu s-ar petrece în aceeaș conștiință, nu s-ar putea ajunge la recunoașterea obiectului. Prin urmare, avem aci, în mic, raportul de identitate despre care vorbeam mai sus, cînd aveam în vedere conștiința totală. Să examinăm însă cei doi factori din cari se constituie recunoașterea : impresiunile actuale ale obiectului și imaginea din memorie. Unde sfîrșesc impresiunile actuale ? În organele simțurilor ? Desigur că nu, căci funcționarea acestor organe nu s-ar putea înțelege fără procesele excitației externe, adică fără energia externă ! Să ne reîntoarcem spre celălalt cap al seriei, spre elementele imaginei din memorie. Aci cazul este și mai interesant. Păstrarea acestor elemente nu se înțelege în nici un chip fără ca să recurgem la energia externă. Memoria presupune existența unui *ce* sub pragul conștiinței, în care se păstrează actele trecute odată prin conștiință. Dar acest *ce*, sub pragul conștiinței, ce poate fi altceva decît tot o formă a energiei universale ? Prin urmare, ambele capete ale seriei ne duc spre aceeaș energie universală. Recunoașterea obiectului prezintă o unitate, dar în această unitate regăsim din nou factorii unității din univers.

Așa este cu toate faptele de conștiință. Unitatea lor nu poate fi izolată, în nici un caz, de unitatea universului. De aceea, pentru a fi în concordanță cu faptele experienței, ni se impune ipoteza identității dintre cele două unități.

6. — Acum, să revenim la problema noastră.

Metafizica antropomorfismului naiv, întocmai ca și metafizica buddhistă, sunt două metafizici care nu se împacă cu ideea fundamentală a criticismului kantian. Amîndouă aceste metafizici sunt în o desăvîrșită contrazicere cu teoria că unitatea de conștiință este o bază sigură, pe care se întemeiază înțelegerea lumii.

Metafizica raționalistă este cea de a treia metafizică prin mijlocirea căreia este deschisă calea criticismului kantian. Această metafizică raționalistă nu tăgăduiește existența unității de conștiință, dar nici nu face din această unitate punctul central din care să se opereze înțelegerea lumii ; ea subînțelege [35] unitatea de conștiință ca un reflex de oglindă al unității universului.

Kant, schimbînd perspectiva, face din unitatea conștiinței baza pe care se așează adevărurile științei. Dar cu schimbarea acestei perspective vine și întrebarea : întrucît unitatea conștiinței poate înlocui ea unitatea universului ? Din această întrebare, discuția : dacă unitatea conștiinței trebuie înțeleasă ca o unitate numai formală, sau ca o unitate parțială reală, în acest caz și ca o unitate paralelă, sau, în sfîrșit, ca o unitate identică în realitatea ei cu unitatea universului.

Dintre soluțiunile pe care le oferă această discuțiune, singura care asigură științei o bază solidă este aceea a identității. Între unitatea conștiinței și unitatea universului trebuie să fie o identitate pentru ca cea dintîi să poată fi substituită celei de a doua ; trebuie ca între aceste două unități să fie numai o deosebire de puncte de vedere, și nu de natură, pentru ca știința izvorîtă din una să poată fi aplicată la cealaltă. Trebuie, cu un cuvînt, ca faptul fundamental pe care se sprijină unitatea universului să se regăsească și în unitatea conștiinței omenești, căci numai astfel deducțiunile scoase din aceasta din urmă [pot] să fie aplicabile și la fenomenele universului.

---

[35] Nu toți raționaliștii dau unității de conștiință rolul acesta pasiv. Au fost unii cari au anticipat vederile kantiene, dar fără mult succes pentru mișcarea filosofică.

Acest „trebuie“ l-a recunoscut și Kant, dar prin altă argumentare.

Kant, după cum am văzut în capitolele precedente, socoate că faptul fundamental care leagă realitatea conștiinței cu realitatea universului este identitatea numerică pură, care se găsește atît în conștiință, cît și în mecanica universului, și numai pe baza acestei identități numerice mintea omenească este capabilă să aibă o regulă, așa-zisul *schematism,* după care să construiască obiectele naturii. În stabilirea acestei identități numerice un mare rol l-a jucat, după cum am văzut, intuiția timpului. În această intuiție a timpului apare faptul comun care leagă, în filosofia lui Kant, cele două unități. Întru cît mintea omenească este capabilă să-și construiască imagini după regula identității numerice, întru atît aceste imagini, din subiective ce sunt, devin obiective ; fiindcă, încă o dată, pe identitatea numerică se bazează și mecanica universului !

Prin urmare, Kant adoptă soluția identității, sprijinind-o pe faptul că atît actele din conștiință, cît și fenomenele universului pot fi înșirate după o regulă și pe o singură dimensiune, pe aceea a timpului. Formele *a priori* sunt valabile pentru obiectele externe, fiindcă ele sunt în concordanță cu faptul identității numerice a eului și, prin acest fapt, cu toate legile mecanice ale universului.

Aceasta este forma în care este adoptată soluția identității de către Kant.

Nu această formă însă, după părerea noastră, este cea mai potrivită pentru soluția identității, căci de ea sunt legate două mari neajunsuri.

Primul neajuns și cel mai grav este că faptul identității numerice ne îndepărtează de unitatea conștiinței psihologice și ne impune ipoteza unei „conștiințe în genere“. Cu ipoteza acestei „conștiințe în genere“ Kant alunecă de la problema cea principală și complică singur teoriile sale cu toate speculațiunile raționaliste, și în primul rînd cu speculațiunile transcendentalismului.

Al doilea neajuns este, apoi, că unitatea de conștiință, așa cum o concepe Kant pe baza schematismului său numeric, este o unitate prea matematică și abstractă, care nu mai are nici un contact cu unitatea vieții și cu unitatea persoanei omenești, cu care, împreună, a format totdeauna o mare problemă pentru metafizică.

Din cauza acestei forme nepotrivite, dată de Kant soluțiunii identității, au și provenit toate criticele aduse filosofiei lui, precum am și văzut pînă aci. Toate aceste critici își au obîrșia lor în separația pe care Kant a stabilit-o de la început, între unitatea unei apercepții pure, care se găsește numai la conștiința în genere, și între unitatea conștiinței reale, care se găsește la toți indivizii oameni. Iar rațiunea acestei greșite separațiuni stă, la urma urmelor, în ipoteza că numai identitatea numerică este faptul comun care leagă unitatea conștiinței cu unitatea universului.

De înlăturarea acestei ipoteze depinde întemeiarea pe o bază mai solidă a criticismului kantian.

7. — Kant a pus la baza sistemului său filosofic teoria identității numerice a eului, fără să încerce măcar a sprijini prin argumente această teorie. Pentru el, unitatea apercepției, unitatea eului, identitatea din conștiința de sine, precum și identitatea numerică din actele eului, toate acestea sunt de la sine înțelese ca existînd, *more geometrico,* fără a mai fi nevoie de amănunțită examinare a lor din punct de vedere psihologic. Cel mult dacă dînsul se referă la observația introspectivă. Dar, în cele din urmă, și aceasta ar putea să lipsească din paginele *Criticei rațiunei pure,* fără ca sistemul să se resimtă.

Explicarea procedării lui Kant este însă foarte simplă. Kant nu se îndoiește un singur moment că știința fundamentală a universului este *mecanica* și că axiomele acestei științe sunt necesare pentru orișice fenomen. Schimbările dinăuntrul eului omenesc sunt pentru el de aceeaș natură ca și mișcările mecanice; toate pot fi reduse la mișcările uniforme ale unui punct într-o direcțiune. Fie în lumea conștiinței, fie în lumea pămîntească, sau fie chiar în lumea siderală, definiția fenomenului este pentru Kant aceeaș: o definiție dată pe baza mecanicei. Cu alte cuvinte, Kant stă pe baza filosofiei mecaniciste a timpului său, așa de ilustru reprezintată prin Isaac Newton. El nu vrea să dărîme nimic din axiomele mecanicei, ci vrea, din potrivă, să le întărească prin introducerea unei noi perspective, mai luminoase. Astăzi însă procedarea lui Kant nu se mai poate menține. Identitatea eului trebuie înțeleasă, astăzi, nu pe baza mecanicei, ci pe baza biologiei și a psihologiei. La baza problemelor filosofice trebuie făcut loc datelor acestor din urmă științe într-o măsură cu mult mai mare decît a făcut-o Kant în timpul său. Aceasta au și văzut-o, aproape fără excepție, toți continuatorii lui Kant. Aceasta și constituie un merit al lor. Cu cît ne apropiem de timpul nostru, cu atît vedem pe cei ce încearcă o completare a lui Kant depărtîndu-se de punctul de vedere mecanicist și apropiindu-se de punctul de vedere biologic și psihologic. Cel mai apropiat de noi, H. Bergson, în această privință, este și cel mai caracteristic. În sistemul filosofic al lui Bergson, mecanismul este cu desăvîrșire repudiat și înlocuit cu biologismul. Numai cu ajutorul biologiei și a psihologiei se poate da, în adevăr, o definitivă formulare la soluțiunea identității.

Continuatori lui Kant fac însă, precum am văzut, o mare greșeală, cu toate că ei se îndreptează cu toții spre știința biologiei și știința psihologiei: ei înlocuiesc unitatea conștiinței individuale prin alte unități organice, crezînd că astfel găsesc un fundament mai solid pentru întemeiarea obiectivității științifice. Această înlocuire încercată de ei este însă de prisos. Nici-o altă unitate organică nu poate întemeia mai bine obiectivitatea științei de cum o întemeiază unitatea conștiinței individuale, care ea singură este aceea pe care o cunoaștem direct. Toate celelalte unități organice nu sunt cunoscute de noi decît prin analogie după conștiința noastră individuală. Prin urmare, acesteia trebuiește să-i rezervăm și pe viitor locul principal.

Completarea lui Kant poate fi găsită prin altă încercare, și anume: prin o cunoaștere mai adîncă a unității conștiinței individuale din energia personalității, care explică și identitatea eului mai bine decît teoria identității numerice a lui Kant. Adevărata completare a filosofiei acestuia stă, prin urmare, în completarea cunoștințelor psihologice pe care le-a avut Kant, despre eu și despre unitatea conștiinței. Soluția identității trebuie să rămînă, fiindcă fără ea nu poate să fie pusă unitatea conștiinței la baza științei, dar această soluție să fie formulată în alt mod de cum a formulat-o Kant. Identitatea, care sprijină realitatea eului și care înlesnește trecerea de la realitatea acestuia la realitatea lumii externe, trebuie să fie dovedită prin legile energiei personalității omenești, așa ca ea să ne înlesnească înțelegerea actelor care se petrec în conștiința noastră reală individuală, iar nu înțelegerea actelor care s-ar putea petrece într-o presupusă conștiință ideală sau o conștiință în genere.

CAPITOLUL II

Monismul

1. — Legătura dintre conștient și inconștient. 2. — Dependența dintre unitatea conștiinței și unitatea energiei din univers. 3. — Teoriile asupra văzului anticipă teoriile asupra conștiinței. 4. — Identitatea dintre unitatea conștiinței și unitatea energiei explicată prin ipoteza idealistă, prin ipoteza energetică. 5. — Identitatea dintre conștiință și energie fizică în sistemele filosofiei moniste. 6. — Evoluția realității într-o experiență ideală și într-o experiență științifică obișnuită. 7. — Cele două aspecte ale fenomenelor. 8. — Corpul Alfa. Dumnezeu. 9. — Personalism energetic.

1. — Sub influența concepției mecaniste, Kant ajunge la ipoteza identității numerice a eului; sub influența concepțiilor psihologiei empiriste, un filosof ar putea ajunge tocmai la o ipoteză contrară. Experiența sufletească, în adevăr, la prima înfățișare nu sprijină ipoteza identității eului. Eul se schimbă, se transformă, ba chiar se și pierde. Oamenii maturi își dau seama de schimbările care s-au petrecut în conștiința lor de la vîrsta copilăriei; bolnavii atinși de boala dedublării personalității stau la îndoială să-și recunoască eul adevărat; iar unii dintre ei trec chiar, de la o zi la alta, în personalități diferite. Unde rămîne dar identitatea eului? În faptul că tot ce intră în cîmpul luminos al conștiinței stă în legătură cu ceva care are rolul de a constitui un centru? Dar nici acest fapt nu este general. Stabilitatea acestui centru este tot ce poate fi mai șubred. O mulțime de alterări și de iluziuni îl fac să oscileze. Niciodată nu-l găsim în acelaș loc. Aci stă în mijlocul unor anumite reprezentări și sentimente, aci, în mijlocul altora. Eul acesta, identic cu sine, este tocmai cel mai greu lucru de

definit. Cum se poate dar vorbi de identitatea eului ca de un sprijin pentru unitatea conştiinţei ?

Am lăsat la o parte apoi fenomenele din vise, cari sunt o experienţă pusă la dispoziţia orişicăruia şi cari sunt cu desăvîrşire greu de împăcat cu teoria unei identităţi numerice a eului. În timpul visului, eul nostru suferă cele mai crude transformări. El se îmbracă în însuşirile cele mai contradictorii şi făptuieşte nişte acte pe care noi, în timpul de veghe, le dezaprobăm hotărît. În timpul visului, eul nostru se conduce după o logică şi după o morală cu totul extraordinară. Mai curînd înţelegem logica şi morala altor persoane, străine nouă, decît înţelegem logica şi morala pe care o urmează eul nostru propriu în timpul visului ! Aşa că, luînd în vedere experienţa din visuri, întrebarea devine încă şi mai imperioasă : cum se poate vorbi de identitatea eului ?

Se poate vorbi foarte bine, dacă aprofundăm cunoştinţa eului şi nu ne mărginim să privim suprafaţa acestuia. Eul nostru superficial este eul care se descoperă în conştiinţa reflectată, este eul obiect al reflexiunii. Acesta este veşnic schimbător, după cum schimbătoare sunt şi interesele care conduc reflexiunea. Acest eu nu poate fi identic cu sine însuşi, fiindcă el nu consistă decît în licărirea accidentală a eului adevărat. Identitatea trebuie căutată în adîncimea personalităţii, şi nu la suprafaţa eului. **Sau, mai precis : fenomenele eului între care** se caută raportul de identitate nu trebuiesc restrînse numai la partea lor luminată de conştiinţa reflectată, ci trebuiesc luate în întregimea personalităţii.

Din nesocotirea acestui adevăr au decurs toate ipotezele eronate făcute asupra eului. Aceia cari s-au menţinut la suprafaţa conştientă a acestui eu au încercat să rezolve o problemă insolubilă. Ei au voit să explice ţesătura permanentă a eului, ţesătura care se găseşte în adîncul vieţii sufleteşti, prin arătările accidentale ale conştiinţei ; au voit, cu un cuvînt, să răstoarne piramida vieţii sufleteşti, aşezînd-o pe vîrf, în loc de a o lăsa aşezată pe bază. În această eroare se află şi Kant. De aceea am văzut că dînsul a fost constrîns să reducă fenomenele conştiinţei la simple unităţi numerice, pentru a găsi între dînsele un raport de identitate.

Adevărul trebuie restabilit aşa după cum cer ştiinţele biologiei şi psihologiei. Unitatea conştiinţei, pentru a fi înţeleasă şi pentru a da, la rîndul său, un mijloc de înţelegere, trebuie aşezată pe baza întregii unităţi organice a individului, cu care ea formează un tot. În totalitatea individualităţii omeneşti, conştiinţa propriu-zisă constituie o verigă a fenomenelor vieţii, o verigă care, luată în parte, este adeseori inexplicabilă, dar care, luată în legătură cu celelalte fenomene organice, este perfect explicabilă. Unitatea conştiinţei individuale este una şi aceeaş cu unitatea întregului organism individual, fiindcă la baza a uneia şi a alteia este acelaş fapt identic care constituie realitatea lor permanentă. Unitatea individului nu este despărţită în două unităţi paralele, una organică de o parte, şi alta, a conştiinţei, de altă parte, cum nu este despărţită nici în o unitate fizică şi o unitate chimică etc. ; ci toate aceste unităţi sunt numai aspectele deosebite ale uneia şi aceleiaş unităţi, care se confundă cu ceea ce numim în mod obişnuit persoana individului. Limitarea unității de conștiință la fenomenele acelea numai care se pot prinde prin reflectarea conștiinței trebuie înlăturată, fiindcă ea este în contrazicere cu experiența zilnică. Experiența ne dovedește, la fiece moment, că un fenomen sufletesc, dispărînd din cîmpul luminos al conștiinței, prin aceasta nu încetează de a determina mai departe fenomenele care se găsesc în acest cîmp. Dacă n-ar persista acelaș determinism între fenomenele din afară de cîmpul luminos al conștiinței, nici n-am putea înțelege rostul multora din acțiunile și ocupațiunile noastre. De asemenea determinism suntem totdeauna însă absolut convinși. Altmintreli n-ar fi cu putință nici educația, nici prevederea.

Unitatea conștiinței nu se poate limita la fenomenele din cîmpul luminos al conștiinței ; aceasta este indiscutabil. Prin dispariția lor din conștiință, fenomenele nu dispar din suflet, ci ele persistă și influențează asupra celor ce se găsesc în conștiință. Imaginile tuturor obiectelor cunoscute, cunoștințele științifice și practice, deprinderile și emoțiunile prin care am trecut odată etc., toate există pentru fiecare dintre noi, deși ele nu se mai găsesc în conștiința actuală ; și nu numai că există alături de această conștiință actuală, dar ele o și determină pe aceasta din urmă. Imagina din memorie a obiectului, cunoștința științifică și practică învățată odată, deprinderea și emoția din trecut etc., se găsesc, după cum arată psihologia, nu ca niște lucruri părăsite la spatele conștiinței actuale, ci ele sunt oarecum la poarta conștiinței actuale, căci ele primesc și organizează noile impresiuni. Ele mijlocesc apercepția noilor acte pentru conștiință.

Unitatea conștiinței trebuie, așadar, întinsă cel puțin și asupra fenomenelor care nu mai sunt în cîmpul luminos al conștiinței, dar au fost odată în acest cîmp. Dar numai asupra acestora ? Prin ce se deosebește un fenomen care a trecut odată prin conștiință și care acum este în stare de inconștiință, de un fenomen fiziologic care n-a trecut niciodată prin conștiința luminoasă a individului ? Dacă acest fenomen fiziologic este o deprindere transmisă individului prin moștenire de la părinți, atunci o deosebire între el și fenomenul trecut în inconștiință, după ce a fost experimentat de individ, nu mai poate fi deloc. Deprinderea venită prin moștenire și deprinderea cîștigată în timpul vieții individului, întrucît sunt amîndouă inconștiente, au aceeaș natură. Și încă unitatea conștiinței nu se oprește aci. Sub fenomenele inconștiente fiziologice sunt fenomenele biochimice cu care se leagă, iar sub acestea sunt fenomenele energiei universale. Fenomenul care se petrece la lumina conștiinței nu este decît o verigă a lanțului de fenomene care începe din transformările energiei cosmice, pentru a sfîrși, în cele din urmă, tot în transformările energiei cosmice. Bunioară, să luăm ca ilustrațiune faptul amintirii unui cuvînt. Cuvîntul *gentry*, pe care l-am auzit ieri de la un prieten ! La prima vedere, nimic mai despărțit de restul lumii decît acest cuvînt care astăzi îmi răsare deodată în conștiință și îmi pironește atenția. Știu înțelesul cuvîntului și introduc acest înțeles în modul cel mai just într-o judecată. „Un gentry național ar fi de dorit.“ Iată dar, în jurul acestui cuvînt, o unitate de conștiință, o judecată bine fixată. Cu toate acestea, chiar această unitate nu este deloc despărțită de restul lumii. În adevăr, să examinăm în detaliu procesul de formare al acestei unități. Am auzit de la prietenul meu cuvîntul *gentry*. Sunetele acestui cuvînt ar fi fost inexistente pentru mine, dacă n-aș fi avut simțul auzului, care să le prindă.

Simţul auzului este un aparat foarte complex. În el se operează transformările energiei cosmice. Mai întîi oscilaţiunile mediului aerian sunt transformate în oscilaţiunile timpanului şi în oscilaţiunile oscioarelor din urechea medie, care oscilaţiuni trec apoi în urechea internă. Aci intervin oscilaţiunile lichidului care umple această parte a urechei, precum şi fenomenele de presiune. De aceste fenomene se leagă iritaţia membranei bazilare şi transmisiunea acestei iritaţiuni prin nervul acustic. Aci o nouă transformare de energie, probabil. Nervul acustic transmite iritaţiunea în centrul nervos. Iritaţiunea transmisă ar fi fără ecou, dacă aci nu s-ar afla dispoziţiuni inconştiente care să opereze apercepţia noilor sunete. Operaţia apercepţiei sunetelor nu este de ajuns. Cu aceste sunete se leagă un înţeles. De unde vine acest înţeles? Probabil din alte dispoziţii păstrate în centrii nervoşi, şi care dispoziţii sunt iarăşi inconştiente. Prin urmare, o transformare nouă pînă să am conştiinţa înţelesului pe care îl leg de cuvîntul *gentry*. Acum cuvîntul este în cîmpul luminos al atenţiei, dar el încă nu formează o unitate de judecată. Pentru a forma şi această unitate, din nou recurg la înţelesuri de alte cuvinte, pe care le am în memorie. Aceste înţelesuri se leagă şi ele de dispoziţiuni inconştiente, cum a fost legat şi cuvîntul *gentry*. Din nou revenim, prin urmare, înspre capătul în care se găsesc fenomenele chimice de iritaţiune şi fenomenele fizice de presiune şi oscilaţiune. Unitatea de conştiinţă este acum formată; să vedem cum se fixează şi cum sfîrşeşte. „Un gentry naţional ar fi de dorit“ : este o unitate menită să dispară, dacă nu se concretizează în cuvinte scrise sau vorbite. Mă decid să concretizez cugetarea mea! Din nou atunci recurg la seria fenomenelor inconştiente! Scrisul nu este cu putinţă decît prin asociaţia deprinderilor vechi fiziologice, prin coordonare de nervi şi de muşchi. O întreagă maşină biomecanică se pune în mişcare pînă ce cuvintele sunt scrise. Tot aşa şi pînă sunt pronunţate aceste cuvinte. Prin urmare, prin mijlocirea numai a unei mulţimi de procese mecanice, chimice şi fiziologice, toate inconştiente, se formează unitatea înţelesului şi a judecăţii mele asupra lui *gentry*, şi tot prin mijlocirea unei alte mulţimi de procese fiziologice, chimice şi mecanice reuşesc să dau acestui cuvînt o concretizare externă! De asemeni, dacă păstrez cuvîntul în mintea mea, în memorie, aceeaş serie nesfîrşită. Cuvîntul rămîne ca o dispoziţie latentă, gata a reveni în conştiinţă de cîte ori asocierile îl cer. În starea aceasta latentă el este însă tot existent pentru suflet. Prin ce se susţine în memorie? Prin persistenţa materiei nervoase, care, la rîndul ei, este posibilă prin continuitatea nutriţiunii, şi care nutriţiune, la rîndul său, persistă prin continua transformare a energiei universale! Orişiîncotro întoarcem privirea, întîlnim neclintita condiţionare a tot ce este conştient prin procesele inconştiente şi asemănătoare proceselor din lumea externă. Aceste procese inconştiente nu lipsesc din actul cel mai luminos al conştiinţei. Figura, bunioară, a prietenului de la care am auzit cuvîntul *gentry*, chiar de ar fi înaintea noastră acest prieten, figura lui nu este complet conştientă. Între elementele figurei sale intră şi elemente inconştiente. Îl vedem cu ochii deschişi, şi totuşi nu-l vedem deplin, căci atenţia noastră este nestatornică şi inegal împărţită. După o minuţioasă privire a figurii lui, rămîn multe elemente asupra cărora suntem nesiguri. Aceste elemente nesigure există totuşi pentru noi, fiindcă, din momentul ce ni le precizează un altul, noi le recunoaştem. Prin urmare, ele, deşi nesigure, existau, dar în inconştienţă !

Cîmpul conştiinţei noastre este o împletitură de fenomene conştiente şi inconştiente; unitatea acestui cîmp, de asemeni, o verigă în lanţul de transformări ale energiei universale. Acesta este adevărul pe care îl stabilesc faptele experienţei. Conştiinţa noastră este o licărire în mijlocul unui ocean de întunerec ; dar o licărire care n-ar exista dacă n-ar fi în veci identic cu sine acest ocean de întuneric care o susţine.

2. — Să facem un pas mai departe.

Unitatea conştiinţei este identică în realitatea ei cu unitatea energiei universale, fiindcă faptul de echivalenţă dintre formele acesteia din urmă este faptul fundamental care susţine şi unitatea conştiinţei. Identitatea dintre eul de ieri şi eul de astăzi este datorită persistenţei aceleiaş legi în transformările energiei universale. În lumina conştiinţei nu este nimic care să lege eul de ieri cu eul de astăzi ; legătura dintre actele eului stă în continuitatea proceselor din întregul organism individual, şi, prin acesta, în continuitatea unităţii energiei universale. Omul se regăseşte acelaş cu sine în conştiinţă, fiindcă acelaş cu sine se regăseşte el şi în fenomenele sale biologice, cari, la rîndul lor, se regăsesc aceleaşi, prin echivalenţă, cu toate fenomenele naturii. Conştiinţa de sine sau raportarea actelor de conştiinţă la un eu persistent nu este decît constatarea subiectivă a unei legi care stăpîneşte natura întreagă : legea de echivalenţă dintre elementele unei energii unitare.

Această soluţiune însă, aşa formulată, poate fi criticată din două puncte de vedere.

I se poate obiecta, întîi, că ea nu lămureşte adevărata identitate pentru unitatea conştiinţei şi unitatea universului, ci numai dependinţa strînsă a celei dintîi de cea de a doua ; apoi, i se mai poate obiecta, în al doilea rînd, că această dependinţă, pe care o stabileşte soluţia de mai sus, se găseşte în contradicţie cu principiul conservării energiei fizice, principiu care nu suferă adăugarea fenomenelor sufleteşti la totalitatea fenomenelor dependinte de energia cosmică. Amîndouă aceste critici tind, cu un cuvînt, să scoată în relief că argumentarea de mai sus, admiţînd determinismul fenomenelor fizice, de o parte, şi unitatea conştiinţei omeneşti, de altă parte, prin aceasta ea nu constituie o argumentare definitivă în favoarea soluţiei identităţii, fiindcă totdeauna rămîne deschisă întrebarea asupra raportului dintre fizic şi psihic, adică dintre lumea din afară şi lumea sufletească. Oricît de strîns legată ar fi această lume din urmă de lumea dintîi, totuşi identitatea dintre ele două nu este încă dovedită pînă ce separaţiunea lor se păstrează şi ele se definesc deosebit. Cu punerea în discuţie a acestei identităţi însă se pune în discuţie, din nou, şi îndreptăţirea pe care ar avea-o unitatea de conştiinţă ca să servească drept fundament al ştiinţei. Atunci revenim din nou la problema de la care am plecat : care este realitatea unităţii de conştiinţă, faţă de realitatea universului întreg ? Poate să fie fundată ştiinţa realităţii acestui univers pe datele conştiinţei omeneşti ?

Se înţelege de la sine că aceste două critici sunt foarte juste, întrucît păstrăm soluţiunii identităţii formularea de mai sus. Dintr-o soluţiune definitivă trebuie să dispară cu desăvîrşire urmele separaţiei fizicului de psihic, iar în locul acestei separații să ni se definească acea una și singură realitate care se găsește atît la baza fenomenelor sufletești, cît și la baza fenomenelor fizice. Soluția identității trebuie să ne lămurească cum, pe datele conștiinței omenești, se poate funda o știință obiectivă, valabilă pentru universul întreg.

Pentru satisfacerea acestor îndatoriri avem o absolută nevoie de ipotezele metafizicei.

Cea mai legitimă dintre aceste ipoteze ni se pare a fi aceea pe care o vom dezvolta mai jos.

3. — În credința populară, ochiul a avut o situație aparte în ceea ce privește înțelegerea conștiinței. Credința populară socotește ochiul nu numai ca o poartă a sufletului, ci și ca o icoană a sufletului; după funcțiunile ochiului își iscodește ea și funcțiunile sufletului.

Credința populară se găsește, asupra acestui fapt, în cel mai perfect acord cu sistemele metafizicii. În sistemele metafizicii, de asemeni, înțelegerea ochiului a servit ca o poartă și ca o icoană pentru înțelegerea conștiinței. Funcțiunile acesteia au fost găsite prin analogie după funcțiunile ochiului. O nouă explicare a vederii a atras după sine o nouă explicare metafizică a raportului dintre suflet și corp. Experiența ochiului a fost cea mai imediată experiență a metafizicii.

Această întîietate care se dă ochiului asupra celorlalte organe, atît în credința populară, cît și în metafizică, nu se fundează pe vreun principiu superior, căci văzul stă cu sufletul în aceeaș relațiune în care stau cu sufletul și celelalte simțuri. Nu este nici un motiv științific superior care să îndepărteze auzul ori pipăitul, bunioară, de la poarta sufletului, pentru a rămîne aci numai văzul; toate simțurile stau cu sufletul într-un raport imediat, fiindcă din activitatea lor, a tuturor, rezultă aceea ce numim suflet. Întîietatea care se dă văzului, dacă nu se bazează pe un principiu, se bazează însă pe un fapt de mare importanță, și anume, pe faptul că mecanismul văzului este acel care ilustrează mai bine funcțiunile conștiinței. Atît omul incult, cît și omul cult, nu găsesc o dovadă mai sigură care să susțină o anumită înțelegere a conștiinței de cum este aplicarea acestei înțelegeri la simțul vederii. Din strălucirea probei pe care văzul o aduce în susținerea unei anumite înțelegeri a conștiinței rezultă dar întîietatea dată lui.

Nu este nici-o greșală dacă ea se va menține și pe viitor. Din potrivă, poate că în ea este o garanție pentru metafizică. În orice caz, este bine a o utiliza, ca pe un mijloc pedagogic, spre o mai bună lămurire a cestiunii.

Răspîndita teorie a conștiinței-oglindă, pe care se fundează realismul naiv, adică metafizica bunului-simț, cum se zice de obicei, a avut totdeauna în sprijinul său credința că ochiul omenesc reflectă lumea ca o oglindă. Lucrurile din afară se oglindesc în conștiință întocmai cum ele se oglindesc pe suprafața metalului sau pe luciul apei, fiindcă această oglindire se găsește și în ochi. Ochiul, socotit ca o oglindă, aduce prin exemplul lui și teoria conștiinței-oglindă.

În momentul cînd ochiul încetează să mai fie socotit ca o oglindă și se dă o nouă explicare pentru mecanismul văzului, în momentul acela și teoriei conștiinței-oglindă i se dă cea mai puternică lovitură.

După noua explicare a mecanismului vederii, urmează în metafizică o nouă teorie a conștiinței.

În adevăr, coincidența aceasta este cu atît mai caracteristică cu cît ambele aceste explicări se dau de acelaș gînditor: de marele filosof englez George Berkeley. Acest filosof publică în 1709 o nouă teorie a vederii *(Essay towards a new Theory of Vision)*, iar în anul următor, 1710, o nouă teorie asupra cunoștinței omenești *(Principles of human Knowledge)*, în care se rupe pentru totdeauna cu teoria conștiinței-oglindă. Pentru Berkeley lucrurile din afară n-au altă existență în afară de aceea pe care le-o dă percepția simțurilor noastre. O materie în afară de noi nu există. Există în realitate numai percepția sufletului nostru, care dă loc la multiple diferențieri subiective sau idei, cum le numește, în mod impropriu, Berkeley. Culoarea, forma, distanța, greutatea, sonoritatea, odoarea etc., toate însușirile cu care ni se prezintă un obiect extern, nu sunt în obiectul extern, ci în noi; noi proiectăm în afară de noi aceste afecte ale percepției noastre și facem din ele obiecte. Însușirile cu care îmbrăcăm obiectele externe nu sunt dar proprietățile acestor obiecte, ci simboalele sufletului nostru; toată realitatea se mărginește la producerea acestor simboale. De unde vin însă legile producțiunei acestor simboale este a doua mare întrebare pentru Berkeley. La această întrebare Berkeley răspunde cu afirmarea unui spirit divin care ține în puterea sa întregul lanț cauzal al fenomenelor. Ideile, care se nasc în sufletul nostru prin mijlocirea percepțiilor, sunt oarecum semnele limbagiului superior prin care ne vorbește nouă acel spirit divin de care depinde întreaga noastră existență. Dar aceasta de a doua întrebare nu ne preocupă deocamdată. La prima întrebare — ce este conștiința? — răspunsul lui Berkeley este hotărît. Conștiința nu este o oglindă, fiindcă nici ochiul nu este o oglindă. Stările noastre de conștiință nu sunt imaginile reflectate ale unei lumi din afară, fiindcă această lume din afară nu există. Aceea ce numim noi lumea din afară nu consistă decît în exteriorizarea ideilor noastre subiective. Dovada acestui adevăr o găsim, zice Berkeley, în experiența văzului. Un orb care se operează și vede pentru prima oară lumea din afară nu are de la această lume o imagine exactă, cum ar trebui să o aibă dacă ochiul său ar fi o simplă oglindă, ci el vede mai întîi lumea în mod nesigur; nu știe aprecia distanța; nu are impresia volumului obiectiv; toate impresiunile de culoare și formă stau ca lipite pe un plan, fără perspectivă; pentru a vedea și el bine lumea, ca toți ceilalți oameni, orbul operat are nevoie de experiența ochiului, cu alte cuvinte, de activitatea văzului. Imaginea obiectului din afară nu este resfrîntă pur și simplu în ochi, ci este creată de ochi. Iată dar, conchide Berkeley, de ce o materie externă, ca substrat al lucrurilor, nu există. O mai bună cunoaștere a mecanismului vederii ne încredințează că origina lumii externe trebuie căutată în ideile noastre, și nu în afară de noi. Toată argumentarea lui Berkeley se învîrtește în jurul marei descoperiri pe care o face el în experiența văzului. Noua teorie asupra mecanismului vederii aduce după sine o nouă teorie metafizică asupra raportului dintre suflet și materie.

George Berkeley rupe, așadar, definitiv cu teoria conștiinței-oglindă. În această privință el anticipează cu mai bine de o jumătate de secol filosofia lui Kant. Dacă totuși, în urma lui, Kant a cules gloria noii descoperiri și a fost considerat ca adevăratul inovator al nouăi metafizice, cauza trebuie căutată în a doua parte a filosofiei lui Berkeley, în care acesta afirmă existența unui spirit divin. Prin această afirmare, Berkeley introduce din nou greșeala pe care el o nimicise în prima parte. Conștiința, după Berkeley, pe deoparte înceta de a mai fi oglinda pasivă a unei materii externe și devenea creatoare de realitate, dar pe de altă parte devenea pasivă față de spiritul divin, care se manifesta prin mijlocirea ei. Materia, pe de o parte, se reducea la un complex de însușiri subiective, iar pe de altă parte, se reabilita prin teoria că însușirile subiective din care ea se constituie, sunt simboalele prin care se manifestă puterea divină. Cu un cuvînt, revoluția filosofică produsă de noile teorii ale lui Berkeley nu era destul de radicală. Berkeley da cu o mînă ce lua cu cealaltă. De o parte el ridica activitatea conștiinței și nimicea materia; de altă parte însă el ridica activitatea divină și nimicea conștiința. Rezultatul definitiv era dar defavorabil pentru activitatea conștiinței.

De aceea filosofia lui Kant, cu toate că ea a fost precedată de filosofia lui Berkeley, a fost socotită de toți ca fiind adevărata filosofie revoluționară față de aceea din trecut. Kant a revendicat pentru conștiința omenească nu numai dreptul de a fi ea creatoarea originală a lumii externe, ci în acelaș timp, și dreptul de a fi autonomă față de puterea spiritului divin. În filosofia lui Kant, determinismul naturii decurge din logica omenească, și nu din voința lui Dumnezeu. Berkeley a mers numai pînă la jumătatea drumului.

În ceea ce privește explicarea mecanismului vederii, Kant nu a făcut o descoperire proprie, ci el a împrumutat cunoștințele psihologice din timpul său, pe care le-a adaptat apoi la ipotezele mecanicei și geometriei. În această adaptare însă stă o mare originalitate. Psihologii din timpul său deosebeau, în imaginile văzului, forma și conținutul; iar Kant, ținînd seamă de axiomele mecanicei și ale geometriei, a transformat spațiul formal al psihologilor într-o intuiție *a priori.* Prin această transformare el a pus bazele teoriei nativiste pentru explicarea mecanismului vederii, teorie care are și astăzi numeroși partizani.

Marele sprijin pe care îl dă teoria apriorismului spațial filosofiei lui Kant este indiscutabil. În intuiția spațiului se afirmă în modul cel mai strălucit, pentru Kant, dependența lumii externe de activitatea conștiinței noastre. Dacă spațiul n-ar fi o intuiție a noastră, și încă o intuiție *a priori,* nici logica minții omenești n-ar putea să se extindă asupra lumii externe. Mecanismul vederii în spațiu păstrează, la Kant, importanța pe care o avea și la Berkeley. Conștiința își constituie, prin apriorism, fenomenele lumii externe, așa precum, în mic, ochiul își construiește imagina sa vizuală prin mijlocirea intuiției spațiului *a priori.* În regulă generală, partizanii teoriei nativiste în psihologie sunt și partizanii apriorismului kantian în filosofie.

Paralelismul acesta se continuă și după Kant. Nici astăzi nu găsim un mai bun criteriu pentru clasificarea sistemelor metafizice decît tocmai teoria care ni se dă pentru explicarea mecanismului vederii. Metafizicienii empiriști sunt contra teoriei nativiste, cînd este vorba să-și explice spațiul; iar raționaliștii au, din potrivă, la aceeaș explicare, o deosebită predilecție pentru intuițiunile *a priori.* Simțul văzului stă continuu ca un simbol al conștiinței întregi.

De aceea nu este fără importanță ca, înainte de a formula ipoteza metafizică anunțată mai sus, să aruncăm o privire sumară asupra diferitelor teorii pe care biologii și psihologii de astăzi le dau pentru explicarea văzului, căci este neîndoios că, în aceste teorii se schițează primele generalizări pe care oamenii de știință le fac despre conștiința întreagă.

Teoriile de astăzi confirmă, în ceea ce avea ea mai esențial, vechea teorie a lui Berkeley. Însușirile cu care ni se prezintă obiectele externe nu stau în obiecte, ci în activitatea simțului nostru de văz. Culoarea, forma și dimensiunea obiectelor nu sunt proprietățile unei materii în afară de noi, ci sunt produsele percepției și apercepției noastre. În noi se creează înfățișarea corpurilor externe, care apoi se proiectează în afară. Pînă aci, nici o diferență între teoriile cele noi și teoria lui Berkeley. Diferența începe însă de îndată ce este vorba să se explice prin ce cauze și după ce legi funcționează mecanismul vederii noastre; prin urmare, cînd este vorba să se arate în ce consistă obiectivitatea însușirilor produse de simțul văzului. Aci teoria lui Berkeley încetează de a mai fi în concordanță cu teoria modernă. Cauzele și legile mecanismului vederii se sprijinesc, după Berkeley, pe puterea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, teoria acestuia renunță la o explicare științifică. La cei moderni însă, tocmai aci începe partea originală a explicării. Mecanismul vederii, zic biologii și psihologii de astăzi, este un mecanism care are în urma sa o lungă evoluție. Ieșit din neuroni foarte elementari, simțul vederii dispune astăzi de un aparat complicat, în care intră diferite funcțiuni nervoase. În tot cuprinsul acestui aparat nu este nici un loc pentru intervenția spiritului divin. Înfățișarea corpurilor externe se explică din coordonarea mișcărilor musculare ale ochiului, din procesele chimice ale materiei nervoase, din legile asociației neuronilor, din evoluția acestora etc.; în sfîrșit, din înlănțuirea unor cauze și efecte naturale, fără a fi vreodată nevoie să se facă apel la intervenția supranaturalului. Din această înlănțuire de cauze și efecte naturale rezultă obiectivitatea lucrurilor pe care le vedem noi în afară. Aceste lucruri sunt așa cum le vedem, și nu altfel, fiincă simțul prin care le vedem este el însuși așa, și nu altfel. Ochiul nu ne mijlocește cunoașterea unei materii străine de noi, dar nu ne aduce nici vestirea unui spirit divin, ci el ne dă cunoașterea care rezultă din propria sa constituție biologică.

Iată-ne dar departe de teoria lui Berkeley. În curînd ne vom vedea departe și de teoria lui Kant.

Simplitatea cu care acesta își închipuie formarea intuiției de spațiu nu mai este, în adevăr, pe placul biologilor și psihologilor de astăzi. Biologii, în urma lui Lamarck și Ch. Darwin, cercetează peste tot locul legile de evoluție ale vieții. Un spațiu *a priori* este un spațiu fără evoluție; este un spațiu fără viață. Spațiul ca intuiție a unei conștiințe de individ viețuitor a trebuit să se formeze genetic; a trebuit oarecum să întovărășească evoluția prin care a trecut individul viețuitor. Și, negreșit, dimpreună cu formarea spațiului, trebuie să fi mers alături și formarea celorlalte date ale simțului vederii. Oglinda ochiului este un aparat care s-a constituit treptat, prin evoluție.

Oglinda ochiului este apoi un aparat în care se împreună funcțiuni foarte diverse. Imaginea care se reflectă într-o oglindă de cristal sau în luciul unei ape este cu atît mai clară și mai precisă cu cît și părticelele cristalului sau moleculele apei sunt mai uniforme între ele. Cristalul cel mai curat și apa cea mai pură resfrîng și imaginile cele mai precise. Nu tot astfel este însă și cu oglinda ochiului. În aparatul ochiului diversitatea elementelor este tocmai aceea care dă imaginea cea mai precisă. Un ochi în care substanța nervoasă este puțin diferențiată, este, pentru vedere, un aparat rudimentar. Animalul cel mai superior, omul, are și ochiul cel mai diferențiat. În ochiul acestuia sunt, de fapt, pentru lumină și culoare, două aparate deosebite, destinate, unul, pentru vederea la lumina zilei, și altul, pentru vederea în timpul nopții. În elementele nervoase ale fiecăruia dintre aceste aparate se întîlnesc funcțiuni diverse. Este o funcțiune de descompunere, care dă naștere la anumite culori, și este o altă funcțiune, inversă, de recompunere, care dă naștere la alte culori. Elementele nervoase din care se constituie dublul aparat al vederii și care au funcțiunile amintite sunt și ele diferențiate. Unele mijlocesc conștiinței numai culorile de alb și negru; altele, numai pe acelea de galben și albastru; și altele, numai pe acele de roș și verde. Din mecanismul funcționării laolaltă a cîtorva sau a tuturor acestor elemente rezultă apoi celelalte culori, pe care le cunoaștem în ordinea spectrului solar. Peste aceste două aparate, care ne dau, propriu-zis, conștiința luminei și a culorilor și care sunt în retină, mai există aparatul de acomodare a mișcărilor ochiului și aparatul de coordonare a reflexelor, de care se leagă importanta funcțiune a atenției. Cu un cuvînt, ochiul, icoana sufletului, este o oglindă foarte diferită de oglinzile cunoscute nouă. Oglinda ochiului depinde de lunga evoluție pe care o are în urma sa, și mai depinde încă de complexul corelațiunilor nervoase care intră în diferitele sale aparate. Ochiul se adaptează: la lumină de noapte și la lumină de zi; la vederea apropiată și la vederea îndepărtată; la concentrarea atentă și la privirea distrată etc.; și în toate aceste adaptări ale sale el contopește la un loc funcțiuni diferite și, în acelaș timp, selectează din aceste funcțiuni pe acelea care îi fac trebuință într-un anumit scop. S-ar părea că înlăuntrul ochiului s-ar găsi anumite tendințe determinative, cari înlesnesc unificarea funcțiunilor într-o direcție sau alta. Aceste tendințe determinative se fortifică și se diferențiază prin evoluție; ele provin din asociarea funcțiunilor elementare ale vieții organice, și totuși nu se explică complet prin această asociare; sunt ceva mai mult decît suma exactă a funcțiunilor nervoase și ceva mai puțin decît manifestările spiritului divin, cum le credea George Berkeley că sunt; ele sunt susținute prin acumularea treptată a diferitelor îmbunătățiri pe care ochiul le primește în decursul evoluțiunii sale, și totuși, în multe alte privințe, ele sunt tocmai acelea care atrag după ele îmbunătățirile pe care le produce evoluția; cu un cuvînt, aceste tendințe determinative, cum le-am numit, sunt ca un fel de *enzime* sufletești, care grăbesc unificarea funcțiunilor ochiului într-o direcție sau alta și mijlocesc astfel niște rezultate superioare condițiunilor fiziologice care sunt la origine și de care ochiul dispune.

Wundt, cel mai științific filosof al timpului nostru, numește rezultatele obținute prin aceste tendințe sinteze creatoare, și din rolul lor face un principiu important, poate cel mai important pentru explicarea întregei vieți sufletești. Insistăm tocmai asupra faptului că principiul sintezelor creatoare, care joacă un așa de mare rol în filosofia lui Wundt, a fost descoperit de acesta prin cercetările făcute asupra văzului. Pînă la 1859, Wundt fusese ocupat cu cercetările de fiziologie. În acest an el publică primele lucrări de psihologie, *Contribuții la teoria percepțiunii simțurilor*, cari formează apoi puntea de trecere de la studiile fiziologice de pînă aci. În studiile filosofice de mai tîrziu, și în aceste „contribuții“, este pentru prima oară vorba, cu referire la simțul văzului, de *sintezele creatoare*, care au rămas apoi în toată filosofia lui ca un principiu fundamental. Nu este oare caracteristic că filosoful cel mai științific al zilelor noastre își ridică pe baza experienței văzului principiul cel mai important al întregii sale filosofii ?

4. — După această digresiune, să revenim la ipoteza metafizică pe care o căutam mai sus.[36]

Ipoteza identității dintre unitatea conștiinței și unitatea energiei universale este susținută, în filosofia de astăzi, de cele mai multe ori, printr-o argumentare care conchide la suprimarea unuia dintre acești doi termeni. Sau unitatea energiei, ca unitate de sine stătătoare, este suprimată, și așa rămîne numai unitatea conștiinței, sau, din potrivă, este unitatea conștiinței suprimată și este lăsată să rămînă numai aceea a energiei universale. În cazul dintîi avem o ipoteză idealistă, iar în cazul de al doilea, o ipoteză energetică.

În cazul ipotezei idealiste, se ia, ca o ultimă realitate, faptele conștiinței omenești, și din relațiunile acestora se deduce apoi realitatea energiei universale. Această de a doua realitate este o simplă realitate conceptuală, adică este o realitate mijlocită prin abstracțiune. Adevărata realitate consistă în intuiția concretă a conștiinței. Din legile acesteia se explică legile fenomenelor așa-zise externe. Știința, în tot cazul, nu este decît o sistematizare a relațiunilor ideale care sunt scoase din conștiința noastră ; în primul rînd, ea este sistematizarea relațiunilor de identitate. Toate legile științifice sunt bazate pe postulatul identității, și cele mai exacte pot să se transforme chiar în raporturi de identitate. Și identitatea nu există în afară de conștiință, ci ea este o relațiune ieșită din funcțiunile conștiinței.

Ipoteza idealistă are marele avantagiu de a se prezinta ca o teorie unitară și logică. Ea pleacă de la afirmația că singura realitate care ne este dat să o cunoaștem consistă în fapte de conștiință — aceea ce este neîndoelnic —, și se ridică apoi pînă la afirmația, care pare de asemenea ca o concluzie logică a premisei de la care s-a plecat, că unitățile obiectelor pe care le cunoaștem noi în lumea din afară, și, prin urmare și unitatea totală a energiei, sunt unități abstracte, formate după unitățile conștiinței. Dacă există o lume din afară, aceasta își are obîrșia sa în constrîngerea logică a minții ; mintea omenească este așa constituită încît, prin sistematizarea elementelor sale, ea ajunge să-și constate propria sa unitate proiectată în afară.

Cu tot acest avantagiu, ipoteza idealistă lasă însă fără explicație cîteva fapte ale experienței, și încă dintre cele mai importante. Ea nu poate să explice, înainte de toate, faptul existenței mai multor conștiințe omenești ca realități de sine stătătoare. Ipoteza idealistă are o argumentare inatacabilă întrucît ea este făcută din punctul de vedere al unei singure conștiințe, căci atunci unitatea acestei conștiințe explică, fără contradicție, orișice altă unitate proiectată în lumea din afară. Din momentul ce se admite însă mai multe unități de conștiințe reale, din momentul acela argumentarea ipotezei idealiste devine atacabilă. Realitatea unei conștiințe, alta decît acea proprie a fiecăruia dintre noi, este o realitate, strict vorbind, concedată prin ocolirea ipotezei idealiste. Ipoteza idealistă nu ne dă dreptul să admitem decît o singură realitate, aceea a conștiinței pe care o avem fiecare om; iar în afară de conștiința fiecăruia, există numai realități mijlocite. Cu un cuvînt, ipoteza idealistă duce la solipsism, cînd este strict argumentată. De aceea și toți idealiștii au înlocuit conștiința reală a fiecărui om în parte cu o conștiință în genere, sau cu ceva analog conștiinței în genere, care, nemaifiind în individ, ci deasupra indivizilor, înlătură greutatea în cestiune. Dar cu această înlocuire, ipoteza idealistă se depărtează de la premisa de la care pleacă; atunci nu intuiția concretă, pe care fiecare individ o are în conștiința sa, constituie realitatea, ci această realitate este opera intuiției unei conștiințe dincolo de individ. O asemenea conștiință însă, dincolo de conștiința noastră proprie, cum o putem noi oare cunoaște decît prin abstracțiune, adică așa cum cunoaștem și toate celelalte obiecte ale lumii externe? Prin urmare, ipoteza idealistă, ca să nu cadă în solipsism, este constrînsă să părăsească premisa de la care plecase și care era neîndoielnică pentru orișicine; ea trebuie să conceadă că există mai multe conștiințe reale, sau cel puțin o a doua conștiință reală, conștiința în genere, peste conștiința individuală. O a doua realitate însă fiind concedată, unitatea și logica ipotezei idealiste nu mai rămîn atît de solide ca mai înainte. Atunci unitățile corpurilor externe, și dimpreună cu acestea a naturii întregi, nu se mai pot explica prin unitatea unei conștiințe, și anume, a conștiinței concrete a fiecăruia, ci prin raportul mai multor conștiințe... Așa că atunci ajungem la o concluzie absurdă, și anume, la concluzia că unitatea celui mai elementar obiect extern este mai depărtată de înțelegerea noastră de cum este conștiința în genere sau raportul dintre conștiințele tuturor oamenilor. Și atunci, natural, se pune pentru fiecare întrebarea: de ce obiectul extern să fie pentru mintea fiecăruia mai puțin real de cum este o conștiință străină, a căreia înțelegere noi o stabilim totdeauna numai prin analogie?

---

[36] Vezi supra, p. 487—488 (n. G.P.).

Ipoteza idealistă este silită astfel, pentru a nu cădea în solipsism, să admită o derogațiune la unitatea conștiinței, și anume, în favoarea pluralității conștiințelor coexistente. Aceeaș derogațiune se impune însă și în favoarea conștiințelor succesive. Unitatea naturii urmează să fie, pentru ea, nu numai o proiectare a unității conștiinței actuale, ci și a conștiinței trecute, căci în fiecare din actele conștiinței actuale se continuă, prin dispozițiunile memoriei, actele conștiinței trecute. Cu aceasta de a doua derogațiune, concluziunile ipotezei idealiste devin încă și mai inacceptabile. Cum s-ar putea suprima oare realitatea unității naturii și înlocui cu unitatea conștiinței, cînd aceasta din urmă este ea însăși așa de puțin evidentă?

Ipoteza energetică are de partea sa avantajul de a evita asemenea greutăți. Ea pune ca singura realitate absolută energia, înlăuntrul căreia s-ar cuprinde și fenomenele de conștiință. Unitatea energiei este dovedită în mod inductiv, prin experiențele care se fac asupra transformării formelor de energie, iar în mod deductiv ea este dovedită din postulatul uniformității naturii. Pe baza acestui postulat, și cu legile cauzale ale fenomenelor, pe care le cunoaștem, ajungem la ipoteza unității de energie în univers. În această unitate se cuprinde, ca un caz special, formele energiei psihice.

Ipoteza energetică evită, în adevăr, greutățile care se opuneau ipotezii idealiste, dar în schimb ea întîlnește altele, tot așa de mari. În primul rînd, ea nu explică în mod mai mulțumitor caracterele de necesitate și de universalitate ale științei de cum făceau vechile filosofii dinainte de Kant. Unitatea energiei, ca ipoteză științifică, este, desigur, o ipoteză superioară celorlalte ipoteze făcute pînă acum, dar ca ipoteză metafizică nu este deloc superioară ipotezei unității materiei sau a masei atomilor, făcute de filosofii de mai nainte. Rămîne apoi neexplicat pentru ce postulatul uniformității fenomenelor naturii, fără de care ipoteza energetică nu se poate susține, este un postulat valabil pentru lumea reală, și nu este numai un postulat al rațiunii noastre. În sfîrșit, greutatea cea mai mare care lovește ipoteza energetică este lipsa totală de explicare a raportului în care stau energia psihică și energia totală. Este energia psihică o formă parțială numai a energiei totale și se găsește într-un raport de echivalență cu aceasta din urmă, întocmai cum se găsesc și celelalte forme cunoscute de energie : căldura, travaliu[l] mecanic, electricitatea, lumina etc., sau este energia psihică un tot care merge paralel cu energia cealaltă din fenomenele naturii ? Atît în primul, cît și în al doilea caz ipoteza energetică încetează de a fi o ipoteză care să susțină identitatea dintre unitatea conștiinței și unitatea energiei, căci în primul caz identitatea face loc raportului de subordinațiune, iar în al doilea caz, această identitate este pur și simplu contrazisă.

Prin urmare, în sprijinul identității este de un folos tot așa de mic ipoteza energetică, în formularea ei de mai sus, întocmai cum am văzut că este și ipoteza idealistă. Ipoteza idealistă, cînd este consecvent argumentată, duce la solipsism, iar ipoteza energetică duce la scepticism. Una și cealaltă nu țin seamă de toate faptele care se impun să fie explicate.

5. — Rămîne să căutăm o a treia ipoteză, care să nu aibă unilateralitatea celor două precedente, dar care să țină în acelaș timp seamă de premisele neîndoielnice de la care pleacă ipoteza idealistă și ipoteza energetică. Este neîndoios că nu există un alt mijloc de cunoaștere pentru om decît conștiința sa, și că, prin urmare, asupra realității, care va fi existînd, datele conștiinței sunt singurele care decid, cum prea bine afirmă ipoteza idealistă ; dar tot așa de neîndoios este însă că în afară de conștiință trebuie să mai existe ceva, fie măcar că acest ceva ar consista în faptul că sunt mai multe conștiințe, și nu una singură, așa că și ipoteza energetică are dreptate afirmînd realitatea unei energii în afară de conștiință. Pe lîngă conștiință, trebuie luat ca existent ceva care nu face parte din conștiință.

Acest dualism îl găsim de altmintreli și la Kant. Pentru Kant experiența pe care o cunoaștem noi este produsul percepției simțurilor și al formelor *a priori* ale inteligenței, sub înrîurirea însă a unui *ce* în afară de conștiință. Acest ce, *lucrul în sine,* are rolul unei cauze destinată să rămînă în veci necunoscută, fiindcă noi, oamenii, niciodată nu vom putea cunoaște decît datele conștiinței noastre ; dar, cu toate acestea, deși cauză necunoscută, acest *ce, acest lucru în sine* trebuie să existe, căci altfel cădem, zice Kant, în subiectivism pur.

Ipoteza pe care o căutăm noi trebuie să învingă acest dualism, evitînd totuși absurditatea care ar rezulta din suprimarea sau a lucrului extern nouă, sau a conștiinței, care ne este singurul mijloc de cunoaștere a realității. În aceea ce privește pe Kant, acesta nu s-a preocupat decît în mod incidental de învingerea acestui dualism. Kant a lăsat, pînă la sfîrșit, să subsiste, alături de lumea experienței simțurilor — lumea asupra căreia întindem cunoștințele științifice —, și o lume extraexperimentală, asupra căreia nu putem avea nici o cunoștință științifică. Prima este supusă determinismului, și deci aparițiunile sale pot fi prevăzute ; a doua este afară din legea determinismului, și deci cu ea începe domeniul libertății. Kant exprimă cîteodată bănuiala că aceste două lumi pot fi, în cele din urmă, reduse la una singură ; lămurit însă nu avem de la el nici o ipoteză în această privință.

După Kant, imediat, nevoia înlăturării dualismului devine simțită. Cei mai apropiați urmași ai lui Kant fac cu toate acestea greșeala de a ajunge la înlăturarea dualismului prin suprimarea pur și simplu a *lucrului în sine,* și cad astfel în subiectivismul de care Kant se ferise cu drept cuvînt. Filosoful Fichte, între alții, își face o laudă din aceea că el a suprimat pur și simplu *lucrul în sine* al lui Kant, făcînd ca și necunoscuta cauză a percepțiilor senzoriale să se explice printr-un fel de putere creatoare a conștiinței, întocmai cum se explicau formele *a priori* ale intelectului.[37] Greșeala lui Fichte se continuă astăzi de ipoteza idealistă sub denumirea de filosofie *imanentă* sau *conștiențialistă.* Asupra insuficienței acestei ipoteze nu mai revenim.

Învingerea dualismului trebuie încercată pe o altă cale decît aceea a suprimării, pur și simplu a unuia din termenii problemei. Trebuie văzut dacă nu cumva cei doi termeni ai problemei, care ne par nouă a se găsi în antiteză, conștiința de o parte și lumea lucrurilor în sine de altă parte, nu sunt în fond aspectele uneia și aceleiași realități care trece prin momente diferite ; trebuie văzut dacă cei doi termeni ai problemei nu pot fi explicați printr-o unitate superioară, în care antiteza lor să apară ca o rațiune logică.

Această cale a fost și ea încercată. Ea a dus la sistemele monismului psihofizic, cari se bucură de o mare răspîndire în zilele noastre. Pe această cale vom încerca și noi să ajungem la ipoteza personalismului energetic.

Toate sistemele moniste contimporane admit, ca un fapt fundamental, pe care ele se sprijinesc, faptul evoluțiunii. Acest fapt trebuie admis pentru orișice ipoteză viitoare. O realitate care n-ar evolua deloc, nu ar putea fi cunoscută de mintea omenească ; sau, în tot cazul, ea n-ar putea forma cu această conștiință una și aceeaș realitate. Conștiința omenească se desfășură evolutiv ; această desfășurare, chiar dacă ar fi o simplă iluziune subiectivă, ea totuși nu ar putea să existe fără ca ceva să se schimbe și în afară de conștiință. Fie ele, fenomenele de conștiință, socotite orișicît de superficiale față de adevărata realitate a lumii, ele n-ar putea totuși să se desfășure izolat în cadrul universului. Aceasta ar și fi, de la început, cu neputință de gîndit. Evoluția realității este un fapt fundamental, nu numai pentru sistemele moniste, ci și pentru orișice metafizică în genere. Din momentul ce nimic nu se schimbă în univers, nu poate nici conștiința să fie posibilă. Sau, dacă există conștiința cu diferitele ei schimbări, fără ca nimic să se schimbe în afară de ea, atunci nu ne rămîne decît, revenind la vechea reflecție a lui Descartes, să ne întrebăm : în ce scop toată această fantasmagorie a conștiinței, la care nu corespunde ceva real ?

---

[37] *J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel,* II, p. 181.

Faptul evoluției este așadar, o dată indispensabilă pentru orișice filosofie care se ocupă cu explicarea raportului dintre conștiință și realitatea externă. Acest fapt însă este indispensabil întrucît este socotit ca fapt, nu și ca teorie a evoluției. Ca fapt, evoluția se confundă cu faptul de schimbare sau de modificare în genere, pe cînd ca teorie, evoluția are un anumit înțeles după fiecare sistem filosofic. Adică, în teoria evoluției intră faptul și interpretarea faptului, pe cînd în faptul evoluției intră numai constatarea pe care o facem că nu se poate gîndi o realitate din care orișice schimbare sau modificare ar fi lipsind. Ca dată indispensabilă pentru filosofia monistă trebuie luat numai faptul, iar teoria faptului rămîne să se stabilească pe urmă, prin argumentare. Această teorie și diferă de la un filosof la altul.

În faptul evoluției își găsesc sistemele moniste mijlocul cel mai prielnic pentru a demonstra legătura dintre fenomenele energiei externe și fenomenele conștiinței. Prin evoluție, realitatea, una și aceeaș, trece prin diferite faze sau ia diferite aspecte, și prin aceste faze sau aspecte sunt explicate apoi deosebirile dintre energia fizică și conștiință. Bineînțeles, asupra felului cum se produce evoluția, sistemele sunt foarte diferite între ele. Unele admit că realitatea, cea una și aceeaș, își începe evoluția sa de la o origină fizică și continuă spre o energie psihică, iar altele admit că realitatea își începe evoluția de-a dreptul dintr-o origină psihică, și numai treptat — sărăcindu-se, cum zic unii — ia forma energiei fizice. Dar unele și altele intră în aceeaș categorie, întrucît admit că realitatea, cea una și aceeaș prin evoluție, poate trece prin o fază psihică și prin o fază fizică ; că fizicul și psihicul constituiesc două momente diferite din istoria realității. Sistemele unei alte categorii admit, din potrivă, că de la început există identitatea dintre psihic și fizic, și ele caută să explice deosebirea dintre aceste două prin deosebirea de aspecte pe care o prezintă realitatea. După acestea din urmă sisteme, privită dintr-un anumit punct de vedere, realitatea cea una și aceeaș, are aspectul fizic și este supusă legei conservațiunii energiei fizice, iar privită din alt punct de vedere, aceeaș realitate ia aspectul psihic și dă loc la fenomenele conștiinței. Întocmai cum pe suprafața externă a unei oglinzi sferice, zic partizanii acestor sisteme, imaginile lucrurilor se reflectă într-un fel, iar pe suprafața dinlăuntru, dacă persoana care privește s-ar așeza în centrul sferei, imaginile se reflectă într-alt fel, tot astfel și cu fenomenele realității. Văzute pe suprafața externă a realității, toate fenomenele sunt manifestări fizice, iar aceleași fenomene, văzute de dinlăuntru, sunt manifestări de conștiință. Energia fizică și conștiința sunt dar două aspecte deosebite ale uneia și aceleiași realități.

Sisteme[le] din această de a doua categorie au, evident, o superioritate față de sistemele din prima categorie prin aceea că ele nu mai sunt nevoite să explice trecerea de la fizic la psihic, sau invers, căci ambele aspecte ale realității sunt date de ele de la început împreună ; dar aceste sisteme au, în schimb, dezavantajul de a fi ușor de confundat cu sistemele dualismului. Între fizic și psihic nu se vede, la ele, că ar fi existînd un raport decît prin ajutorul comparațiunilor ; de îndată ce asupra acestui raport se face o teorie mai precisă, atunci se pierde paralelismul aspectelor și se intră în sistemele din prima categorie. Ipoteza identității inițiale a psihicului cu fizicul pe baza uneia și aceleiași realități, trebuie totuși menținută, fiindcă ea ne apără de multe dificultăți și, în primul rînd, de dificultatea de a explica cum din energia fizică se dezvoltă energia psihică, fără ca suma constantă a celei dintîi să scadă, sau, invers, cum din energia psihică rezultă o energie fizică, fără ca suma acesteia să crească. Ipoteza identității de la început a fizicului cu psihicul trebuie menținută, dar trebuie dată o altă explicare raportului dintre fizic și psihic, căci explicarea cu cele două aspecte paralele nu este cîtuși de puțin suficientă.

6. — Fizicul și psihicul nu încep a se deosebi în realitatea în care sunt de la început decît cu primele schimbări ale acestei realități. O realitate neschimbătoare, adică o realitate în perfect echilibru, nu este nici fizică, nici psihică, fiindcă ea nu dă loc la nici un fenomen. Atît fenomenele fizice, care duc la principiul conservațiunii energiei fizice, cît și fenomenele de conștiință, care constituiesc aspectul de al doilea al realității, nu încep să existe decît cu ruperea perfectului echilibru al realității originare. Din momentul ce se petrece ceva în această realitate, din momentul acela are loc și fenomenul. Conștiința n-ar fi fără ca ceva să se schimbe în realitate; de asemenea, nici energia fizică. Acum întrebarea este: în ce a consistat diferențele de schimbare în realitatea originară, pentru ca fenomenele care au urmat să se diferențieze în fenomene fizice și în fenomene psihice? Schimbările care s-au produs în realitatea originară au trebuit, de la început, să prezinte două aspecte deosebite, căci altfel nu s-ar fi produs nici dublul aspect al fenomenelor. Dacă schimbările produse în realitatea originară ar fi fost de la început îndreptate într-o singură direcție sau în direcții mai multe, atunci și fenomenele care au rezultat ar fi fost de o singură categorie sau de mai multe categorii. Este evident că se poate concepe și ipoteza că fiecare fenomen în parte ar putea fi legat de o schimbare *sui generis* în realitatea originară, dar în cazul acesta n-am mai avea, noi oamenii, o știință; căci atunci fenomenele, începînd cu acelea ale conștiinței noastre, ar fi ireductibile unele la altele. Toate fenomenele însă le reducem noi la două categorii, la fizic și la psihic; cum să ne explicăm acest dualism?

Trecem la această explicare, prin mijlocirea următoarei argumentări pur teoretice.

Am luat, ca un postulat al monismului, faptul că realitatea, cea una și aceeaș, trece printr-o evoluție. Să supunem această evoluție, care am văzut că nu consistă decît în faptul general al unei oarecare schimbări, la o experiență mintală. Să presupunem că X, realitatea, cea una și aceeaș, este în evoluție și se găsește într-un moment oarecare, t. Asupra naturei evoluției nu facem nici o presupunere, ci presupunem numai că realitatea n-a rămas în momentul dat t, ci a mers mai departe și se găsește acum în momentul $t + dt$. Să încercăm în minte, acum, ca să readucem din nou realitatea X la starea ei din momentul trecut t; adică să ne imaginăm o schimbare inversă, care să readucă pe X din momentul $t + dt$, prin scăderea lui $-dt$, iarăși în momentul inițial t. Este această readucere, mai întîi, cu putință?

Desigur, întru cît dăm realității X un înțeles strict matematic. Nimeni nu se îndoiește că $X + (dt\text{-}dt) = X$. Realitatea noastră, întru cît primește un adaos, și în urmă pierde acest adaos, revine, ca noțiune matematică, din nou la starea ei primitivă. Dar dacă realitatea X nu este luată ca noțiune matematică, ci este luată ca o noțiune înrudită cu noțiunea energiei experimentale, ce se petrece atunci? Presupunem că ea, realitatea, ar consista într-o sumă de atomi materiali. Atomii s-au deplasat și apoi au revenit exact la locurile de la început. S-a schimbat realitatea? În cazul acesta, nu. Dar dacă realitatea consistă nu într-o sumă de atomi, ci în elemente de energie fizică? Energia fizică are diferite forme. Să luăm în parte pe fiecare dintre ele. Realitatea ar consista aci în căldură; aci în lumină; aci în magnetism; aci în energie chimică etc.; sau în toate împreună; a suferit această realitate o schimbare, după o revenire a ei exact în sens invers; s-a alterat ea prin ceva? Dacă revenirea este exact inversă, desigur că nu. Se înțelege că, de fapt, în experiență este aproape imposibil ca revenirea să poată fi făcută exact. Transformarea energiei nu este niciodată perfect reversibilă în experiențele noastre, căci totdeauna rămîne un rest, care se pierde. Dar aci nu este vorba de o experiență reală, ci de o experiență ideală. În o experiență ideală nimic nu ne oprește să admitem că revenirea realității asupra schimbărilor sale ar putea fi absolut exactă. Prin urmare, nimic nu ne impiedică să admitem că o realitate, care ar fi constituită dintr-o formă sau din toate formele energiei fizice, ar putea să revină la o stare identică cu aceea de mai înainte, dacă schimbările prin care ea a trecut s-au repetat în mod invers și identic spre starea inițială. În experiența aceasta ideală, realitatea se confundă cu o mărime matematică descompusă în mai multe mărimi. Fiecare schimbare a realității a fost cauza echivalentă a unui efect, care, la rîndul său, a devenit cauza echivalentă a unui alt efect, și așa mai departe. Se intervertește direcția schimbărilor, atunci aceea ce era mai nainte efectul unei cauze devine acum cauză, iar cauza de mai nainte devine efect; realitatea rămîne aceeaș. Este indiferent că scriu $A = a + b + c + d$, ori $A = d + c + b + a$; ordinea schimbărilor nu adaogă și nici nu scade nimic la cantitatea totală.

Acum să lăsăm experiența ideală și să ne apropiem de experiența reală. Oare o realitate care a trecut prin anumite schimbări și care, în urmă, a revenit (cît de exact asupra acestor schimbări), să fie ea tocmai exact identică cu o realitate care a stat de la început într-un perfect echilibru? Ceva ne îndeamnă să răspundem nu. Realitatea care a revenit are în ea ceva schimbat. Dar ce să fie oare schimbat în ea? Căci, după cum am zis, suma energiei în cele două stări ale realității este perfect aceeaș, toate transformările prin care realitatea a trecut într-un sens s-au reprodus identic în sensul invers. Ceva schimbat totuși este în ea, ne spune bunul-simț! Încă o dată adăogăm că noua stare este perfect identică cu starea inițială de la care realitatea și-a început evoluția sa. Este la mijloc poate o eroare a bunului-simț? Nu.

În adevăr, acel ceva schimbat, pe care îl afirmă bunul-simț, iese la iveală pe deplin de îndată ce facem ca realitatea, odată revenită la starea sa inițială, să evolueze din nou. Atunci adevărul, afirmat de bunul-simț, iese la lumină. Realitatea, avînd să evolueze din nou, nu va alege indiferent orice direcție, ci, dacă *condițiunile celelalte vor fi* *aceleași, noi suntem convinși că ea va alege direcția în care a mai fost.* Această convingere a noastră este sprijinită pe întreaga noastră experiență științifică. Mai mult decît atît : contrarul acestei convingeri ni se pare absurd, atît de înrădăcinată este convingerea pe care o exprimă bunul-simț. Realitatea, la prima sa evoluție, a putut să ia indiferent orișice direcție, căci noi nu putem să ne ridicăm cu mintea pînă la înțelegerea acestei direcțiuni originare a realității, dar, odată direcția aceasta luată, dacă realitatea revine la prima sa stare și este pe cale de a evolua din nou, noi nu putem înțelege cum ea ar putea să nu repete direcția primitivă. Ca să înțelegem abaterea de la vechea direcție, trebuie să recurgem la postularea unei cauze speciale, care să se opună repetării. Prin urmare, tendența spre repetare este de drept și nu se poate ocoli decît prin o cauză specială. Dar dacă ea nu se poate ocoli decît opunîndu-i o cauză specială, atunci ea, tendența, consistă în ceva pozitiv. Din faptul că realitatea a evoluat într-o direcție a rămas ceva, așa cum afirmă bunul-simț; a rămas o tendență anticipatoare în favoarea vechei direcții luate. Această tendență, pe care aci o bănuim numai ipotetic, se confirmă însă prin experiență. Această experiență este chiar așa de obișnuită, încît ea produce în mintea noastră o constrîngere logică de valoarea unui principiu fundamental.

7. — Să recapitulăm argumentarea de mai sus.

Evoluția realității am admis-o de la început ca un postulat al filosofiei moniste. Prin această evoluție, realitatea se desfășură în fenomene fizice și fenomene de conștiință. Cînd considerăm această realitate ca o noțiune pur matematică, atunci ordinea în care se desfășură fenomenele realității este perfect reversibilă. Evoluția petrecîndu-se mai întîi într-un sens, și apoi ea revenind în sensul invers, starea de a doua, la care a revenit realitatea, este absolut identică cu starea dintîi, de la care a plecat. Realitatea $= a + b + c + d = d + c + b + a$. Aceasta în cazul cînd realitatea este considerată ca o noțiune matematică, adică, cînd între momentele evoluției se poate considera că există o perfectă egalitate. Cînd considerăm însă realitatea ca o noțiune fizică, atunci ordinea fenomenelor ei nu mai este perfect reversibilă. Bunul-simț ne spune — și bunul-simț este în acord cu întreaga noastră experiență — că din faptul direcției, pe care a avut-o realitatea într-un sens, rămîne ceva care trebuie biruit înainte ca evoluția să-și schimbe direcția. Acest ceva, care rămîne după revenirea evoluției asupra direcției în care ea a fost odată, este un fel de tendință anticipatoare în favoarea vechii direcții. Evoluția, prin faptul că a fost într-o direcție, a cîștigat oarecum o adaptare sau o obișnuință înspre aceeaș direcție, și noi nu putem concepe cum ea, dacă ar fi să revină perfect în aceleași condiții ca mai nainte, n-ar repeta direcția pe care a mai avut-o. Ca să înțelegem schimbarea de direcție, mintea noastră trebuie să recurgă la iscodirea unei cauze speciale, care să se opună vechii direcții. Cu un cuvînt, tendința anticipatoare, de care vorbeam, indică direcția minimului de rezistență a direcțiunii ; această direcțiune este luată de oricîte ori nu există o cauză specială care să i se opună.

Să facem un pas mai departe și să vedem ce ar rezulta pentru înțelegerea fenomenelor din natură dacă am lua drept criteriu al lor deosebirea între cele două experiențe făcute mai sus. De o parte avem experiența ideală, în care nu se ține seamă de anticipațiunile rămase în realitate în urma evoluției sale trecute și în care realitatea este luată ca noțiune matematică, iar de celaltă parte avem experiența obișnuită nouă, în care se ține seamă de acel ceva rămas în realitate din evoluția trecută și în care realitatea este luată ca o noțiune înrudită celor cîștigate de noi prin experiența științifică. Ce rezultat ar putea să ne dea, pentru înțelegerea fenomenelor naturii, aceste două experiențe? O clasificare a acestor fenomene în două grupe distincte desigur că nu, căci toate fenomenele naturii, fără deosebire, pot intra atît în prima, cît și în a doua experiență. În prima experiență, ele intră cu toate, întrucît facem abstracție de tendențele anticipatoare asupra evoluțiilor viitoare și le considerăm numai sub punctul de vedere al prezentului, adică izolate de orișice determinări în timp; iar în a doua experiență, intră iarăși ele cu toate, întru cît le considerăm în legătură cu aceea ce a fost înaintea lor și cu aceea ce are să fie după ele. Nu la o clasificare dar poate duce deosebirea celor două experiențe. Această deosebire poate duce însă la două aspecte diferite ale fenomenelor, și anume: la aspectul pe care acestea îl prezintă cînd sunt considerate ca izolate de istoria evoluției totale; și la aspectul pe care acestea îl prezintă cînd sunt considerate ca determinate de evoluția din trecut a realității totale. În primul aspect se face abstracție de anticipațiile asupra viitorului, pe care le ingrămădește scurgerea timpului, și se judecă fenomenele naturii în unități izolate, de sine stătătoare; iar în al doilea aspect se face atenție tocmai la anticipațiunile pe care le-a ingrămădit trecutul, și se judecă fenomenele naturii ca manifestările unei tendințe de adaptare spre o direcție. Fenomenele sunt aceleași, în fond, numai că ele sunt privite din două perspective deosebite. În primul caz, ele sunt privite ca fenomene tipice, în veci nealterabile; în al doilea caz, ele sunt privite ca fenomene de tranziție spre realizarea unor fenomene finale. În primul caz, suma totală a fenomenelor naturii se poate descompune în fenomene elementare, și fiecare fenomen elementar al ei se poate privi în parte, ca un simbol al uniformității naturii, pe cînd în al doilea caz, descompunerea sumei totale nu se poate face decît păstrîndu-se raportul între sumă și parte și amintind la explicarea fiecărui fenomen în parte rolul pe care îl are restul totalității fenomenelor. Un strop de apă, bunioară, privit sub primul aspect, este un fenomen tipic, care se poate perfect reprezinta printr-o formulă matematică de sine stătătoare, dar ca fenomen privit sub al doilea aspect, el este purtătorul unei tendențe care se armonizează cu direcția pe care o are evoluția sumei totale de fenomene; el este un factor care se explică prin mediul totalității. De o parte, în primul aspect, circuitul fenomenelor apare fără sens, fiindcă este veșnic acelaș, de altă parte, în al doilea aspect, circuitul fenomenelor apare cu sens, fiindcă el nu revine niciodată acelaș, ci totdeauna cu un plus de tendențe anticipatoare asupra viitorului.

Ne oprim deocamdată aci. Cine nu simte că, sub cele două aspecte, unitatea fenomenelor naturii ia caractere cu totul deosebite? În primul aspect, unitatea fenomenelor pare susținută de unitatea unei substanțe materiale sau de unitatea unei sume de energii în veci constante; pe cînd în al doilea aspect, unitatea fenomenelor pare susținută de o direcție sau de un scop final. În primul aspect, avem un circuit închis al cauzalității fenomenelor, în care toate sunt de mai înainte prevăzute; pe cînd în al doilea aspect, avem circuitul fenomenelor rămas deschis la un capăt, și în care prevederea este în veci nesigură. Nu sînt oare acestea cele două aspecte în care ne apar fenomenele naturii ca fizice și psihice?

8. — A fost o vreme cînd deosebirea fenomenelor sufletești de fenomenele fizice era căutată în originile lor deosebite. Se presupunea că fenomenele sufletești au la origină un suflet, iar fenomenele fizice (adică celelalte fenomene naturale) au la origină o materie sau o forță. Această vreme o putem considera ca trecută. Cu cît omul de știință a pătruns mai adînc în analiza deosebitelor grupe de fenomene, cu atît el și-a făcut mai mult convingerea că fenomenele se aseamănă așa de mult între ele, că nu este loc pentru origini deosebite. Fenomenele sufletești se leagă cu fenomenele vieții în general, iar acestea, cu fenomenele fizice. Nu este nici un loc unde să intervină o origină sufletească deosebită. Fenomenul cel mai înalt de conștiință, apercepția, urmărit pînă la origina sa, se pierde în fenomenul asimilării organice, și împreună cu acesta, în fenomenele obișnuite chimice, iar de aci și mai departe se pierde în fenomene mai generale. Nu este în circuitul fenomenelor un singur moment în care să se poată așeza o despărțire hotărîtă. Sufletul, viața, materia etc. sunt noțiuni de generalizare cu care se scoate în evidență anumite aspecte ale fenomenelor, iar nu se explică origina diferită a fenomenelor. Acelaș fenomen, văzut dintr-un punct de vedere, este un fenomen chimic; din alt punct de vedere, este un fenomen fiziologic; și din alt punct de vedere este un fenomen sufletesc etc. Toate fenomenele sunt date, de altmintreli, în conștiința noastră, fără o clasificare a lor după origină. În mintea omului naiv, natura fenomenelor se confundă între ele: stările de conștiință sunt deopotrivă de fizice și de psihice. Numai mai tîrziu, printr-o îndelungată experiență, și mai ales prin mijlocirea cuvîntului, s-au stabilit deosebiri și chiar contraste între stările conștiinței. Omul se descoperă pe sine, ca fiind cu un suflet, mai tîrziu, după îndelungă experiență. La început, pînă ce analiza științifică nu a intervenit, nici nu se pune problema raportului dintre psihic și fizic. Dar și după eliminarea discuției asupra originei, nu este mai puțin adevărat că problema rămîne tot așa de puțin rezolvită. Cele două aspecte principale ale fenomenelor trebuiesc explicate și în cazul cînd ele nu sunt datorite unor origini deosebite. În acest caz mai ales. Fiindcă înlăturarea discuției asupra originei sporește tocmai curiozitatea celui care caută un răspuns la eterna problemă a metafizicei. Dacă nu există un suflet deosebit de materie, ce există, cu toate acestea, în firea conștiinței noastre, pentru ca această conștiință să deosibească între cele două aspecte ale fenomenelor și să pună chiar între ele un contrast care este apoi așa de bogat în consecințe?

Ar fi un răspuns foarte comod la această întrebare: negarea cu desăvîrșire a unuia dintre cele două aspecte, și cu preferință a celui psihic, care produce complicațiuni. Dar un asemenea răspuns, cum am văzut și mai sus, este insuficient. Nu se poate nega aceea ce experiența confirmă în fiecare moment. Aspectul uniformității și aspectul finalității fenomenelor sunt confirmate la fiece pas. Fiecare fenomen, luat într-un sistem izolat, pare a reprezinta un fenomen tipic uniform; dar acelaş fenomen, luat în dependență cu restul totalității fenomenelor, pare a avea o finalitate. Aceste două aspecte se regăsesc deopotrivă confirmate și în cele două mari principii ale fizicei: principul conservațiunii energiei și principiul entropiei. Principiul conservațiunii energiei unifică fenomenele naturii din punctul de vedere al actualității acesteia, adică întru cît se face abstracțiune de direcția succesiunii; pe cînd principiul entropiei unifică aceleași fenomene din punctul de vedere al istoriei pe care o are totalitatea. Aceste două principii se pot regăsi, de-altmintreli, în toate științele speciale, fiindcă orișice fenomen al naturii poate fi studiat din punctul de vedere al unei totalități constante și din punctul de vedere al unei totalități care se desfășură într-o direcție. Cu mult mai logic este răspunsul filosofiei moniste, care, în loc de a nega pur și simplu unul dintre cele două aspecte, se încearcă să le explice pe amîndouă ca deopotrivă de necesare pentru realitate. Dar în răspunsul acestei filosofii, greutatea cea mare este concilierea dintre unitatea pe care o oferă fenomenele privite din punctul de vedere al repețirii lor uniforme, și unitatea pe care o oferă aceleași fenomene din punctul de vedere al finalității lor. Prima unitate postulează o realitate constantă, pe cînd cea de a doua unitate postulează o realitate care se desfășură spre o țintă necunoscută. Monismul trebuie să arate cum se adună și se contopesc la un loc aceste două unități diferite. Aceleași fenomene, sub primul aspect, ne apar ca perfect determinate în circuitul lor cauzal, iar sub al doilea aspect, ne apar ca nedeterminate, adică oarecum libere. Ceva încă mai mult. Deși fenomenele toate, cîte sunt în realitate, sînt primitoare de ambele aspecte, totuși știința nu le are în aceeaș perspectivă. Unele dintre ele sunt așezate exclusiv în unitatea dintîi, adică în unitatea constantă a realității, pe cînd altele sunt împinse exclusiv în unitatea de a doua, adică în aceea a libertății. Deși faptul cel mai elementar al materiei, studiat de un fizician, este și el, din punctul de vedere al entropiei, un fapt istoric pentru evoluția totală a universului, totuși fizica nu reține despre el decît legea ce-l caracterizează, întrucît faptul este considerat ca unul care se repetă în veci acelaş, pe cînd un alt fapt elementar, dar acela luat din conținutul conștiinței omenești, se studiază cu desăvîrșire din alt punct de vedere. Acest de al doilea fapt se studiază de știința sufletului și de științele istorice, întru cît el corespunde unei adaptări sufletești și unei finalități.[38] Monismul trebuie să arate că toate aceste deosebiri nu împiedică totuși unitatea fundamentală a realității, și că sub cele două aspecte se ascunde aceeaş una şi singură realitate. Peste cele două unităţi constatate de ştiinţă, este o unitate şi mai mare, care le explică pe amîndouă. Dar cum şi unde să descoperim această realitate care se ascunde minţii noastre şi care dă unitatea cea superioară? Să o căutăm *în afară* de universul cunoscut, sau *înlăuntrul* acestui univers? Monismul cel vechi a înclinat să caute această realitate în afară, iar monismul cel nou înclină să o caute înlăuntru.

---

[38] Pe această deosebire se fundează clasificarea dintre științele naturale și științele istorice sau culturale. Științele naturale sunt științe care constată legile de repetiție ale fenomenelor, — fenomenele fiind luate aci ca fenomene tipice, pe cînd științele istorice și culturale se ocupă de valoarea pe care o reprezintă fenomenele din punctul de vedere al unei finalități, și aci fenomenele sunt luate ca fenomene individuale. Comp.: W. Windelband, *Präludien* (1883), *Naturwissenschaft und Geschichte* (1894); W. Wundt, *Logik der Geisteswissenschaften* (2. Aufl., 1895); H. Rickert. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896—1902), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899); A. D. Xenopol, *Les principes fondamentaux de l'histoire* (1899).

Monismul cel vechi are de partea sa un argument scos prin analogie din experienţa practică. În experienţa practică, nepotrivirile care se constată între aspectele unui lucru se explică prin prezenţa unui al doilea lucru din afară. Aşa se explică aspectele de lumină şi întunerec pe cari le prezintă un lucru prin prezenţa unui al doilea lucru luminos, care stă în afară. De partea monismului vechi s-ar putea aduce apoi şi alte argumente, scoase din istoria ştiinţei. Aşa, bunioară, ar fi cel următor, care îi poate servi în chip admirabil. Înainte de descoperirea lui Copernic, fenomenele de mişcare după suprafaţa pămîntului se studiau fără să fie puse în relaţiune cu soarele. Să ne închipuim că descoperirea lui Copernic ar fi întîrziat cu cîteva secole; ce s-ar fi întîmplat atunci? Oamenii de ştiinţă ar fi continuat să studieze fenomenele de mişcare fără să bănuiască deloc legea gravitaţiii spre soare. Mecanica lui Newton ar fi fost o mecanică geocentrică, adică o mecanică în care centrul pămîntului ar fi fost centrul gravitaţiunii. În aceste condiţiuni, fenomenele de mişcare ar fi apărut oamenilor de ştiinţă sub două aspecte. Un aspect uniform şi regulat, acela care ar fi rezultat din influenţa gravitaţiunii exercitate de centrul pămîntului, şi un al doilea aspect, care ar fi părut foarte curios. Oamenii de ştiinţă ar fi constatat că toate fenomenele de mişcare după suprafaţa pămîntului manifestă, pe lîngă repetiţiunea lor, o anumită tendinţă, adică o anumită direcţie. Cicloanele, spre pildă, nu se întorc indiferent în orice direcţie, ci numai într-o direcţie; apoi oscilaţiunile pendulului nu păstrează acelaş plan, ci planul lor se învîrteşte totdeauna în aceeaşi direcţie etc. Oamenii de ştiinţă, cu cît ar fi făcut mai numeroase măsurători, cu atît ar fi constatat că această abatere de la regularitate este comună tuturor fenomenelor. Ce ar fi rezultat atunci, dacă descoperirea lui Copernic ar fi întîrziat încă mult timp? Ar fi rezultat introducerea în ştiinţa mecanicei a două puncte de vedere deosebite. Un punct de vedere ar fi fost acela al gravitaţiunii terestre, şi al doilea punct, acela al adaptării fenomenelor la ceva necunoscut. Descoperirea lui Copernic a venit însă la timp, şi cu ea a dispărut deosebirea dintre cele două aspecte. Copernic, demonstrînd că pămîntul se învîrteşte împrejurul soarelui, a făcut posibilă o mecanică unitară. În locul pămîntului s-a aşezat soarele drept centru al gravitaţiunii, şi atunci toate fenomenele de mişcare au apărut deopotrivă de regulate şi de uniforme.[39]

De ce n-ar fi tot astfel cu cele două aspecte: fizic şi psihic? Aceea ce ne apare nouă, în fenomenele vieţii şi în fenomenele sufleteşti, ca fiind o tendinţă spre adaptare, sau ca fiind o tendinţă finalistă, de ce nu s-ar explica oare prin prezenţa unui ceva, necunoscut încă, dar existent în afară de univers? Un corp *Alfa*, să zicem, ar influenţa asupra tuturor fenomenelor cunoscute şi ar produce perturbația care nouă ne apare ca o finalitate. Întocmai cum existența soarelui explică direcțiunea fenomenelor de gravitațiune care se petrec pe suprafața pămîntului, tot de asemenea existența unui corp *Alfa* ar explica entropia totalității fenomenelor din universul care ne este cunoscut. Şi în loc de corpul *Alfa*, de ce n-am zice *Dumnezeu?* Acest *Dumnezeu*, de dincolo de univers, prin influența sa, ar da fenomenelor naturii un curs și un scop. Cum întronarea soarelui în centrul gravitațiunii fenomenelor de mișcare a dat acestor fenomene o unitate științifică, tot astfel ar fi cu întronarea lui *Dumnezeu*. *Dumnezeu* ar da unitatea supremă înlăuntrul căreia s-ar putea stabili o corelațiune între fizic și psihic, între circuitul cauzalități mecanice și evoluția finalistă. Dar pe *Dumnezeu* nu-l vedem, pe cînd pe soarele îl vedem! Aceasta nu este o obiecțiune! Nici soarele nu era văzut, prin prisma științei, înainte de Copernic. Şi soarele era inexistent pentru mecanică, înainte de timpurile noastre! De ce n-ar fi astfel și cu *Dumnezeu?* Probabil că el există, dar noi nu-l vedem. El este prea luminos ca să-l putem vedea direct, și de aceea vedem numai aspectele care se produc prin lumina lui: vedem un aspect mai luminos și un aspect mai întunecos al lucrurilor, pe care le numim apoi aspectul psihic și aspectul fizic!

---

[39] Comp. H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 139—140.

9. — Alături de monismul care înclină să explice unitatea fenomenelor prin existența unui ceva în afară de universul cunoscut, este monismul care încearcă această explicare prin mijlocirea cauzelor care se găsesc înăuntrul fenomenelor cunoscute minții omenești. Acest de al doilea monism, adîncind gîndirea în înfățișările fenomenale, vrea să obțină secretul realității, pe care celalt monism vrea să-l obțină lărgind orizontul de gîndire dincolo de hotarele universului cunoscut. În sistemul monismului precedent, unitatea fenomenelor este mijlocită prin ipoteza unui ceva în afară de univers. Acest ceva din afară — *Dumnezeu* sau corpul *Alfa* — este punctul fix din înălțimea căruia mintea omenească îmbrățișează într-o singură unitate cele două aspecte ale fenomenelor. Ipoteza acestui ceva care se găsește [în] afară este desigur de mare ajutor pentru înlesnirea soluțiunei moniste; dar este ea și legitimă? Un ceva în afară de univers cum să ni-l închipuim? Care este raportul dintre realitatea acestui ceva și realitatea universului nostru? Din nou, așadar, o altă problemă, întru nimic mai ușoară ca problema dualismului din fenomenele universului cunoscut. Ca să rezolvim această nouă problemă, trebuie să recurgem din nou la găsirea unui alt punct fix, și mai îndepărtat. Dar pînă unde [se] poate merge cu această operație? Să nu fie oare fixitatea aceasta, după care gonim dincolo de hotarele universului, o simplă *fata morgana* a minții noastre, o iluzie înfăptuită prin analogie după o experiență discutabilă? Desigur. Orișicît ne înălțăm gîndul, peste univers, la ceva fix totuși nu ajungem. Dincolo și iarăși dincolo are să rămînă în veci ceva de descoperit.

Unitatea pe care o căutăm nu poate veni decît din constituția lăuntrică a universului. Dumnezeul despre care vorbeam mai sus, dacă există, trebuie să existe în univers, și nu în afară de univers; căci, în afară de univers, nimic nu este definit și stabil. Aceea ce mintea noastră presupune că ar fi existînd dincolo de univers este o iluzie produsă prin contrast. Fixitatea de dincolo de univers este contrastul relativității după pămînt. Unitatea văzută din depărtarea cerului este, de fapt, o creațiune a minții; căci, după corpul *Alfa,* tot un ochi omenesc privește spre universul cunoscut, precum și în puterea lui Dumnezeu tot logică omenească se manifestă. Nu este în afară de universul cunoscut, ci înăuntrul acestui univers ultima rațiune a celor două aspecte ale fenomenelor. Dar și aci, o altă greutate. Înlăuntrul universului cunoscut, totul este într-o continuă desfășurare! În virtutea principiului entropiei, universul cunoscut nu trece de două ori prin aceeași poziţiune; toate fenomenele lui sunt îndreptate într-o direcţiune; cum dar se va găsi aci fixitatea de care are nevoie știința unității fenomenelor? Există în această desfășurare a universului un ceva fix, un substrat real care să unifice fenomenele fizice cu fenomenele psihice? Un singur răspuns pot avea toate aceste întrebări, și anume: răspunsul sugerat de filosofia lui Kant. Punctul fix pe care îl căutăm nu poate să fie decît în conștiința noastră. Prin fixitatea acestei conștiințe, universul întreg are o dreaptă și o stîngă, un sus și un jos; această conștiință dă coordinatele fixe ale fenomenelor. Această conștiință este condiția necesară a tuturor fenomenelor, căci întreg cuprinsul universului este în acelaș timp și cuprinsul conștiinței; tot ce există, există pentru noi ca un produs al conștiinței. Cu acest răspuns nu revenim însă din nou la filosofia lui Kant și la soluția idealistă, a cărei insuficiență a fost recunoscută? Într-un singur caz nu: întrucît evităm să definim conștiința în modul în care o definește Kant, și după el și monismul idealist. Kant și idealiștii de după dînsul au meritul de a fi indicat conștiința ca principala latură a problemei, dar ei n-au dat o soluție definitivă, fiindcă asupra conștiinței însăși aveau numai o știință superficială. Atît Kant cît și idealiștii de după el n-au cunoscut conștiința reală, ci numai o conștiință redusă la cîteva funcțiuni formale. Ei au făcut chiar greșeala — Kant în primul rînd — să opună aceste funcțiuni formale celorlalte funcțiuni ale conștiinței, și astfel să-și închidă cu desăvîrșire drumul spre o soluție. Știința conștiinței reale i-ar fi ajutat să găsească o asemenea soluție satisfăcătoare și le-ar fi completat opera pe care tot ei o indicaseră prin intuiții geniale.

Conștiința omenească — așa cum o înțelegem noi astăzi — nu este o oglindă pasivă, nici o conștiință transcendentală; nu este apoi un epifenomen, care se adaogă, ca o lumină venită din altă lume, peste fondul unei lumi materiale, ci este rezultatul sintetic al evoluției prin care a trecut întreaga energie universală: este aceea ce numim personalitatea. Conștiința actuală a fiecărui om reprezintă ultima verigă din lanțul acestei evoluții universale! Ea, ultima verigă, a fost cu putință numai după ce lanțul evoluției întregi se împlinise pînă la dînsa. În clipa de timp în care ne găsim noi, conștiința omenească este constituită dintr-o zonă luminoasă, în care se asociază și se unifică funcțiunile neuronilor care se găsesc în centrii corticali ai creierului mare, și dintr-o zonă întunecată, în care se asociază și se unifică funcțiunile multor alți neuroni care se găsesc în diferiți centri subcorticali și medulari. Zona cea întunecată nu este zona funcțiunilor inferioare, ci este zona funcțiunilor automate, adică a funcțiunilor care s-au adaptat în chip perfect la scopul lor. Odinioară, pe cînd nu existau centri corticali, ea era zona cea luminoasă. Cînd și cînd, funcțiunile din zona întunecată ajung să mai pătrundă în zona luminoasă, dar numai atunci cînd funcțiunile acestea sunt împiedicate în automatismul lor, adică în cazurile patologice. Zona cea întunecată este zona cea adîncă, în care nu se mai poate distinge ce este și ce nu este, dar care, nu mai puțin, există și formează condiția necesară a celeilalte zone, venită în urmă. Viața vegetativă, cu multiplele ei funcțiuni, precum și dispozițiunile reflexe și emoționale, toate funcțiunile organice de adaptare ale individului la mediu, sunt coordonate și executate prin mijlocirea centrilor subcorticali și medulari, care se găsesc în zona întunecată. Dacă nu ar fi activitatea permanentă a acestor centri, nu ar fi cu putință nici activitatea centrilor corticali ; iar zona luminoasă s-ar scobori atunci spre funcțiunile automate. Cu zona întunecată nu s-a sfîrșit însă lanțul de condiționare al conștiinței. Înaintea funcțiunilor automate din centri subcorticali și medulari a trebuit să fie funcțiunea de asimilare a materiei organice ; sub zona întunecată a activității automatice nervoase se întinde zona și mai întunecată a fenomenelor chimiei organice. Și nici cu aceasta nu s-a terminat. Sub funcțiunea de asimilare stă funcțiunea și mai elementară a gravitațiunii și a asocierii dintre elemente. Unde sfîrșește, în definitiv, lanțul de condiționare a conștiinței personale ? Nicăiri ; căci oriunde s-ar pune începutul, totdeauna se va găsi că peste începutul ales a trebuit să mai fie un alt început. Cu cît ne ducem apoi spre început, cu atît lanțul condiționării conștiinței omenești se continuă în lanțul de condiționare al fenomenelor energiei universale. Cu toate acestea, conștiința există ca un ceva deosebit de energia universală, dacă nu chiar ca un ceva opus energiei universale ? De unde vine acest ceva ? Dacă reluăm evoluția în direcția indicată mai sus, ce se adaogă în plus la fiecare verigă a lanțului de condiționare a fenomenelor pentru formarea verigei următoare ? Ce se adaogă în plus la zonele cele întunecate, pentru a se ajunge, în sfîrșit, la zona cea luminoasă ? Acest ceva în plus nu este el de o esență diferită și astfel nu face el dovada dualismului dintre conștient și inconștient, dintre psihic și fizic ?

Plusul care se adaogă nu este decît faptul însuși al exercitării evoluției. Din suma totală a realității nimic nu se pierde, prin urmare nu se pierde nici faptul că evoluția se exercită. Faptul că realitatea evoluează într-o direcție, lasă în constituția acestei realități o dispoziție imponderabilă de impulsiune înspre această direcțiune. Această dispoziție constituie o adaptare și apare ca un plus față de adaptarea din trecut. Viața în natură nu consistă decît în acest plus de adaptare. Conștiința, de asemeni. Între fenomenele fizice și fenomenele vieții nu există nici o diferență esențială în ceea ce privește formarea acestor dispozițiuni imponderabile. Toate fenomenele realității merg înspre un plus de adaptare, și tocmai fiindcă ele merg înspre un plus de adaptare, nu revin nicodată înapoi pentru a se repeta în mod absolut identic. Evoluția aduce după dînsa adaptarea, iar adaptarea crescîndă aduce după dînsa direcția singulară a evoluției. Evoluția fenomenelor este ireversibilă, fiindcă actul ei rămîne prins în realitate ; aceea ce a fost odată rămîne pentru eternitate.

Adaptarea stabilește o asociare, sau mai bine zis o corelațiune din ce în ce mai strînsă între fenomene. Înainte de evoluție, cît timp fenomenele universului nu aveau o direcție, puteam să ne închipuim universul ca un haos în care nu există vreo corelație între fenomenele lui; dar, după evoluție, această închipuire nu mai este cu putință. Aceea ce merge în aceeaş direcție, trebuie să se adapteze laolaltă şi să formeze o unitate. Fiecare fenomen al universului, văzut sub punctul de vedere al evoluției, apare ca un factor al totalității: evoluează în raport cu restul fenomenelor, iar restul fenomenelor evoluează de asemeni în raport cu el. Între toate elementele universului se stabileşte o reciprocitate. Poziția unui element se stabileşte din poziția restului de elemente; evoluția unuia se determină prin evoluția totalității. Întrucît totalitatea realității este în evoluție, nu mai este cu putință să se despartă partea de tot, fiindcă partea şi totul sunt adaptate între ele şi formează o unitate. În desfăşurarea celui mai elementar fenomen, dacă ai putea să descifrezi urmele pe care le-a lăsat adaptarea lui trecută, ai putea citi evoluția universului întreg, căci desfăşurarea fenomenului de astăzi nu este decît aşa cum a fost determinată de evoluția totalității universului.

Adaptarea mai stabileşte treptat, în mijlocul corelației generale a fenomenelor, corelații speciale între anumite grupări de fenomene. Aceste corelații speciale sunt unități noi în mijlocul unității celei totale, pe care o reprezintă universul întreg. Unitățile cele speciale sunt, la rîndul lor, unități totale pentru alte unități şi mai speciale. Adaptarea produce astfel, dimpreună cu corelația, şi o diferențiare între fenomene. Unitățile cele noi se diferențiază de restul fenomenelor şi dau ocaziune, înlăuntrul lor, la alte diferențieri: cu cît sporesc dispozițiunile imponderabile spre adaptare, cu atît vedem această adaptare diferențiindu-se. Ființele vii, pe care le vedem pe suprafața pămîntului şi care reprezintă unități de corelațiuni în mijlocul corelațiunii totale a universului, cu cît evoluează, cu atît se diferențiază, cu cît adaptarea lor la unitatea totală a universului creşte, cu atît ele produc înlăuntru lor sisteme noi de corelațiune. Universul întreg devine mai unitar prin evoluție, şi în acelaş timp, sub influența acestei evoluții, corelațiunile dintre fenomene intră şi ele în sisteme din ce în ce mai pronunțate. De unde vine această diferențiare? De unde vine acel ceva care pune o distanță între variatele sisteme de corelațiune care se formează în unitatea universului sub influența evoluției? Din însăşi proprietățile inerente ale elementelor realității care intră în aceste sisteme de corelațiune? Nu. Aceleaşi elemente le găsim în sistemele cele mai diferite. Cele mai deosebite unități organice cuprind aproape aceleaşi elemente. Între om şi vierme; între vierme şi plantă; între plantă şi pămînt, tranziția este nesimțită. Diferențiarea nu provine din elemente. Este ceva deasupra elementelor, care face să nu se asemene prea mult între ele diferitele unități de corelațiune. Să numim acest ceva puterea de individualizare, aşa cum au numit-o mulți filosofi. Adaptarea fenomenelor universului aduce după sine individualizarea fenomenelor. Dar întrebarea cea mare, care se pune acum, este aceea relativă la procesul acestei individualizări. Ideea adaptării nu implică o preferință pentru anumite sisteme de corelațiune. Din potrivă, ideea adaptării, întrucît este dedusă din ideea evoluției, implică mai curînd lipsa de orişice preferință pentru sistemele de corelațiune; în tot cazul, ipoteza cea mai naturală care se prezintă în ceea ce priveşte procesul individualizării ar fi ipoteza că procesul acesta merge fără a fi supus unei direcții constante. Căci, dacă evoluția nu este influențată de ceva în afară de univers, şi dacă adaptarea, care se produce prin evoluție, se face treptat, atunci și individualizările trebuiesc să se constituie fără preferința unor anumite sisteme. Fiecare spor de adaptare ar fi să aducă cu sine o nouă corelațiune, și deci, la infinit, o nouă individualizare. Cu toate acestea, experiența nu confirmă această ipoteză. Procesul individualizării nu urmează la infinit procesul adaptării, ci are preferințe pentru anumite sisteme. Lumea viețuitoarelor care populează pămîntul pare a fi prinsă în anumite unități care se transmit prin ereditate, și numai cu greu urmează continuitatea seriei, așa cum ar trebui să se întîmple după ipoteza noastră. Adaptarea desface cu greu corelațiunile stabilite, căci acestea luptă să se mențină. De unde vine această luptă a creatului contra creatorului; a unității organice create, contra evoluției, care este creatoarea ei? De unde își împrumută unitatea organică puterea ei de rezistență, puterea de a se imobiliza în cursul evoluției? De la o putere supranaturală, care stă deasupra universului cunoscut nouă? Dar o asemenea putere nu poate influența numai o parte a universului, adică unitățile organice, ci ea, dacă este în afară, trebuie să influențeze universul întreg; iar dacă influențează universul întreg, atunci efectele ei sunt pentru universul întreg, și nu numai pentru o parte a acestuia. Puterea supranaturală este dar o ipoteză care nu explică nimic. Rămîne să ne explicăm rezistența unității organice din însăși faptul evoluției. Dar cum? Evoluția produce ea însăși negarea sa? Cum să înțelegem crearea corelațiunilor persistente, în mijlocul evoluției perpetue pe care o prezintă universul?

Un singur răspuns mulțumitor poate fi dat la asemenea întrebări. El se bazează pe ipoteza că direcția evoluției prin care trece universul consistă în pregătirea unor anumite corelații persistente, sau — cum corelațiile cele mai din urmă produse sunt cele sufletești, cu caracterul de personalitate — că direcția evoluției prin care trece universul consistă în însăși producerea corelațiunilor de personalitate. Această ipoteză elimină cu desăvîrșire hazardul din producerea corelațiunilor organice. Nu orișice viețuitoare și nu orișice structură sufletească sunt posibile pe suprafața pămîntului, ci numai anumite viețuitoare și anumite structuri, care corespund realității totale. În suma totală a energiei — dacă prin energie voim să înțelegem realitatea — nu sunt posibile, pentru evoluție, decît anumite corelații, și între acestea, un singur tip de structură sufletească: personalitatea, care indică direcția totală a evoluției. Realitatea, întru cît se concepe ca o energie care evoluează, își confundă evoluția sa cu procesul de formațiune al personalității, în care se rezumă toate corelațiunile organice: realitatea este un personalism energetic. În tradiția biblică, Dumnezeu a făcut pe om după chipul și asemănarea sa; în ipoteza noastră, evoluția face pe om după chipul și asemănarea realității totale. În tradiția biblică, personalitatea omenească era socotită ca o copie după o personalitate supranaturală, pe cînd în ipoteza noastră, personalitatea omenească este produsul necesar al evoluției realității.

În lumina ipotezei noastre, unitatea conștiinței dobîndește o deosebită importanță pentru explicarea fundamentului științei. În unitatea conștiinței se rezumă lungul proces de adaptare care întovărășește evoluția realității. Corelațiunile funcționale, pe care indivizii le reprezintă, sunt treptele pe care se ridică procesul de formațiune al unei personalități ultime, sunt treptele personalismului imanent în suma fenomenelor universului.[40]

Aceste corelațiuni nu sunt întîmplătoare, ci ele decurg din ordinea realității; sunt sintezele acestei ordine. Ele sunt — în termenii biologiei de astăzi — corelațiuni adaptate mediului; dar cum și mediul este, la rîndul său, o corelațiune ieșită din evoluțiune, ele sunt, în fond, corelațiuni adaptate la totalitatea universului. Cea mai elementară ca și cea mai complexă formă de viață; firul de iarbă ca și conștiința unui geniu; tot ce se întrupează într-o unitate organică este o corelațiune de funcțiuni adaptată unității universului întreg. Din ordinea de generație a fiecărei unități organice se poate citi procesul evoluției universale. Istoria universului stă scrisă în formele vieții. Cea mai înaltă corelațiune pe care evoluția o va putea produce vreodată va fi aceea a unei personalități perfect adaptate la unitatea universului și a cărei înțelegere se va confunda cu înțelegerea universului întreg. Dar cînd această personalitate perfectă se va produce, atunci va înceta și evoluția, căci direcția acesteia stă tocmai în procesul de formațiune al unei asemenea personalități. Conștiința omului de astăzi este însă, pentru evoluția de pînă acum a universului, aceea ce este personalitatea ființei ideale pentru totalitatea evoluției. Atîtea cîte s-au petrecut, ca schimbări, în universul care ne cuprinde, stă scris în conștiința fiecăruia dintre noi. Nu putem pătrunde cu ajutorul conștiinței noastre în fazele de evoluție prin care universul nu a străbătut încă, dar prin fazele străbătute pînă acum, putem pătrunde. Cunoștințele noastre sunt, de fapt, re-cunoștințe; sunt integrarea schimbărilor petrecute înlăuntrul realității. Formele de intuiție și postulatele raționamentului sunt niște corelațiuni tipice, formate prin adaptarea conștiinței noastre la universul întreg; sunt dispozițiile imponderabile rămase din evoluția trecută. În actele actuale de convingere nu facem decît să continuăm ordinea fostelor adaptări.

Ipoteza personalismului energetic înlătură astfel metafizica pesimistă a buddhismului. Constituția pe care o are personalitatea omenească nu este o împreunare trecătoare, ci este o sinteză produsă de ordinea însăși a realității. Întru cît evoluția este inerentă realității, întru atît este și personalitatea omului inerentă realității. O realitate indiferentă la crearea personalității — Nirvana — este o realitate din care este exclusă viața și, prin urmare, din care este exclusă și conștiința omenească. A lega de o asemenea realitate noțiunea de fericire este dar un *non sens*. În Nirvana nu poate fi nici fericire și nici durere, fiindcă în ea evoluția n-a produs o corelație de funcțiuni organice în care să fie puse în contrast fericirea cu durerea; și fără acest contrast nu există nici fericirea, nici durerea! Ipoteza personalismului energetic înlătură însă și metafizica antropomorfismului naiv. Omul nu reprezintă un factor opus universului. În personalitatea omului nu stă o cauză care să întrerupă determinismul naturii, ci o verigă necesară acestui determinism; persoana omenească indică însăși direcția evoluției înspre care merg diferitele energii ale universului. Conștiința omenească este dar ca o carte deschisă, în care se poate citi evoluția realității, o carte însă în care nimeni n-are posibilitatea să scrie un rînd mai mult peste cele scrise de această evoluție a realității! Rîndurile scrise în cartea conștiinței istorisesc adaptarea fenomenelor universului la generația personalității omenești. Întru cît se face abstracție de evoluția totală a universului, fenomenele acestuia apar ca fenomene fizice guvernate de principiul conservațiunei energiei, iar întru cît fenomenele universului sunt luate ca factori ai unei realități evolutive, aceste fenomene apar ca îndreptate spre cucerirea unor corelațiuni diferențiate și persistente. Ultima corelațiune — ținta tuturor celorlalte — este corelațiunea elementelor din personalitatea omenească.

---

[40] Oamenii de știință special evitau, pînă foarte de curînd, să vorbească de finalitatea fenomenelor naturii. Ei aveau în bună parte dreptate, fiindcă finalismul se confundă adesea cu antropomorfismul. În timpul din urmă însă, oroarea de finalism a început să dispară. Iată ce citim, în adevăr, în concluziile unui cunoscut om de știință: „Se pare, în definitiv, ca problema constituțiunii atomului să fie intim legată de problema evoluțiunii sale. Atomul apare, în adevăr, considerat sub anumite puncte de vedere, ca o individualitate esențialmente variabilă și supusă la deosebite influențe, care, afectînd totalitatea materiei, determină și evoluția sa naturală. Sensul general al acestei evoluții este, de altmintreli, ușor de prins; materia evoluează socializîndu-se; ea devine o societate din ce în ce mai perfectă, pe măsură ce energia sa descrește, cu deosebire cînd descrește de la starea gazoasă la starea solidă. Atomul, care este elementul cel mai bine definit și cel mai bine individualizat al acestei societăți, evoluează și el întocmai ca o ființă socială. El devine din ce în ce mai apt ca să se unească cu alți atomi, direct, printr-un fel de continuitate de substanță, și indirect, prin mijlocirea energiei radiante. Această facultate de a emite și de a absorbi radiațiuni pare a fi una din funcțiunile cele mai esențiale ale atomului. Aceasta este, la urma urmelor, forma elementară a unei funcțiuni generale, comună la toată natura, și anume, funcțiunea de relațiune: fiecare individ este în comunicațiune constantă cu semenii săi." J. de Boissondy, *Le problème de la constitution de l'atome. (Scientia,* 1, X, 1911.)

Precum din haosul nebuloaselor primitive au ieșit corpurile pe care le vedem pe cer, corpuri a căror mișcare se identifică cu cele mai perfecte linii geometrice — ca și cum creatorul lor ar fi fost un geometru, după cum zicea Platon —, tot astfel din veșnicele transformări organice, pe care le vedem pe pămînt, vor ieși la urmă ființe dotate cu caracterele unor personalități armonice. Din jocul forțelor mecanice, din atracțiunea și repulziunea centrilor de energie se explică astăzi splendoarea cerului; din jocul forțelor elementare ale evoluției organismelor se va explica odată, în viitor, splendoarea sufletului omenesc. Să nu ne mirăm dacă această din urmă splendoare va veni mai tîrziu. Înfăptuirea cosmogonică a avut nevoie de mii și milioane de ani ca să ajungă unde este, și ea tot nu este terminată! Astrele se formează încă sub ochii noștri! De ce înfăptuirea personalității s-ar produce mai curînd?

CAPITOLUL III

Vocația

1. — Personalismul energetic și supraomul lui Fr. Nietzsche. 2. — Legea exercițiului. Atenția. 3. — Deosebirea dintre conștiința animalelor și conștiința omenească. Rolul conștiinței în organism. 4. — Idealul. 5. — Optimismul. 6. — Vocația.

1. — În stilul său colorat, Nietzsche, vorbind de om, zice următoarele: „Omul este o funie întinsă între animal și supraom — este o funie

peste o prăpastie : o primejdioasă privire dincolo, o primejdioasă privire pe drum, o primejdioasă privire înapoi ! Un fior de spaimă și o stare pe loc ! Aceea ce este măreț în om este că el este o punte spre un scop, și nu este scopul însuși : aceea ce-l face pe om iubit, este că el este un suiș și un coborîș !“ [41]

Cu aceste cuvinte Nietzsche n-a definit numai omul, ci el a definit viața organică în genere, căci, la fel cu omul, toate viețuitoarele formează o punte de trecere spre viitor. Nietzsche are dreptate cînd zice că „omul este ceva care trebuie întrecut !“. Dar el nu are dreptate cînd crede că puterea de a se întrece stă în voința omului ! „Ce-ați făcut voi pentru a întrece pe om ?“ — întreabă Nietzsche. „Toate viețuitoarele de pînă acum au creat ceva peste ele ! Numai voi nu voiți să treceți peste nivelul acestei unde de viață, și voiți mai curînd să vă întoarceți la animal, decît să întreceți pe om ? Ce este maimuța pentru om ? Un lucru de rîs ori o rușine dureroasă ! Tot așa trebuie să fie și omul pentru supraom : un lucru de rîs ori o rușine dureroasă !“ Puterea de a se întrece pe sine nu stă în mîna omului ; ea vine din evoluția realității totale. Întocmai cum nu stă în puterea noastră să dăm unei forme geometrice alte proprietăți decît acelea care rezultă din definiția ei, tot astfel nu putem introduce în sufletul omului alte însușiri în afară de acelea care rezultă din unitatea organică a acestuia. Fiecare corelație organică este așa cum o fixează momentul evoluției totale. În diagrama acestei evoluții, fiecare viețuitoare își are poziția sa fixă, întocmai cum, pentru a continua comparația de mai sus, fiecare coardă a unui cerc își are mărimea sa fixată de mai nainte prin mărimea cercului. Individul omenesc este un tot constituit din variate corelații organice ; corelații produse în mod succesiv, dar strict condiționate, atît între ele, cît și cu toate împreună, de evoluția totală. Mai greșește apoi Nietzsche cînd zice că, față de celelalte făpturi, omul este staționar la acelaș nivel al undei de viață. Omul, ca și celelalte făpturi, nu rămîne staționar. În tot timpul duratei sale, el servește drept punte pentru diferitele corelații organice care se formează înlăuntrul său, deși individualitatea sa pare în aparență neschimbată. În structura individualității sale se reproduc, pe de o parte, toate corelațiile stabile prin care specia omului a trecut în decursul timpului, iar pe de altă parte, aceeaș structură este veșnic teatrul unor încercări de noi corelații pentru viitor. Acestea din urmă sunt cu mult mai neînsemnate, și ca număr și ca importanță, față de cele dintîi. Corelațiile vechi sunt acelea care determină, în primul rînd, viața individului și care dau o direcțiune celor venite în urmă. Dar și acestea, care sunt venite în urmă, își au importanța lor. Ele, ca venite în urmă, se găsesc mai apropiate de zona luminoasă a conștiinței și sunt, prin aceasta, în actualitatea vieții individului. Ele sunt cele mai superficiale — cea mai mică turburare a organismului le poate face chiar să dispară —, dar totuși ele sunt fascinătoare pentru activitatea individului ; ele atrag, fiindcă în ele se ascunde neprevăzutul. Greșeala lui Nietzsche se explică prin faptul că el concepe supraomul ca pe o operă de artă, care trebuie văzută, dacă nu chiar executată, ca un tot de-a gata ; Nietzsche vede în supraom o armonie care contrastează cu mediul ce-l înconjoară ; pe cînd supraomul pe care îl aduce evoluția organică este o operă veșnic în curs de realizare; este o operă începută chiar, dar pe care noi nu o putem distinge încă, fiindcă ea se realizează dimpreună cu mediul care o înconjoară, iar nu în contrast cu mediul. Supraomul postulat de personalismul energetic există de pe acum în condițiile evoluției; el așteaptă numai momentul de timp cînd va fi să se completeze, nu prin dorința omului, ci prin determinarea realității totale, pe cînd supraomul postulat de filosofia lui Nietzsche este o frumoasă imagine poetică, o antiteză care simbolizează gestul de ironie al unui temperament de artist. În supraomul lui Nietzsche, personalismul energetic poate găsi o comparație, dar în nici un caz o definiție.

---

[41] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Vorrede,* § 4.

2. — Înlăuntrul organismului omenesc, ce rol are însă conștiința? Iată întrebarea pe care trebuie să ne-o punem, acum, la sfîrșit, pentru a completa, prin răspunsul ce se va da ei, teoriile metafizice expuse pînă aci. În ce consistă, mai întîi, conștiința? În asociarea diferitelor funcțiuni; și mai ales în asociarea dispozițiunilor imponderabile produse prin continua adaptare a fenomenelor realității. În fiecare act de conștiință se regăsește faptul asocierii, și mai ales se găsesc urmele adaptării: conștiința este o asociare care se operează pe baza dispozițiilor din memorie; ea este o recapitulare sintetică a lungului șir de adaptări produse prin evoluția organismului. Dar în ce stare de nestabilitate se găsesc în fapt toate aceste asocieri! Cînd examinezi conștiința unui individ omenesc, nu afli în ea decît o goană fără repaus între actele și imaginile care îi constituiesc conținutul. Singure numai intuițiile simțurilor aduc o oarecare ordine în succesiunea actelor sale, dar și aceasta numai într-o oarecare măsură; altfel, în starea ei obișnuită internă, conștiința se prezintă într-o veșnică transformare. Asocierile sufletești cele mai repetate vin adeseori întretăiate și împletite cu asocieri bizare. Conștiința se prezintă, din punctul de vedere al observațiunii interne, într-o veșnică curgere. Dacă cel puțin hotarele conținutului său ar fi bine fixate, s-ar putea atunci stabili o oarecare prevedere în curgerea ei! Dar nici așa ceva nu este cu putință. Hotarele conștiinței sunt totdeauna mișcătoare. Zona luminoasă este veșnic deviată, cînd spre conținutul care intră de obicei în zona întunecată, cînd înspre conținuturi noi; iar zona întunecată nimeni nu o poate preciza pînă unde merge. A limita conștiința numai la zona luminoasă, ar fi o eroare, după cum am văzut, căci ar fi atunci să scoatem afară din conștiință cea mai mare parte din memorie. Nici conținut stabil, nici hotare stabile. Și cu toate acestea, în mijlocul acestui conținut schimbător, îngrădit cu niște hotare așa de nestabile, apare unitatea gîndirii. Pe unitatea gîndirii apoi, convingerea. Conștiința omenească plămădește din conținutul ei un act nou, care se caracterizează tocmai prin aceea ce lipsește conștiinței: actul convingerii este stabil și constituie fundamentul adevărului universal și necesar. Din ce provine această sinteză nouă? Din funcția atenției, răspund psihologii. Atenția restrînge cîmpul conștiinței la un centru luminos, și prin mijlocirea acestui centru luminos se stabilește apercepția, care este o funcție unificătoare. Prin atenție este posibilă apercepția, fiindcă atenția, încă o dată, aduce concentrarea și selectarea stărilor sufletești. Acest răspuns al psihologilor nu se poate contrazice, negreșit. Evident, unitatea apercepției este mijlocită prin atenție. Dar ce este ea oare atenția? Este ea o funcție în afară de conștiință? Nu.

Prin urmare, întrebarea de mai sus rămîne tot nelămurită, şi n-am făcut decît să-i schimbăm formularea. Dacă dintre funcţiunile cuprinse în conştiinţă atenţia este aceea care mijloceşte unitatea, rămîne să vedem din ce provine atenţia. La această întrebare nouă, psihologii răspund : atenţia izvorăşte din fondul cel mai intim al individualităţii ; ea este o formă a voinţei ; o tendinţă cu care venim noi, oamenii, pe lume. Fiecare individ se naşte cu anumite dispoziţii, din care rezultă un anumit interes în desfăşurarea conştiinţei şi o îndrumare a acesteia într-o anumită direcţie... Cu un cuvînt, origina atenţiei trebuie căutată în adîncimea sufletului. Să urmărim cercetările ştiinţifice făcute spre adîncimea sufletului. Să vedem care sunt principiile generale ale funcţiilor nervoase centrale, adică a funcţiilor pe care le prezintă aspectul fiziologic al conştiinţei, şi de care poate fi legată atenţia. Funcţiile nervoase centrale, după W. Wundt, sunt guvernate de următoarele principii : *a)* asociarea elementelor, *b)* indiferenţa primitivă a elementelor, *c)* exerciţiul şi adaptarea, *d)* înlocuirea unei funcţii prin alta, *e)* localizarea relativă a funcţiilor.[42] Aceste principii se pot rezuma în următoarea lege fundamentală a exerciţiului : prin exerciţiu, funcţiile nervoase produc asocieri între elemente nervoase deosebite şi, în acelaşi timp, între ele se diferenţiază. Din legea exerciţiului rezultă legea adaptării. Funcţiile nervoase devin mai adaptate scopului lor, pe măsură ce ele au fost exercitate. Elementele nervoase sunt, la început, indiferente unele altora ; prin exerciţiul funcţiilor însă, între ele se produc legături ; exerciţiul scoate aceste elemente din indiferenţa lor primitivă ; le aduce să se suplinească unele pe altele şi, în urmă, să se diferenţieze în organe deosebite, şi, prin acestea, să servească unei adaptări din ce în ce mai perfecte. Diferenţiarea şi adaptarea sunt, aşadar, produse prin exerciţiu. Un număr de elemente, indiferente la început, sunt dispuse în corelaţii deosebite, întru cît ele sunt părtaşe la exerciţiul unei funcţii. Această funcţiune însă în ce consistă ea ? Cu punerea acestei întrebări ieşim din sfera ştiinţei speciale a psihologiei. Omul de ştiinţă specială presupune funcţiunea de care se ocupă el ca dată. În cazul de faţă, Wundt presupune ca dată o funcţiune primitivă, aceea de iritabilitate nervoasă, şi deci nu o discută. Vom vedea, mai în urmă, că metafizica duce la generalizări mai largi, tocmai prin aceea că pune în discuţie datele fundamentale ale ştiinţei speciale. Prin urmare, funcţiunea nervoasă este dată. Să restrîngem conştiinţa la această funcţiune primitivă a iritabilităţii şi să urmărim ce se întîmplă cu ea. Ea, prin legea exerciţiului, ajunge la o diferenţiare şi la o adaptare din ce în ce mai mare. Între elementele nervoase din cuprinsul ei se stabilesc asocieri şi înlocuiri, şi în acelaş timp şi diferenţieri din ce în ce mai mari. Funcţiunea primitivă de iritaţiune, prin exerciţiu, ajunge să-şi creeze organe diferenţiate, şi prin acestea să realizeze o adaptare progresivă. Ea ajunge să fie, în cele din urmă, conştiinţa individului omenesc, aşa precum o cunoaştem. În ce moment s-a produs, într-o asemenea conştiinţă, atenţia ? Cînd a început să se resimtă individul de interesul pe care îl imprimă dispoziţiile cu care el se naşte ? Cînd au început stările lui sufleteşti să se concentreze şi să se selecteze după o anumită impulsiune a voinţei lui ? Negreşit, de la primele efecte ale exerciţiului.

---

[42] Expuse pentru prima oară în chip lămurit de W. Wundt [în] *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Ediţia [a] V-a, I, p. 327 şi urm.

În momentul cînd primitiva funcțiune a iritațiunei nervoase a avut să aleagă între variatele asocieri de elemente pe care ea le putea produce și a ales tocmai pe aceea care era cerută de asocierile trecute, în momentul acela funcțiunea primitivă nervoasă a făcut un act de atenție, care a fost apoi repetat în urmă. Cînd funcțiunea a ajuns un complex de funcțiuni, atenția a rămas aceeaș, deși mecanismul acestei atenții a devenit mai complicat. Un animal inferior, cu o conștiință puțin diferențiată, are o atenție elementară pasivă, pe cînd animalul superior, omul, are o atenție cu mult mai complexă, dar, în fond, și la unul și la altul, atenția izvorăște din viața organismului; ea se impune ca un interes al speciei spre îndrumarea conștiinței individuale. În funcția atenției regăsim dar o funcție foarte elementară, și anume, aceea care face ca diferențierile viitoare să depindă de asocierile trecutului; adică, găsim din nou legea exercițiului, cum reiese din principiile stabilite de W. Wundt. Funcțiunea primitivă nervoasă, prin faptul exercitării sale, nu se diferențiază la întîmplare, ci urmează o ordine. Diferențierile care se prezintă potrivite acestei ordine sunt selectate înaintea altora și sunt obiectul atenției și al apercepției.

Atenția mijlocește, după cum ne spun psihologii, unitatea conștiinței. Atenția face cu putință convingerea, și prin convingere adevărul. Dar atenția, în definitiv, se bazează și ea, după cum vedem, pe legea exercițiului funcției nervoase! Această funcție nervoasă a fost considerată de la început ca dată, fără discuțiune. Din această funcțiune nervoasă au provenit diferențierile, și cu acestea, actul atențiunii. Atenția, în consecință, mijlocește unitatea diferențierilor produse de exercitarea funcțiunii nervoase primitive, și nu unitatea funcțiunii primitive însăși. Ce va fi ea în sine această funcție înainte de a se exercita, adică înainte de a produce asocieri și diferențieri prin atenție, nu se va putea ști niciodată; căci, încă o dată, atenția este venită în urmă, după ce funcția primitivă este dată. Prin urmare, concluzia la care ne îndreptățește psihologia este că unitatea conștiinței, care este mijlocită prin atenție, poate servi ca bază pentru cunoașterea raportului dintre fenomenele conștiinței, adică dintre diferitele diferențieri ale conștiinței, dar nu pentru cunoașterea funcției fundamentale a conștiinței, aceea pe care psihologii o denumesc ca o funcție primitivă de iritațiune nervoasă. Ce va fi această funcție în sine nu putem ști, după știința psihologiei. Ea este dată și este capabilă de a se exercita; atîta tot. Noi cunoaștem numai efectele pe care le produce exercitarea ei.

Aceea ce nu găsim însă în știința specială a psihologiei se găsește în știința metafizicei. Funcția primitivă a conștiinței nu este ea oare faptul fundamental al evoluției, pe care am văzut că-l presupune orișice filosofie monistă? Legea exercițiului funcției nervoase coincide în totul cu desfășurarea personalismului energetic, căci din acelaș fapt al evoluției ne explicăm individualizările vieții, de o parte, și unitățile produse de atenție în conștiință, de altă parte? Aceeaș realitate, X, postulată la început, produce, prin evoluția sa, asocieri și adaptări de fenomene, asocieri și adaptări care în intuiția externă ne apar ca guvernate de legea entropiei, iar în intuiția internă aceeaș realitate ne apare ca o desfășurare de stări guvernată de legea unității de apercepție. În fond, atît realitatea, cît și legea evoluției rămîn aceleași sub ambele aspecte. În conștiința lui, individul omenesc trăiește viața întregei naturi. O separare între conștiință și natură, din această cauză, este și cu neputință.

3. — Să reluăm acum întrebarea asupra rolului pe care îl are conștiința în organismul omenesc. Ca funcțiune primitivă, adică întru cît o considerăm ca existentă înainte de efectele produse de legea exercițiului, conștiința nu se deosebește întru nimic de celelalte funcțiuni fiziologice ale organismului, și ea nu se deosebește nici de faptul evoluției în genere. Ca funcție primitivă, conștiința este echivalentă cu posibilitatea evoluției. De aceea, din punctul acesta de vedere general, nu este nici o greșeală de a atribui o conștiință fiecărei unități organice, și chiar fiecărui element material. Toate cîte pot intra în ciclul unei evoluții pot fi socotite ca avînd o conștiință, fiindcă simplul fapt al evoluției lor coincide cu existența conștiinței. Universul întreg, întru cît se desfășură evolutiv, are și el o conștiință.

Dar această conștiință, cum știm prea bine, nu este aceea care se înțelege cînd se vorbește de organismul omenesc. Prin conștiință omenească se înțelege de obicei o funcțiune specială, opusă sau, în tot cazul, deosebită de celelalte funcțiuni organice; o funcțiune diferențiată chiar de conștiința pe care o au animalele celelalte în afară de om. În ce consistă și ce rol are această conștiință diferențiată a omului?

Răspunsul la această întrebare nu face oamenilor de știință vreo dificultate. Unanim ei răspund că aceea ce este propriu conștiinței omului este „conștiința de sine“ sau reflexiunea. Animalul simte și memorează, dar nu reflectează asupra celor ce simte și memorează; în tot cazul, el nu desparte din actualitatea conștiinței sale anumite momente, pe care apoi să le supună reflecțiunii și să uzeze de ele în mod deosebit. Animalul trăiește într-o veșnică pace cu prezentul; pe cînd omul își croiește planuri pentru viitor; este torturat de remușcări pentru cele făptuite în trecut; lucrează astăzi sub înrîurirea celor prevăzute pe mîine și celor întîmplate ieri; este, cu un cuvînt, într-o veșnică agitație. Din această cauză s-au și găsit oameni de știință cari să regrete diferențiarea omului de animal prin mijlocirea unei asemeni conștiințe! Plinius cel Bătrîn, înaintea și poate mai bine decît mulți din urma lui, zice, în adevăr: „Celelalte animale urmează instinctelor lor naturale; unele aleargă, altele zboară, altele înoată, fără să fi fost învățate de cineva. Numai omul, fără să-l învețe cineva, nu poate nici să vorbească, nici să meargă, nici să mănînce; el nu poate, fără învățătură, decît să plîngă... Numai omului, dintre toate fápturile, îi sunt osîrduite: durerea, luxul, ambiția, avariția, iubirea nemăsurată pentru viață, superstiția, grija de înmormîntare și chiar grija pentru aceea ce i se va întîmpla după moarte! Nici o altă făptură nu are o viață așa de amenințată, și totuși, în acelaș timp, o dorință mai neastîmpărată de avere și o violență mai puternică...“.[43] De unde vin toate aceste deosebiri între om și animal? Dacă le examinăm de aproape, ele se reduc cu toate la o singură deosebire fundamentală, și anume: conștiința animalului urmează în mod pasiv instinctelor de adaptare la mediul înconjurător, fiindcă organismul animal posedă un număr îndestulător de instincte, pe cînd conștiința omului nu poate păstra aceeaș pasivitate, din cauză că adaptarea organismului omenesc la mediu este, în aceea ce privește numărul instinctelor, atît de insuficientă, încît conflictele cu mediul se produc la fiece moment. Animalul nu reflectează și nu are un eu, fiindcă reflecțiunea și eul îi sunt inutile; el se mulțumește cu reacțiunile tipice, adică cu reacțiunile neschimbate pe care le produce organismul său ca răspuns la impresiunile lumii externe. Omul însă se găsește cu desăvîrșire într-o altă situațiune: el trebuie să răspundă cu reacțiuni mai complicate, și pentru aceasta are nevoie de reflectare. Pentru animal este îndeajuns atenția pasivă, pe cînd omul are nevoie de o atențiune activă. Omul trebuie să-și elaboreze el singur prevederea prin mijlocirea inteligenței, pe cînd animalul își are prevederea de care are nevoie înmagazinată în instinctele sale. Din această cauză animalul ne apare exact ca o mașină în activitatea sa, pe cînd omul ne apare ca o ființă dotată de anticipațiuni spontane.

---

[43] Citat după M. Hoernes, *Natur und Urgeschichte des Menschen*, I, p. 450.

Deosebirea aceasta se poate exprima încă și mai bine în termeni de biologie, și astfel, cu un om de știință de astăzi, să zicem :[44] conștiința omenească este un organ produs de nevoie, întocmai cum sunt și organele de secretare a sudoarei pe care le au mamiferele în scopul de a se răcori. Fiindcă omul a alunecat într-o prea mare complicațiune de viață, de aceea s-a produs nevoia, în organismul lui, ca să se dezvolte creierul, și cu acest creier să se lege apoi o funcțiune foarte complicată de conștiință. Pe măsură ce viața omului a fost mai grea, s-au înmulțit neuronii și asocierile neuronilor din creier, și actele sale sufletești au devenit mai complicate. În cele din urmă, omul s-a întețit, prin obișnuință, la o conștiință din ce în ce mai inventivă, așa precum se întîmplă și la unii nomazi, cari, fără să aibă nevoie, pleacă în călătorie numai prin obișnuință.

Iată, prin urmare, rolul conștiinței în organismul omenesc. Ea are să mijlocească adaptarea organismului la mediu, adaptare pe care organismul nu o găsește îndeajuns de formată în deprinderile și instinctele cîștigate prin viața speciei în trecut. Conștiința este un instrument de apărare pentru organism; un instrument care are miraculoasa proprietate de a se dezvolta și de a se face din ce în ce mai perfect prin întrebuințare! Din punctul de vedere al biologiei apoi, aceste considerațiuni pot fi întinse mai departe. Ajutîndu-ne cu noțiunea de „mneme“[45], adică cu știința ce avem despre proprietatea substanței nervoase de a păstra în structura sa, ca dispozițiuni, impresiunile pe care ea le-a primit odată, putem ajunge să ne explicăm deosebirea nu numai între inteligența omului și a animalului, dar și deosebirea dintre gradele de inteligență pe care le prezintă diferiți oameni. Prin „mneme“ putem înțelege pentru ce sălbaticul este precoce și de ce el, odată format, se oprește în dezvoltarea sa sufletească, pe cînd omul raselor culte se dezvoltă mai încet, dar are o dezvoltare mai prelungită. După plămădirea pe care o au „mnemele“ în organism, un om este mai educabil, iar altul mai puțin educabil; un om este capabil să învețe și să se perfecționeze prin experiență, pe cînd altul nu. Biologia ne poate da o mulțime de alte explicări de acestea foarte interesante. Este un fapt însă înaintea căruia explicările biologiei se opresc, și tocmai un fapt care se întîmplă a fi de cea mai mare importanță pentru înțelegerea conștiinței omenești. Acest fapt ni se va lămuri de îndată prin următoarele considerațiuni :

---

[44] M. Hoernes, *Natur und Urgeschichte des Menschen*, I, p. 436.

[45] Foarte răspîndită astăzi, grație publicațiunilor lui R. Semon. Comp. de acesta: *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens.*

Organismul animal, trăind într-un mediu de viață puțin complicat, n-are nevoie de o conștiință prea complicată, căci instinctele și deprinderile automate îi sunt îndeajuns ; el răspunde la invitațiunile lumii externe prin reacțiuni tipice, întocmai ca și toți indivizii speciei sale. Omul, din potrivă, trăind într-un mediu complicat, are nevoie de o conștiință complicată ; reacțiunile sale nu sunt tipice, ci sunt elaborate, cu ajutorul conștiinței, în mod deosebit pentru fiecare caz special. Omul reflectează, și de aceea selectează reacțiunile sufletului său, pe cînd animalul nu reflectează și deci nu selectează. Acum, o întrebare : reacțiunile pe care le produce conștiința omenească, deoarece nu mai sunt prinse într-un automatism tipic, precum sunt reacțiunile animalului, sunt libere să varieze indefinit, după cum este complicațiunea mediului de viață în care se găsește omul ? Răspunsul ar urma să fie afirmativ. Dacă organismul omenesc găsește în conștiință un instrument de adaptare, atunci acel instrument ar urma să fie cu atît mai perfect cu cît el este mai maleabil, adică cu cît se supune mai servil scopului pentru care a fost creat. Conștiința omenească ar urma să se dezvolte treptat, acumulînd continuu la dispozițiuni de adaptare, întocmai ca și o mănușe care, cu cît este mai îndelung purtată, cu atît se adaptează mai bine la forma mîinii. Noi știm însă că acest fapt nu se întîmplă. Reacțiunile conștiinței omenești nu sunt nici așa de tipice precum sunt reacțiunile animalului, dar nu sunt nici așa de adaptate la mediu precum sunt îndoiturile mănușei la forma mîinii ; conștiința omenească nu se dezvoltă cantitativ, prin acumularea dispozițiunilor de adaptare, ci ea are un plan al ei propriu după care se dezvoltă. Acest plan propriu prezintă explicării științifice multe greutăți. O parte din aceste greutăți le-a înlăturat tot biologia, este adevărat ; dar numai o parte. Biologia, prin noile sale teorii despre transformarea organismelor, sugerează ipoteza că legea naturală a dezvoltării conștiinței omenești nu poate fi aceea a creșterii continue prin acumulare, ci aceea a creșterii discontinue prin tranziții brusce, cum se întîmplă și transformarea organismelor, și, pentru a întări această ipoteză, biologia are destule argumente. Faptul însă pe care îl găsim în dezvoltarea conștiinței omenești este cu mult mai complicat și nu se explică îndeajuns prin aceste teorii. Discontinuitatea din adaptările conștiinței omenești nu explică convergența acestor adaptări spre o anumită țintă. Aci zace inexplicabilul pentru știința specială. Conștiința omenească se depărtează de mecanismul automat al conștiinței animalului, dar nu pentru a se pierde într-o variabilitate indefinită — variabilitate continuă sau discontinuă, indiferent —, ci pentru a se apropia de un nou mecanism : acesta nu automat, cum este acela al animalului, ci conștient, și totuși tipic. Conștiința omenească se depărtează de automatismul animal pentru a cuceri în reacțiunile sale o adaptare ideală. Această convergență spre o adaptare ideală, adaptare care nu rezultă deloc din interesele actuale ale conștiinței, este faptul care nu poate fi explicat de științele speciale. Conștiința omenească, grație acestui fapt, este legată de frica de necunoscut și neprevăzut, de durerea morală, de grija morții și de toate amărăciunile pomenite de Pliniu cel Bătrîn. Dacă nu ar fi faptul că omul să-și poată închipui idealul, o adaptare cu totul alta decît aceea pe care el o găsește în actualitatea sa sufletească, nu ar fi multe din deosebirile pe care le-am văzut că sunt între conștiința omenească și cea animală. Din faptul însă că omul este un animal cu aspirațiuni spre un ideal vine rolul deosebit pe care conștiința sa îl are.

4. — Nici o experiență pe pămînt nu îndreptățește idealul nemuririi, și totuși acest ideal pare mai obișnuit conștiinței omenești decît multe alte cunoștințe pe care le sugerează experiența. Dacă este o convingere cu care omul ar trebui să fie mai obișnuit, aceasta este convingerea în deșertăciunea vieței sale, fiindcă această viață este expusă în fiecare moment la tot felul de boale. Această convingere rezultă apoi din toate decepțiunile și din toate durerile pe care le produce veșnica străduință a omului de a se adapta la mediu! Și cu toate acestea, nu este convingere care să deștepte mai multă mirare decît tocmai gîndul deșertăciunii. În filosofiile cele mai pesimiste, cum este, spre pildă, în filosofia buddhistă, gîndul deșertăciunii omenești este gîndul care are nevoie de cele mai multe argumente; atît de surprinzătoare pare afirmarea ca omul să nu fie legat de nemurire.

Tot asemenea și cu idealul adevărului — cel unul și singur; — și cu idealul frumosului; precum și cu idealul moral! Toate aceste idealuri nu sunt cîtuși de puțin adaptări la lumea cea cunoscută conștiinței, ci sunt adaptări la o lume ideală și necunoscută, și cu toate acestea spre ele a fost atrasă conștiința omului în tot cursul dezvoltării sale. Straniu pare, în adevăr, acest instrument de adaptare pe care organismul omenesc îl găsește în conștiința sa! Un instrument care nesocotește bunurile cele mai apropiate, pentru a se pierde în abisul necunoscutului. Cînd foamea și mizeria amenință organismul, ea, conștiința — instrumentul de adaptare! — se pierde în contemplarea cerului înstelat și imploră zeitățile nebuloase. Cînd primejdia este apropiată, în loc de a o preîntîmpina cu o adaptare grabnică, ea, conștiința, aleargă și ocolește toate văzduhurile, pînă ce nimerește adaptarea trebuincioasă. Conștiința omenească, zice în mod glumeț, dar foarte profund, un proverb popular, explică mai întîi durerile iadului, pînă ce ajunge să-ți explice durerea de dinți.

De unde vine această putere de atracție a idealului? Din farmecul pe care îl exercită orișice iluziune asupra conștiinței? Dar iluziunile exercită un farmec numai atunci cînd ele sunt noi; pe cînd idealurile omenești stau, din potrivă, timp de secole aceleași.

Știința, care va avea să ne explice puterea de atracție a idealului, este astăzi numai la început. Explicările ei mijesc timid prin sistemele sociologiei și ale psihologiei popoarelor. Un lucru totuși este cert. Cu cît cineva cercetează mai de-aproape formele pe care le ia idealul în manifestările sufletești ale unui individ, cu atît se convinge că, între forma idealului și între trecutul individului, ocupațiunile acestuia și mediul cosmic în care individul trăiește, există o corelațiune perfectă. Idealul nu vine la întîmplare, ci totdeauna ca o completare la viața organică a individului. Această completare rămîne însă necunoscută observațiunii interne, fiindcă ea se petrece dincolo de zona luminoasă a conștiinței. Individul nu-și alege idealul, fiindcă nu este dat nimănui să-și aleagă organismul pe care îl are, și idealul vine, dimpreună cu organismul, din adîncimea realității. Conștiinței nu-i rămîne decît rolul să constate nevoia idealului, după cum îi este dat să constate și foamea, cînd corpul în care se află este lipsit de alimente.

Cum idealul nu poate fi ales, el nu poate fi nici impus, și nici răpus. El este o forță care ne vine din evoluția realității totale pentru a constitui viitoarele personalități omenești. Arătarea lui este ca și aurora înaintea soarelui. Nimeni nu poate împiedica personalitatea pe care el o anunță. Căci toate idealurile, în definitiv, sub orișice formă sunt concepute ele, fie ca însușiri, sau fie ca fapte, sunt veșnic însușirile sau faptele unei personalități. Personalitatea este soarele; ele, idealurile, nu sunt decît razele.

5. — Într-o cuvîntare publicată acum cîțiva ani, profesorul G. Heymans vorbește cu mult entuziasm de schimbările sociale pe care le vor realiza progresele psihologiei din secolul viitor, pe care el îl și numește secolul psihologiei, progresele mai ales privitoare la cunoștința personalității. Din momentul ce psihologia va fi o știință completă, zice Heymans, din momentul acela „forțele oarbe și împrăștiate, care au condus pînă acum omenirea pe calea propășirii, vor intra sub conducerea unei conștiințe clare; conștiințe care va cunoaște nu numai scopul, ci și mijloacele cele mai bune pentru a ajunge la scop. Atunci se va vedea cît este de covîrșitor impulsul spre bine care stăpînește lumea. Atunci se va adeveri vechiul optimism al tuturor celor buni și înțelepți, optimismul tuturor acelora cari credeau în viitorul omenirii fiindcă simțeau idealurile acestei omeniri ca o forță vie ce se dezvăluia în sufletul lor.“[46] Heymans nu se îndoiește că din cunoașterea personalității omenești vor rezulta între oameni raporturi mai bune și mai sincere; că disputele și neînțelegerile, provenite astăzi din ignoranță și orbire pătimașe, vor face loc în viitor concordiei și înțelegerii!

Fără îndoială, toate aceste speranțe sunt legitime și, de bunăseamă, mare parte din ele se vor realiza. Pe măsură ce știința specială a psihologiei va răspîndi cunoștința sufletului, arătînd în ce consistă realitatea acestuia, vom fi feriți, pe viitor, de greșelile pe care le comitem astăzi față de manifestările sufletești. De împăratul Xerxes rîdem cînd citim că el a pedepsit marea, care îi înghițise corăbiile, bătînd-o cu fierul roșu, fiindcă știm că legile elementelor naturii sunt inexorabile, și nici un fier roșu nu le poate abate din cursul lor, dar de alți Xerxes, cari pedepsesc astăzi popoarele pentru că acestea nu adoptă idealurile lor, de aceștia nu rîdem... fiindcă legile inexorabile ale idealului nu le cunoaștem încă! Va veni însă vremea cînd omenirea le va cunoaște și pe acestea, și atunci multe din faptele care se petrec sub ochii noștri, astăzi, vor apare ridicole ca și fapta lui Xerxes.

Dar o asemenea vreme este prea depărtată de noi. Multe secole vor trece, desigur, pînă ce conștiința omenească, aceea pe care o cunoaștem noi, va ajunge să fie înzestrată cu o perspectivă așa de largă asupra faptelor sufletești. Pînă atunci, dezideratul psihologiei rămîne o frumoasă intuițiune metafizică.

---

[46] G. Heymans, *Das künftige Jahrhundert der Psychologie* (trad. Pol), Leipzig. 1911, p. 52.

6. — Alegerea idealului nu stă în puterea conştiinţei, dar a se recunoaşte pe sine ca aleasă pentru a realiza un ideal, aceasta stă în puterea conştiinţei; şi atunci cînd ea se recunoaşte astfel, conştiinţa se găseşte în rolul ei cel mai sublim: omul cu o asemenea conştiinţă simte în el o vocaţie.

Mulţumită oamenilor care au simţit în ei puterea vocaţiunii avem ştiinţa şi cultura de astăzi. Pîrghia cea mare a progresului este vocaţia.

Omul care simte în el o vocaţie este un transformator de energie. El este profetul personalismului energetic, spre care evoluează realitatea întreagă.

În vocaţie se întrupează la un loc cele mai înalte însuşiri morale şi intelectuale ale sufletului. De aceea nu este deloc o coincidenţă că popoare[le] care au avut în sînul lor mai mulţi oameni de vocaţie, acelea au progresat mai mult.[47]

Vocaţia face pe individ să se simtă ca o parte necesară totului; ca un factor predestinat să fie aşa cum este, fiindcă altfel nici realitatea nu ar fi aşa cum este. Acel ce se simte cu o vocaţie, se simte cu o responsabilitate faţă de el însuşi.

În mijlocul atîtor interese vremelnice, cari produc împrăştierea gîndurilor şi zădărnicirea activităţilor rodnice; în mijlocul atîtor distracţii, în care se scurge viaţa societăţii moderne, vocaţiunea este singura care mai susţine, la cei puţini, concentrarea gîndului şi continuitatea faptei. Prin ea se plămădeşte eroismul sufletesc de care ştiinţa are atîta nevoie.

Adevărurile metafizicei, ca şi idealurile cele mai înalte ale artei şi ale moralei — s-a zis adeseori — sunt izvorîte din intuiţie. Dar intuiţia aceasta nu este nici ea altceva decît scînteia scăpărată din conştiinţa omului care îşi caută realizarea vocaţiei sale. Ideile lui Platon; formele lui Aristotel; atomii lui Democrit; conceptele universale ale lui Thoma d'Aquino; mecanismul lui Descartes; monadele lui Leibniz; apriorismul lui Kant şi atîtea şi atîtea ipoteze metafizice, ce sunt ele oare, dacă nu realităţi cari trebuiau să existe pentru ca un Platon, un Aristotel, un Democrit, un Thomas d'Aquino, un Descartes, un Leibniz, un Kant să-şi poată îndeplini vocaţia ce simţeau în ei: aceea de a spune, pentru eternitate, adevărul universal şi necesar!

Dacă este ca metafizica să aducă, în sprijinul său, şi dovezi experimentale, ea nu ar putea găsi aceste dovezi nicăieri mai bine ca în faptele şi în convingerile acelora pe care natura i-a înzestrat cu conştiinţa unei vocaţii.

---

[47] Foarte instructiv este, în această privinţă, studiul lui Max Weber *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus,* [în] *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 1905, în care se arată legătura care există între sentimentul vocaţiei şi propăşirea economică a popoarelor cari au adoptat biserica reformistă.

PERSONALISMUL ENERGETIC

PREFAȚĂ

În orișice ramură a științei, noutatea își are un public al său, gata s-o primească cu simpatie dacă nu cu entuziasm. Mulți cititori nici nu concep știința decît sub perspectiva veșnicei înnoiri. Ultima carte cu noutăți științifice, dacă nu este cea mai bună, este totuși interesantă. În ramura filosofiei, în aceea a sistematizării filosofice mai ales, situația este cu totul alta. În loc de un public primitor de noutăți, găsim aici un public sceptic, căci istoria filosofiei stă, în amintirea celor mai mulți cititori, într-o lumină nefavorabilă. Sistemele filosofice apar ca niște construcții de carton, cari n-apucă să se ridice, și se și prăbușesc. În munca oamenilor de știință se crede că există continuitate, pe cînd în acea a filosofilor, veșnica luare de-a capu. Nimic mai greșit însă ca această părere, pe care numai o privire superficială asupra istoriei filosofiei a putut-o înrădăcina în mintea publicului cititor. În sistematizările filosofice există aceeaș continuitate ca și în cercetările științifice; cu deosebire numai că în cercetările științifice continuitatea este mai vizibilă decît în istoria sistemelor filosofice.

Rezultatele cercetărilor științifice se înșiră unele după altele la intervale scurte, așa că prin ele știința crește în mod vizibil, pe cînd sistemele filosofice nu se înșiră, ci se îmbină unele în altele, cele din urmă schimbînd structura celor dinainte, și aceasta încă la intervale mari, așa că filosofia, pentru acela care nu știe a privi în intimitatea alcătuirii sistemelor, nu crește, ci se dărîmă pe măsură ce înaintează. De fapt și filosofia crește, nu însă în extensiune, ci în diferențiare internă. În sistemele venite în urmă, ca și în cele vechi, se găsesc aceleași probleme și adeseori aceleași soluții; structura numai a unora este cu totul deosebită de a altora. Planul de construcție se păstrează la toate aproape neschimbat; dar, în acelaș plan, soliditatea construcției este diferită. Despre înțelesul lumii și al vieții omenești vorbesc toate sistemele filosofice, dar fiecare dintr-o altă perspectivă, adeseori și cu o altă metodă de demonstrare. Și tocmai în schimbarea de perspectivă și de metodă stă continuitatea muncii filosofilor. Căci perspectivele și metodele nu se aleg la întîmplare, ci se impune în fiecare secol, de gradul experienții cîștigate. Noutatea muncii filosofului consistă nu în găsirea unui obiect exotic de gîndire, asupra căruia n-a mai gîndit nimeni, ci în adîncirea celor gîndite de mulți alții înainte, adîncire sprijinită pe utilizarea materialului nou de cunoștințe. Toți filosofii colaborează la o operă comună, și istoria filosofiei se aseamănă întru totul cu istoria orișicărei științe.

Deosebirea semnalată mai sus își are cu toate acestea consecințe importante. Dacă în fond istoria filosofiei se aseamănă cu istoria oricărei științe, în formă, ea nu se face totuși după aceeaș metodă. În istoria filosofiei,. personalitatea filosofului ocupă un loc cu mult mai mare de cum îl ocupă personalitatea omului de știință în istoria științei. Istoria unei științe se poate face chiar fără a se pomeni de numele descoperitorilor și inventatorilor care au creat știința; în istoria filosofiei acest lucru este cu neputință. Cel puțin pînă acum, încercările făcute în această direcție au dat rezultate puțin satisfăcătoare. Istoria filosofiei rămîne dar, în bună parte, și o istorie a filosofilor. Din această cauză, noutatea în filosofie, ca să se afirme, are nevoie de un credit cu mult mai mare de cum are nevoie noutatea științifică. Aceasta din urmă interesează și dacă este anonimă, pe cînd noutatea filosofică trebuie să aibă totdeauna o paternitate recunoscută. Cetitorul creditează cu ușurință pe inovatorul științific, fiindcă s-a obișnuit să privească știința ca mergînd de la sine, independent de creatorii ei, pe cînd pe inovatorul filosofic, înainte de a-l credita, îl măsoară după faima înaintașilor filosofi. El, care primește cu entuziasm cea mai mică descoperire științifică fără a lua seama la persoana descoperitorului, este pretențios în ale filosofiei. Aici noutatea deșteaptă din primul moment bănuială.

Situația inovatorului filosofic devine și mai nefavorabilă la noi, unde lipsește o tradiție filosofică. Aci nu există măcar scuza că discipolul calcă pe drumul bătut de magistru. Cînd, în rîndul marilor filosofi ai omenirii, n-ai pînă astăzi nici unul ieșit din neamul tău românesc, este o îndrăzneală să ceri cititorului român favoarea de a-ți citi un sistem de filosofie. El are atîtea altele de citit, înaintea filosofiei românești!

Aceste considerațiuni au oprit desigur pe mulți dintre aceia cari s-au ocupat la noi cu filosofia să se afirme prin publicații filosofice. Din bărbații generației trecute, chiar acei cari aveau darul scrisului publicau orișice altceva, afară de filosofie. Un Titu Maiorescu, profesor distins de filosofie, și-a publicat toate discursurile parlamentare, dar nici o lecție de filosofie. Tot așa C. Dimitrescu-Iași, un alt profesor distins de filosofie, a tipărit foarte puțin în lunga sa carieră filosofică. Vasile Conta a avut operile tipărite de alții și în mod ocazional. Îndemn la publicitate filosofică n-a avut nici unul. Cîteșitrei erau fără încredere în bunăvoința publicului cititor român. În timpul lor însă, specialiștii în ale științei pozitive și istoricii, mai ales, nu pregetau să se afirme. Publicul românesc, de altminteri nu era ostil filosofiei; el citea multă filosofie, dar în limba străină.

Generația de profesori care urmează pe Titu Maiorescu și C. Dimitrescu-Iași la catedrele de filosofie este mai curajoasă. Cărțile românești de filosofie se înmulțesc. Scriitorii filosofi au susținut chiar trebuința unei publicații speciale periodice. De la 1923 apare Revista de filosofie, care continuă cele opt volume de Studii filosofice, tipărite în intervalul de la 1897 la 1923 de către scriitorul acestor pagini. Astăzi mișcarea filosofică este în curs. Încrederea începe să se înfiripeze. Revista de filosofie, prin cuvintele puse în fruntea primului său număr, afirmă că, „în direcția sa generală, ea va tinde să dea la lumină contribuții pentru formarea unei conștiințe filosofice originale românești“. Prin urmare, să fim mulțumiți. Ce ne mai lipsește?

Ne lipsește încă esențialul. O conștiință filosofică originală românească nu se formează pe singurul fapt că se scrie filosofie în limba românească. Dacă prin aceea ce se scrie nu se dezvăluie aptitudinile și aspirațiile sufletului românesc, în zadar filosofia care se scrie este în limba română, ea tot străină rămîne. Filosofia, pe lîngă știință, este și o reflectare asupra științei. Reflectarea implică însă conștiința unei personalități. De aceea este indispensabilă cunoștința personalității filosofului pentru a înțelege filosofia sa. Dar personalitatea filosofului nu se înțelege decît în legătură cu mediul din care ea este ieșită. În tot cazul, personalitățile puternice — din a căror reflexiune izvorăsc sistemele filosofice — sunt totdeauna înrădăcinate în substratul omenesc care le înconjoară. Numai conștiințele tipice ale neamului posedă limpezimea de structură necesară reflexiunei filosofice. Împestrițăturile produse prin incongruența originilor dau totdeauna construcții fragile. Toate marile sisteme filosofice ale culturii omenești dezvăluiesc tipurile de personalitate ale neamurilor în cari ele s-au creat. Fiecare neam își are o atitudine filosofică, în care prosperă numai anumite școli filosofice.

Idealismul lui Plato și a lui Aristotel nu s-ar putea înțelege fără atmosfera culturii eline; Descartes, fără spiritul inventiv al francezului din secolul al XVII-lea; Kant, fără rigorismul moral al lutheranismului german. În plămădeala fiecărui mare sistem filosofic răzbat la conștiința de sine — luînd o structură uimitor de limpede — lungi șiruri de reflexiuni chinuite și aspirațiuni înăbușite, pe care din generație în generație le-a purtat în sinea sa sufletul neamului în care s-a născut filosoful.

Cum stăm noi din acest punct de vedere, ca să avem dreptul a ne declara mulțumiți?

La formarea unei conștiințe filosofice românești nu lucrează nici publiciștii filosofi, nici publicul, așa după cum ar trebui; iar oficialitatea statului român stă deocamdată — în această privință — în indiferență. Publiciștii filosofi lucrează la întîmplare, după sugestiile date de mișcarea filosofică străină. Începutul făcut de unul nu se continuă de cei veniți în urmă. Fiecare își caută originalitatea în ceea ce n-a mai fost spus de alții. Școli filosofice nu se pot forma, fiindcă fiecare voiește să fie de sine. În modul acesta nici măcar afinitățile dintre sufletul poporului nostru și cunoscutele sistematizări filosofice străine nu sunt puse la încercare în mod serios. Filosofia lui Kant, care are o tradiție destul de înrădăcinată la noi, este înlocuită cînd cu aceea a lui Herbert Spencer,[1] *cînd cu aceea a lui Bergson.*[2] *Publiciștilor le lipsește criteriul conștiinței românești în ale filosofiei. Vina lor este însă scuzabilă, dat fiind atitudinea publicului și indiferența oficialității. Publicul, înțeleg pe cel mare, în ceea ce privește filosofia, este încă la moda „franțuzitelor“ din comedia lui Facca. El cere deocamdată cuvinte radicale, nu scrieri filosofice, și cuvinte sonore pe cît se poate.*

Cu adevărat vinovată este oficialitatea statului român. Pentru mîna de bărbați care conduce statul român filosofia este un lux. E drept că avem catedre de filosofie presărate prin școlile secundare și superioare,

---

[1] Aluzie la opera lui V. Conta și la cea a lui P. P. Negulescu (n. ed.).
[2] Invocarea lui Bergson trimitea la „experiențialism“ (trăirism) (n. ed.).

căci așa cer legile școlare, cari sunt copiate după străinătate; dar catedrele acestea sunt în vînt, catedre pentru retorică, iar nu pentru „cunoașterea de sine" a sufletului românesc. Instituții speciale de cercetări, cu aplicație la diferențierile sufletești ale neamului nostru, nu au ființă pe lîngă aceste catedre.

Indiferența oficialității statului nostru merge pînă acolo că ea n-a observat încă lipsa unei secții de filosofie în înalta instituție a Academiei Române. Această instituție a avut de scop, înainte de întregirea națiunii, să simbolizeze unitatea culturii românești. Pentru a afirma unitatea acestei culturi, statul român a protejat Academia. Bărbații de stat însă, cari făceau din unitatea culturii o dogmă de guvernămînt, nu s-au gîndit că unitatea culturii se ridică pe conștiința de sine a neamului, și că această conștiință de sine se dezvăluie prin reflexiunea filosofică, în primul rînd. În alte țări, orișice Academie începe cu secția filosofiei; la noi, secția de filosofie vine la sfîrșit, și încă rămîne de văzut dacă va veni așa de curînd.

Îndreptarea spre rostul natural al filosofiei românești nu poate începe decît de la publiciști. Nu înțelegem prin această îndreptare îmbrățișarea numaidecît a naționalismului. Naționalismul este un program politic, și nu filosofic. Programul politic poate fi sprijinit pe o filosofie, dar niciodată nu se contopește ca aceasta. Îndreptarea pe care o dorim trece dincolo de hotarele politicei. Prin filosofie românească înțelegem: argumentarea sistematică prin care o conștiință formată în mediul poporului românesc ajunge să-și împace, în mod sincer, adevărurile dovedite de știință cu credințele tainice ale experienții sale proprii; adică este reflectarea asupra celor ce se dau ca sigur știute, adusă la o gîndire unitară cu conștiința de sine a omului produs de mediul românesc. Aceea ce este românesc în filosofia pe care o dorim nu este dar felul cunoștințelor asupra cărora se reflectează — acestea sunt cele date de știință în genere —, ci atitudinea intimă a celui ce reflectează. Nu pietrile fac stilul unei clădiri, ci creația lăuntrică a celui ce clădește. Filosofi români, departe dar de a fi toți aceia cari scriu românește, sunt acei cari, prin experiența și constituția lor internă, ajung să unifice știința timpului lor cu credințele tainice izvorîte din experiența neamului românesc întreg.

În paginile următoare sunt completate și sistematizate diferitele afirmări referitoare la personalitatea omenească, și cu deosebire la rolul pe care îl are personalitatea omenească ca transformatoare a naturii, afirmări făcute de noi cu ocazia altor scrieri anterioare. Am intitulat volumul Personalismul energetic *fiindcă am voit să indicăm faptul că soluția spre care s-au îndreptat scrierile noastre anterioare o păstrăm și astăzi. În vorbirea de toate zilele „personalist" însemnează preocuparea cuiva de persoana sa sau de interesele sale personale. Acest înțeles al personalismului nu intră în filosofie. În filosofie, prin personalism se înțelege tendința pe care o au unii cugetători de a face un cît mai mare loc caracterelor personalității omenești în teoriile generale despre lume și viață. O asemenea tendință s-a manifestat în istoria filosofiei la diferite epoce. O primă manifestare, bine cunoscută istoricește, este acea din epoca sofiștilor greci. Personalismul sofiștilor se rezumă de învățătura lui Protagoras: omul este măsura tuturor lucrurilor. El se* *opune raționalismului rigid al lui Parmenide, care nu lasă caracterelor personalității nici un loc în lumea realității și a adevărului. Acestui personalism sofist a urmat, ca reacțiune, sistemul lui Plato. O altă manifestare o găsim în secolul al XVII-lea, în cercetările empiriștilor englezi Locke, Berkeley și David Hume.*[3] *În sfîrșit, în timpul nostru, personalismul se manifestă în scrierile filosofilor relativiști și pragmatiști, cari par să revină din nou la învățătura vechilor sofiști, că măsura tuturor lucrurilor este omul.*

Personalismul, chiar luat în cel mai larg înțeles filosofic, este cu totul altceva decît atropomorfismul. Antropomorfismul consistă și el în extinderea rolului persoanei asupra naturii, dar această extindere se face fără logică și este în deprinderile sufletelor primitive; pe cînd personalismul este sistematizarea unei gîndiri logice, fără nici o legătură cu sufletele primitive.

Personalismul, fiind definitiv ca o tendință, cuprinde în sine mai multe posibilități de realizare. Între aceste realizări diferențele pot fi foarte mari. După cum persoana omenească este înțeleasă de filosof, așa este și soluția care se dă problemei personalismului. Este înțeleasă persoana ca o radiație a eului emotiv, atunci avem personalismul mistic, obișnuit în cîteva școli de filosofie religioasă. Este înțeleasă persoana ca o entitate opusă naturii materiale, atunci avem personalismul dualist, care oferă mai multe soluții, dar care, în toate aceste soluții, nu izbutește a da persoanei un rol constructiv în viața naturii materiale. Mai toate sistemele de personalism cunoscute în istoria filosofiei aparțin acesteia a doua categorii. Mai toate au la baza lor dualismul: persoana opusă naturii materiale. În sfîrșit, filosofii cari clădesc pe unitatea persoanei cu natura materială sunt de regulă în afară de mișcarea personalismului. Soluțiile lor, și cînd acordă un rol persoanei, scoboară acest rol la ceva cu totul secundar.

Soluția indicată prin denumirea de personalism energetic *este clădită pe unitatea persoanei cu natura materială, fără ca totuși ea să aducă o scoborîre a rolului personalității omenești. Noi socotim că, înlănțuind energia personalității la celelalte energii ale naturii am găsit o bază mai sigură pentru înțelegerea atît a persoanei, cît și a rolului persoanei. Avîntul cel mare pe care l-au luat aplicațiile științelor speciale despre natură, în timpul nostru, a venit după ce această natură a fost înțeleasă ca un lanț unitar de energii transformabile una în alta, și nu înainte vreme, cînd fiecare energie a naturii era pusă pe seama unei entități speciale. Acelaș avînt îl așteptăm și în domeniul aplicării științelor cari se ocupă de persoana omenească. Cu cît manifestările omenești vor fi înțelese mai puțin ca întîmplări, și mai mult ca necesități în mijlocul naturii, cu atît se vor extinde și aplicațiile științei despre om. Educația și guvernarea omului vor deveni atunci, din arte sprijinite pe tact și ghicire, adevărate științe sprijinite pe adevăr și prevedere.*

Soluția personalismului energetic este împărtășită de noi în mai toate scrierile anterioare cu caracter filosofic. Semnalăm celor cari se interesează de chestiune: Problemele psihologiei *(1898), p. 71 și urm.;* Știință și energie *(1902) aproape în toate capitolele. Aceste două scrieri sunt retipărite în vol. I din* Studii filosofice *(1907). Apoi* Puterea sufletească *(1907—1908), unde problema personalității se pune de la primele pagini* (Introducerea). *Mai pe larg în partea [a] III-[a], [a] IV-[a] și [a] V-[a] a acestei scrieri.*[4] *În* Elemente de metafizică *(1912) soluția este formulată aproape în întregime în Partea [a] III-[-a], cap. 2 și 3.*[5] *În* Curs de psihologie *(1924), personalismul energetic stă la baza explicării inconștientului și a caracterului.*

---

[3] **Definiția sistemelor personaliste este extrem de largă. Motru construiește un personalism *avant la lettre* (n. ed.).**

Completînd și sistematizînd într-un nou volum părerile exprimate, în curs de aproape treizeci de ani, asupra personalității, n-am voit numai să dăm o unitate muncii noastre filosofice, ci am dorit să fim și de ajutor tinerilor cari caută un îndreptar experienții lor, în România viitoare. O convingere fixată asupra rolului personalității omenești este hotărîtoare pentru orișicare începător. Mai ales într-o țară ca a noastră, unde nu sunt instituții sociale cu tradiții stabile și, ca aiurea, moștenite de la mai multe generații. La noi, riscul pentru începător este mare. Aceasta s-a văzut de mult. Rar altundeva să fie înțeles mai greșit rolul personalității ca la noi. Cei de sus își atribuiesc un rol exagerat și anarhic ; cei de jos sunt fără credință în rolul lor. Între aceste extreme, toate posibilitățile. Fiecare tînăr, astăzi, puțin numai să fie ispitit de pilda celor de sus, să crede predestinat să reformeze țara. Boala reformelor este generală. Sub ea se ascunde anarhia personalismului.

Și totuși, în firea românului, luat ca neam, nu a existat înainte această anarhie. La el găsim mai curînd o credință statornică în legătura personalității de natură. În cîntecele populare românești, gestul omenesc să împreună cu faptele pămîntului. Ciobănașul moldovean din Miorița *se confundă, la moarte, cu florile cîmpului. Viteazul voievod Mircea, cînd este să i se arate credința nețărmurită în biruința pe care va avea-o asupra lui Baiazid*[6]*, Eminescu nu-i pune în gură lăudăroșii personale, ci cuvinte simple, ca acestea :*

„Eu ? Îmi apăr sărăcia și nevoile și neamul...
Și de-aceea tot ce mișcă-n țară asta, rîul, ramul
Mi-e prietin numai mie, iară ție dușman este :
Dușmănit vei fi de toate făr-a prinde chiar de veste:“

(Scrisoarea III)

Este în firea românului să fie simplu în expresiunea personalității. În port, ca și în gîndire, el evită înzorzonările excentrice. În substratul adînc al sufletului românesc stă credința că omul este una cu pămîntul. Aceasta este în genere credința popoarelor agricole. Legați prin munca lor de pămînt, agricultorii sunt în genere modești. Exaltarea personalității o găsim la orășeni, cari, trăind în mare parte din specularea muncii semenilor, au nevoie de o bună părere a altora despre ei. Poporul român, neam de țărani, n-a avut niciodată lăudăroșenia în deprinderile sale. El are, ca și popoarele vechi din Italia, credința în „geniile locului“. Din această credință țăranul român și-a tras vitejia în apărarea moșiei stră-

---

[4] Vezi, în ediția de față, p. 113—117 ; 223—271 ; 272—327 ; 328—385 (n. G.P.).
[5] Vezi, în ediția de față, p. 483—511 și 511—521 (n. G.P.).
[6] În ediția originală (1927), un lapsus calami : Soliman (n. G.P.).

moșești. Prin această credință, s-a mijlocit bisericei ortodoxe române transformarea ei într-o biserică națională după ce, mai înainte, aceeaș credință ușurase contopirea, în trupul românesc a tuturor semințiilor de popoare rătăcitoare între Tisa, Prut și Dunăre. Conștiința de patrie o confundă românul cu conștiința pămîntului pe care stă. De aceea la nici un alt popor conștiința autohtoniei nu este mai vie ca le el. Așa, de altmintreli, par să fi fost și strămoșii lui, dacii. Toți istoricii ne-au păstrat amintirea că dacii se credeau nedespărțiți de pămîntul pe care locuiau.

Această credință este bine să fie adusă la cunoștința tinerei generații în momentul cînd să deschide poporului nostru perspective noi de viitor. Personalismul energetic este un vlăstar a unei vechi credințe strămoșești; un vlăstar plăpînd, care așteaptă, pentru creștere, o atmosferă priincioasă.

Nădăjduim că această atmosferă vor aduce-o tinerii, la educația cărora noi am contribuit printr-o activitate publicistică de un sfert de veac.

11 august 1926
Butoiești, jud. Mehedinți

PARTEA I

CAPITOLUL I

Metoda în studiul personalităţii

Introducere. 1. — Imposibilitatea studierii vieţii prin metodele de laborator. 2. — Reacţiunea contra acestor metode. 3. — Generalizări pripite în domeniul filosofiei 4. — Metoda dialectică şi insuficienţa ei. 5. — Finalismul în ştiinţele biologice şi istorice. 6. — Metoda dialectică la baza filosofiei lui Hegel. 7. — Insuficienţa metodei dialectice în studiul personalităţii. 8. — Personalismul ca ştiinţă obiectivă a personalităţii. 9. — Introspecţia, experimentul şi observaţia. 10. — Metoda inductivă şi introspecţia. 11. — Intuiţia şi ipoteza. 12. — Metodele obiective ale şt[iinţelor] biologice şi psihosociale valabile pentru studiul personalităţii. 13. — Recapitulare.

Cuvîntul „persoană“ are un înțeles mai restrîns sau mai larg, după preocuparea sau specialitatea aceluia care îl întrebuințează. Moralistul, punînd preț pe motivarea faptelor de voință, va numi persoană pe omul care se determină, în mod liber, după normele morale. El vede în persoană o ființă cu autodeterminare morală. Juristul este mai puțin pretențios. El acordă denumirea de persoană orișicărui individ capabil de a avea un rol juridic în viața societății : rol de părinte ; rol de soț ; rol de creditor sau debitor ; rol de mandant sau mandatar etc. El merge chiar mai departe. Întinzînd, prin puterea legii, capacitatea de a avea un rol juridic și la instituții, nu numai la oameni, creează persoane morale, care sunt un fel de persoane fictive, alături de cele reale, omenești. Literatul vede în persoană un caracter unitar și desăvîrșit, din punctul de vedere al expresivității. Omul practic vede în denumirea de persoană o înnobilare acordată aceluia care lucrează cu sentimentul răspunderii. Vorbirea curentă, rezumînd toate aceste preocupațiuni, utilizează cuvîntul persoană pentru a denumi pe omul ridicat deasupra animalității, la rolul de ființă rațională și morală.[7] Cîteodată ea denumește prin persoană numai o situație de ordin social. Om este orișicine. Persoana este omul din o clasă socială mai ridicată. Personalitatea este omul în totul distins.

Un înțeles strict științific lipsește cuvîntului persoană, în toate aceste întrebuințări ale lui : morale, juridice, artistice și practice. În vorbirea zilnică, cuvîntul persoană vine foarte des, totdeauna însă el este vag și aservit preocupațiunii aceluia care-l pronunță : el este întocmai ca moneda, pe care lumea o oferă cu atît mai insistent, cu cît are o efigie mai ștearsă. Confundarea lui cu cuvinte de un înțeles asemănător este un fapt tolerat în orișice ocazie. Moralistul pune caracter în loc de persoană, fără ca nimeni să observe. Caracter, individualitate, persoană și personalitate sunt încă bine, dacă își mărginesc confuzia numai între ele. Dar cîteodată lucrurile ajung mai rău. Caracterul se îmbină cu temperamentul ; individualitatea, cu eul și organismul unitar, și atunci persoana zboară cu înțelesul ei din ce în ce mai departe în regiunea nebuloasă a arbitrariului.

---

[7] În limba latină, cu cuvîntul *persona* se denumea masca ce acoperea, pe scenă, capul actorului și făcea ca vocea acestuia să fie auzită departe, *per quam vox personabat*. Mai tîrziu, *persona* era denumirea ce se da rolului jucat de actor.

Unde să găsim sfat și apărare contra unei asemeni stări de lucruri ? În știința specială a faptelor vieții sufletești, în psihologie, unde persoana aparține ca obiect de studiu ? Dar aci ne așteaptă o mare decepțiune. Psihologii, ei cei dintîi, sunt cei mai nedumeriți asupra naturii și rostului persoanei. Unii consideră persoana ca o realitate pe care se bazează toate faptele sufletești ale omului, alții, ca o îmbrăcăminte de paradă care se așează, la sfîrșit, peste grămada făcută gata de faptele sufletești ; unii încep cu persoana, pe care o iau drept izvor, alții sfîrșesc cu persoana, pe care o iau drept formă trecătoare a vieții sufletești. Cu cine dintre ei este adevărul ?

Din momentul ce ne punem această întrebare ieșim din domeniul psihologiei. Cearta dintre psihologi trebuie dusă înaintea unei instanțe superioare de judecată, în care să fie reprezentate toate științele, sau mai toate științele. Această instanță nu poate fi decît filosofia. Iată de ce studiul persoanei (sau al personalității, fiindcă noi dăm ambelor denumiri acelaș înțeles) nu poate fi decît un studiu filosofic. Studiul de față are de aceea (în completul său) titlul de *Personalism*.

Vorbim de persoană, și nu de caracter, fiindcă termenul de caracter are un înțeles restrîns. Caracter este o persoană desăvîrșită sub punctul de vedere moral. Pentru a ajunge ca omul să fie denumit caracter, trebuie ca mai înainte să fie o persoană. Persoana sau personalitatea este faptul fundamental pe care se pot ridica generalizările filosofiei.

Filosofia nu are metode proprii. Ea întrebuințează aceleași metode ca și științele speciale, cu singura deosebire numai, că utilizează comparativ aceste metode, în vederea unui scop superior ; și anume, prin comparația diferitelor metode din științele speciale, ea urmărește completarea și verificarea rezultatelor fiecărei științe speciale în parte.

În studiul de față vor fi comparate metodele diferitelor științe, inclusiv acelea ale psihologiei, în vederea complectării și verificărei rezultatelor acesteia din urmă.

Începem această comparație prin cîteva observații de ordin general.

1. — O metodă strîmtă, sau unilaterală, poate duce la rezultate utilizabile, cîtă vreme acestea nu sunt generalizate ; dar de îndată ce rezultatele se generalizează, cel mai mic defect de metodă ia proporții așa de mari, că el periclitează și aceea ce era bun în primele rezultate găsite. Așa s-a întîmplat cu cercetările asupra vieții. Viața este un fapt complex, ce nu poate fi prins cu ușurință de metodele întrebuințate în experiențele de laborator. În laborator, faptul ce se studiază trebuie

să fie izolat de restul naturei și pe cît se poate trunchiat în părți, pentru ca să poată fi pus în condițiuni de experiență voite și repetabile. Viața însă nu se poate izola și trunchia. Ea curge fără să se identifice cu obiectele pe care le duce cu ea în curs,[8] sau, după cum se exprimase, încă de mult, marele Cuvier viața este un vîrtej cu direcție constantă, în care materia este mai puțin esențială decît forma[9]. Metodele de laborator sunt potrivite pentru cercetarea funcțiunilor materii moarte, și nu a vieții. Unii fiziologi ne vorbesc de cunoașterea vieții, luînd de bază constituția fizico-chimică a corpului în care trăiește animalul. Dar acest corp este supus la experiențe după ce viața l-a părăsit, după ce au încetat să se producă în el procesele cele mai intime ale vieții. Toate combinațiunile fizico-chimice, care ar putea să ne pună pe urmele vieții, sunt imobilizate din momentul ce animalul zace întins pe masa noastră de laborator. Rezultatele, pe care le obținem prin cercetarea constituțiii fizico-chimice a corpului, nu sunt totuși nefolositoare. Ele ne apropie de cunoașterea misterului vieții, și, în tot cazul, ne scad ignoranța de pînă acum. Suntem recunoscători oamenilor de știință cari, prin experiențele lor metodice, ne-au pus în situație să cunoaștem mașinăria corpului, ca să putem pe urmă interveni cînd vreo rotiță a acestei mașinării este stricată ; dar suntem departe de a crede că prin metodele lor fizico-chimice vom putea vreodată să creiem viața acolo unde ea s-a retras, sau că vom putea cunoaște măcar condițiunile totale în care a fost odată creată și continuă să se propage astăzi. Căci această cunoaștere a condițiunilor totale este făcută cu neputință prin însăși condițiunile experienții de laborator. În laborator putem ajunge la explicarea faptelor fizico-chimice cari se pot izola de restul lumii, fiindcă la aceste fapte legătura dintre cauză și efect se produce și reproduce după voie, prin experiment; aceste fapte sunt înlăuntrul unor sisteme închise de înlănțuiri cauzale, și odată ce stăpînim cursul lor, prin experiență, stăpînim și explicarea lor. Faptele vieții nu le putem izola de mediul lor natural, și nici restrînge la trupul animal care le poartă, căci trupul izolat nu întreține viața ; viața se întreține prin corespondența dintre trup și mediu. Cum pot introduce însă mediul în laborator ; și, mai înainte de toate, unde sunt hotarele mediului ? Metoda de laborator duce neapărat la găsirea unei explicări prin cauzalitate, fiindcă metoda de laborator presupune că se pot cîntări cauzele și efectele ce se cercetează. Dacă însă faptele de viață nu pot fi introduse în laborator cu întreaga lor înlănțuire, căci mediul în vederea căruia ele sunt create stă afară de laborator, cum atunci se poate vorbi de o explicare a vieții prin cauzalitate ? Cînd mediul stă afară, explicarea celui care experimentează pe trupul adus înăuntrul laboratorului nu poate fi decît prin finalitate. Viața se explică nu cîntărind și măsurînd elementele fizico-chimice din trupul ce o poartă, ci privind în afară, la scopul pe care are ea să-l realizeze. Explicarea vieții, pe toate treptele ei, nu poate fi dar decît finalistă. Cu toate acestea, oamenii de știință, deprinși cu metodele de laborator, trec cu ușurință peste diferența aceasta și continuă să pună la un loc explicarea faptelor vieții cu aceea a faptelor fizico-chimice. Explicarea prin finalitate d-abia în timpul din urmă a început să-și cîștige drepturile sale.[10] Mulți, chiar dintre aceia cari o primesc, o consideră ca o concesie momentană.

---

[8] *Die Kultur der Gegenwart* (Hinneberg). *Allgemeine Biologie*, p. 174 ; „În toate ființele cu viață se petrece ceva ; viața este devenire, un fel anume de a se întîmpla, un proces“ (W. Roux).

[9] Comp. G. Fano, *Le cerveau et le coeur* (Félix Alcan, 1925, Paris), p. 77.

Iată un exemplu de cum o metodă bună, prin generalizări necontrolate, poate duce la denaturarea adevărului. Cazul cu cercetările psihologiei este însă și mai tipic. Știința sufletului omenesc, mai ales în ceea ce privește personalitatea omenească, a fost ținută în loc prin aplicarea unei metode greșite de cercetare. Mai mult decît naturalistul de odinioară, care studia planta separată de mediu, psihologul, pînă acum de curînd, vedea în sufletul omului un fel de monadă, în înțelesul dat de Leibniz monadelor. Nici o fereastră de comunicare liberă cu mediul nu era dată acestui suflet. Psihologul vorbea, este drept, de impresiuni externe, dar acestea erau construite în mod artificial; erau aceleași pentru toate sufletele. Și impresiunile acestea artificiale, tipice, dedeau naștere actelor reflexe, alte construcții, tot așa de artificiale și tipice. Din suflet nu mai rămînea, în noțiunea psihologului, nimic care să amintească realitatea lui concretă. Mediul în care trăiește omul era eliminat. Descendența omului, eliminată. Atmosfera culturală a timpului, eliminată. Chiar din constituția intimă a sufletului erau eliminate toate cîte nu se înfățișau limpede în conștiința omului matur. Sufletul omenesc era studiat „in *abstracto*“, și apoi, în mod artificial, redat privirei, ca o plantă, uscată, etichetată într-un ierbariu. Această metodă a stat piedică orișicărei aprofundări a vieții sufletești. Ea a falsificat, în primul rînd, cunoștința personalității. Istoricul, care se ocupă de rolul social al personalității; pedagogul, care țintește la educarea personalității copilului; omul practic, care se izbește la fiecare moment în viață de personalități, nu puteau să folosească puținele bune rezultate ale psihologiei, din cauza generalizărilor greșite pe care le dă metoda îngustă a individualismului sufletesc. Psihologia construia entități, nu personalități reale.

2. — Ca o reacțiune în contra acestei psihologii, abstracte și individualiste, au ieșit după aceea, cu cît ne apropiem de noi, atîtea alte psihologii cu un program opus: psihologia evolutivă, psihologia socială, psihologia inconștientului, psihologia diferențială, psihologia pedagogică, psihologia tehnică, psihologia criminală etc., și acum în urmă se vorbește chiar de o „psihologie a mediului“.[11] Toate aceste psihologii caută să studieze aceea ce rămăsese în afară sau fusese redat greșit prin perspectiva îngustă a metodei vechi. De multe ori și acum întîlnim exagerări, numai în sens invers, ceea ce dovedește că nu poate fi cineva îndestul de circumspect cu generalizările prin orișice fel de metodă ar fi ridicate ele.

---

[10] Ancheta condusă de E. Rignano prin *Scientia* (anii 1924 și 1925) duce la rezultatul că, printre biologii de astăzi, finalismul este din nou răspîndit, și că mecanismul a rămas în stimă numai la biologii materialiști.

[11] *Psychologie der Umwelt*, de Willy Hellpach, în *Abderhalden's Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden*, Abt. VI, *Methoden der experimentellen Psychologie*, 1924.

3. — În domeniul filosofiei propriu-zisă, generalizările, ridicate prin depășiri de metodă, sunt mai acasă la ele decît oriunde. Mai toate sistemele filosofice cuprind cîteva, dacă nu chiar foarte multe. Unitatea, care trebuie dată sistemelor, este uneori pricina. De cele mai multe ori însă pricina este marea stimă în care ține filosoful o anumită metodă, și anume, metoda la inventarea căreia el însuși a contribuit. Filosoful care a inventat sau a scos în relief aplicarea unei metode, aproape niciodată nu-l găsim prea sever în delimitarea acestei metode. Din potrivă, îl găsim foarte darnic. Fiecare inventator de metodă crede, într-o bună măsură, în infailibilitatea invenției sale. Cu cît metoda este mai atractivă, prin surpriza noutăței, prin facilitatea de aplicație, sau prin măiestria cu care a fost aplicată, cu atît ea este mai primejdioasă. Ea creează uneori o adevărată mentalitate în rîndul filosofilor ; mentalitate care ajunge să stăpînească gîndirea multor generațiuni. Șiruri întregi de sisteme se ridică pe baza unei asemeni metode, neavînd între ele alte deosebiri decît pe acelea care decurg din măsura chiar a exagerării.

4. — Toate acestea le spunem în vederea unei metode de care avem să vorbim acum și pe care o găsim la baza celor mai multe sisteme filosofice cari se ocupă de personalitatea omenească. Personalismul, în mintea multora, și astăzi, este apanajul exclusiv al acestei metode. Voim să vorbim de metoda dialectică ; de acea metodă care constituie un titlu de nepieritoare glorie pentru genialii Zenon și Platon, cari au inventat-o, dar, în acelaș timp, și o probă dureroasă pentru îngustimea de judecată în care, secole de-a rîndul, pot să persiste filosofii... Metoda dialectică se poate defini, în mod popular, ca o regulă de argumentare prin care se scoate din simpla dispoziție a ideilor, sau a noțiunilor abstracte, adevăruri noi asupra lucrurilor reale.[12] Zenon, din simpla dispoziție contradictorie asupra ideilor despre mișcare, scotea inexistența acesteia în realitate. Platon, în mod cu mult mai maiestru, scotea din contemplarea ideilor în unitatea lor eternă afirmații asupra lucrurilor de pe pămînt. Logica ideilor este identificată de această metodă cu logica faptelor reale. Faptele de pe pămînt urmează să se explice din dependențele în care se găsesc ideile. Este de la sine înțeles, după această metodă, că aceea ce se unește în gînd, se unește și în realitate ; aceea ce se separă în gînd, se separă și în realitate. Ce este rațional, este și real ; ce este real, nu se poate să nu apară mai dinainte în minte ca rațional. Această metodă, dacă ar fi fost mărginită la operațiile matematice și la interpretările curat filologice, ar fi fost de oarecare utilitate ; la găsirea adevărurilor de fapt, în schimb, ea nu putea fi de nici-un ajutor. Și tocmai în scopul acesta nepotrivit s-au grăbit filosofii s-o utilizeze. Amenajată după trebuința cauzei, ea a găsit o largă răspîndire printre filosofii evului mediu. Numele însăși de dialectică lipsește din scrierile acestor, dar numele este indiferent cînd există de fapt metoda. Și este ușor de înțeles pentru ce în evul mediu a fost așa de răspîndită dialectica. Filosofii acelui timp

---

[12] Motru are o înțelegere limitată asupra dialecticii, considerînd-o doar o metodă deductivă, ajungînd la concluzia nefundată că ea are un caracter formal și speculativ (n. ed.).

aveau sarcina de a pune o concordanță între datele tradiției creștine, bazate pe revelație, și concepția despre lume a omului medieval[13]. Pe ce teren ar fi putut ei mijloci această concordanță, dacă nu pe cel al rațiunii? Terenul faptelor era nepotrivit cu tradiția revelației. Dispoziția unitară a ideilor singură putea mulțumi rațiunea, și odată rațiunea mulțumită, de ce n-ar crede filosoful că este găsit și adevărul despre realitate? Principala problemă la rezolvirea căreia a fost aplicată această metodă a fost, cum era de așteptat, problema personalității lui Dumnezeu. Ce primejdios precedent pentru cunoașterea personalității omenești, încercată mai tîrziu! Cum este Dumnezeu, în același timp, tată, fiu și sfîntul spirit? Cum se împacă unitatea, postulat al minții, cu trinitatea dată de tradiție? Care sunt atributele dumnezeirii, ca persoană supremă, față de lume și natură în genere? Vast cîmp de exercițiu pentru speculațiile minții! În epoca în care existența reală (ον, cum ziceau elinii) era puțin studiată, fiindcă nici observația, nici experiența asupra lucrurilor nu erau practicate, s-a făcut multă ontologie, adică știință asupra aceea ce este. S-a făcut prin dialectică, adică prin încercarea de dovedire a realului din simpla lui idee. Există sau nu există o personalitate a lui Dumnezeu? Omul de știință experimentală n-ar ști ce răspunde la o așa întrebare. Dialecticianul are însă răspunsul gata. Existența, va răspunde el, este legată de ideea existenței. Principal este să știm ce cuprinde ideea de Dumnezeu. Cuprinde această idee toate perfecțiunile, atunci e cu neputință ca în toate perfecțiunile să nu se cuprindă și existența. Deci Dumnezeul atotperfect este și existent. Așa argumentează Anselm de Canterbury (1033—1109) și, mult timp după el, la fel marele filosof Descartes (1596—1650). Metoda devenise, după atîta practică, o adevărată mentalitate.

Metoda dialectică, în timpul antichității și al evului mediu, se mărginește să fie o simplă depășire a metodei raționaliste. Căci raționalismul stă la baza orișicărei dialectice. Înainte de a se încerca scoaterea adevărului nou din mișcarea ideilor, trebuie să fie credința că ideea este prototipul adevărului. Dialectica evului mediu scoate adevăruri asupra personalității divine, servindu-se de silogism și, în genere, de postulatele logicei formale. Ea nu are o bază proprie, pe care să se poată mișca în libertate. Ideile pe care ea se bazează sunt dispuse in unitățile pe care le dă abstracția logică, așa că toată mișcarea lor se resimte de rigiditatea formalismului logic. Analiza, opoziția și sinteza ideilor sunt procese logice, și nu procese vii, analoage cu cele simțite în viață. D-abia dacă reunirea lor în unitatea supremă mai amintește urmele animismului primitiv, cu care a început cultura omenească. Dialectica, așa cum a cunoscut-o lumea veche, n-avea dară aripi. Aceste aripi i-au crescut cu trecerea raționalismului în domeniul științelor biologice și istorice. Aci se găsește tocmai aceea ce putea să dea proceselor logice aparența de viață, și cu această aparență să se facă posibilă o și mai strînsă dependență a lumii reale de logica lumii ideilor.

5. — Domeniul științelor biologice și istorice este caracterizat prin studiul unităților organice. Toate obiectele de care se ocupă științele

---

[13] Comp. Alois Dempf, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*, München und Berlin, 1925.

biologice sunt organisme, adică sunt unități construite din diferite elemente și funcțiuni care concură spre un scop comun. Organismele sunt unități în dezvoltare. Științele matematice și fizico-chimice studiază natura în perspectiva statistică a unei exacte cîntăriri; adică, aceste științe caută să lege diferitele obiecte și fenomene ale naturii prin relații de echivalență, presupunînd identitatea statică a naturei. În științele biologice, și mai ales în cele istorice, perspectiva este cu totul schimbată. Aci obiectele și fenomenele care se studiază sunt privite sub punctul de vedere al dezvoltării, al devenirei lor. Organismele nu sunt fixe și identice cu sine înșiși, ci devin. Rostul lor, ca obiecte de știință, stă în aflarea legilor sub care ele devin.

6. — Toate cîte în lumea aceasta sunt, sunt într-o veșnică devenire, spusese încă de mult filosoful elin Heraclit. Identic cu sine însuși nu este nici un obiect. Cînd privești la un rîu, crezi că rămîne înaintea ta acelaș rîu, și cu toate acestea el se schimbă de la un moment la altul. Și ca rîul sunt toate pe lume. Dar Heraclit nu a sistematizat într-o concepție logică adînca sa intuiție despre veșnica schimbare a lucrurilor. Urmașii săi metafizicieni de asemeni. A fost dat unui metafizician modern, lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831), să ajungă la această concepție. El a ajuns la ea mulțumită metodei dialectice; căci metoda dialectică a găsit, în sfîrșit, în timpul lui, materialul de construcție din care și-a făcut aripi. Științele biologice și istorice sunt fundate pe noțiunile de organism și de devenire. Geniul lui Hegel a contopit procesele reale, pe care le exprimau aceste noțiuni, cu procesele înșiși ale argumentării logice. Devenirile din lăuntrul unităților naturii sunt identice, pentru el, cu devenirile din urmă și sunt evidente prin simpla lor gîndire; raționalul luă locul realului, nu numai sub forma statică, ca altădată, ci și sub forma dinamică. Ideile devin, și faptele naturii devin.[14] Devenirea este aceeaș la idei ca și în natură. Poți cunoaște devenirea din natură prin anticipațiile date de devenirea din rațiune. Ce este logic să devină în organismul ideilor, este logic să se producă și în lumea reală. În logică, o idee se determină prin negațiunea sa: *omnis determinatio est negatio*; tot așa și în natură: o forță se determină prin contrariul său. Din sinteza afirmației cu negația iese o unitate logică; din sinteza forțelor contrarii se produc, în natură, unitățile, din ce în ce mai superioare ale vieții organice și sociale.

Prin această dialectică își clădi Hegel toate teoriile sale metafizice despre lume și viață. Viața organismelor în natură și viața socială din istoria popoarelor nu prezintă, pentru acest metafizician, fenomene ce trebuiesc observate și cumpănite cu amănuntul, ci prezintă pur și simplu ilustrații la viața ideilor. Adevărata viață stă în devenirea ideilor, și nu în faptele constatate prin experiență!

Ce cunoștințe despre personalitatea omenească puteau să iasă din aplicarea acestei metode, este ușor de închipuit. Metafizica lui Hegel a fost un ferment care a multiplicat într-un mod vertiginos publicațiile de psihologie, de estetică și de istorie, dar a fost în același timp cea mai amăgitoare călăuză din cîte și-a găsit vreodată cercetătorul de știință în rîndurile filosofilor. Dialectica lui Hegel este pînă și astăzi piedica cea mai serioasă care oprește drumul psihologiei științifice. Ea este cu atît mai serioasă, cu cît în cele mai multe cazuri ea se aplică, fără să i se recunoască origina. Mulți psihologi, esteticieni și istorici fac astăzi hegelianism prin contagiune. Mentalitatea creată de metafizica lui Hegel supraviețuește chiar în operile acelora care se cred îndreptățiți de orișice metafizică.

---

[14] În viziunea lui Hegel, natura cunoaște o dezvoltare numai în spațiu, nu și în timp, fiind o alteritate a Ideii absolute (n.ed.).

Sufletul omenesc, văzut prin mentalitatea dialecticei hegeliene, nu mai este o entitate artificială, izolată de mediu, ci este în mediu și numai în mediu. Funcțiunea conștiinței, mai ales, aceea care este caracteristică vieții omenești, este înțeleasă de el ca o sinteză a tuturor funcțiunilor vieții din mediul spiritual și cosmic. Lui Hegel nu i se poate aduce învinuirea că a lăsat sufletul omenesc fără o comunicare cu lumea externă. Dar la ce folos comunicarea lăsată, pe cît timp ea a fost făcută infructuoasă prin sugestiunile introduse în mintea cercetătorului? Între sufletul omenesc și mediu, cercetătorul hegelian vede un proces dialectic, și nu un proces natural. Eul trebuie să se lupte cu non-eul; sensibilitatea cu raționalitatea; intuiția cu inteligența; libertatea cu necesitatea; sufletul cu materia; finalitatea cu mecanismul; conștiința obiectivă cu conștiința subiectivă etc.; mentalitatea hegeliană cere peste tot existența unui conflict la baza orișicărei fapte reale. Orișice afirmare a sufletului omenesc cere după sine o negațiune, pentru ca numai pe urmă să se realizeze unitatea. Teza, antiteza, sinteza. În toate manifestările sufletești intervine neînduplecata dialectică a ideilor. În psihologia care se face prin metoda hegeliană, personalitatea este totdeauna sinteza unui conflict; o vedem devenind unitate din împăcarea a două forțe contrarii, care se pot numi: fie animalitatea și raționabilitatea; fie materia și spiritul; fie instinctul și voința liberă; fie fizicul și moralul; fie temperamentul și caracterul etc., în toate cazurile: o teză și o antiteză de idei, susținute pe o vagă analogie în lumea reală.

7. — De o asemenea metodă trebuie să se ferească psihologul de astăzi pe cît îi va fi cu putință. Zicem pe cît îi va fi cu putință, fiindcă ușor nu-i va fi totdeauna. Dialectica hegeliană este cel mai admirabil instrument prin care o dorință se poate îmbrăca în haină de știință. Și niciunde nu este nevoie de un așa instrument mai mult ca în domeniul psihologiei personalității. Aci dorințele de cum ar trebui să fie realitatea, și nu de cum este, sunt covîrșitoare uneori: ele sunt impuse cînd de interesele religioase, cînd de interesele politice ale vremii. Persoana omenească și manifestările ei constituiesc ultimul domeniu privilegiat al dialecticei. Cu multă greutate va pătrunde aci știința adevărată, cu metodele ei obiective.

8. — Și cu toate acestea, este vremea ca această știință să pătrundă și aci. Este vremea să ne deprindem cu integrarea persoanei omenești în unitatea științifică a naturei, socotind-o ca o formă de energie în rîndul celorlalte forme de energii. Este vremea ca metodele care au permis biologilor să sistematizeze formele vieții animale și vegetale

în ordinea lor de apariţiune, creind noţiunea *biosferei*, să se aplice şi manifestărilor personalităţii omeneşti. În loc de o filosofie a artei, a religiei, a civilizaţiei etc., adică în loc de perspective diferite pentru fiecare din ramurile de activitate a persoanei omeneşti, ne trebuie o ştiinţă obiectivă a persoanei omeneşti, luată această persoană ca o formă de energie de sine stătătoare, dincolo de dialectica dorinţelor noastre, ca o *psihosferă*, ieşită din condiţiile de existenţă a universului întreg. Succesul sistematicei biologice, scrie un biolog într-un articol din *Scientia* apărut la începutul anului 1925 [15], a consistat în faptul că sistematica, pornită să fixeze cadrele logice ale formelor animale şi vegetale, întîlnind, în aceste cadre, din ce în ce mai multe legături organice, a sfîrşit prin a descoperi o realitate de un ordin superior, din care s-au explicat mai bine legăturile organice găsite. Într-o bună zi, biologii se aflară înaintea unui obiect de ştiinţă deosebit, înaintea vieţii ca totalitate, caracterizată prin proprietăţi şi funcţiuni speciale. Din acest moment, sistematica şi-a găsit obiectul propriu pentru studiul căruia ea a fost născută. Ea studiază viaţa ca biosferă. Pînă la ea, biologii s-au ocupat mai mult de întrupările individuale ale vieţii, căutînd să le pună pe acestea în legături de continuitate şi corelaţiune. Cu sistematica, orizontul biologilor s-a lărgit. Acum ei studiază viaţa în dependenţă de constituţia şi evoluţia globului întreg. Întrebări noi îi preocupă. Se cercetează condiţionările vieţii în cadrul cel mai larg al desfăşurării energiei universale: să nu fie viaţa, oare, o structură nouă, cerută, în anume moment, de această desfăşurare a energiei universale? Să nu fie oare diferitele tipuri de vietăţi numai diferenţieri cerute de structura fundamentală a vieţii? De pe acum ni se vorbeşte de diferenţierile între elementele chimice, după ordinea de constituţie şi de evoluţie a atomului; de ce n-ar fi acelaş lucru şi cu diferenţierile vietăţilor?

În această direcţie trebuiesc îndreptate şi cercetările asupra personalităţii. După diferitele ştiinţe speciale care s-au ocupat, în parte, de diferite manifestări ale persoanelor omeneşti, trebuie să urmeze o sistematică al cărei obiect să fie persoana însăşi, ca o structură fundamentală a psihosferei, a vieţii omenirei însăşi. O asemenea sistematică încercăm să schiţăm în filosofia personalismului, cuprinsă în volumul de faţă.

Personalismul, pe care îl expunem aci, este dar departe de a fi o perspectivă de filosofie personală. Personalismul nostru vrea să dea, din potrivă, explicarea perspectivelor personale ce se întîlnesc aşa de des în sistemele filosofice; el vrea să fie o ştiinţă obiectivă a personalităţii, şi nu o pledoarie pentru un anume tip de personalitate în filosofie.

Ştiinţa obiectivă a personalităţii pune origina personalităţii în structura psihosferei, adică în structura vieţii omenirei întregi, iar nu în individul omenesc izolat. Individul omenesc izolat desăvîrşeşte personalitatea; structura personalităţii însăşi începe cu omenirea. Din nesocotirea acestui adevăr au rezultat cele mai grave rătăciri în studiul personalităţii.

---

[15] P. Teilhard de Chardin, *L'histoire naturelle de monde. Réflexions sur la valeur et l'avenir de la systématique,* [în] *Scientia,* 1 ianuarie 1925.

9. — O știință obiectivă nu se poate face decît prin metode obiective. Aceste metode sunt bine cunoscute din cercetările celorlalți oameni de știință specială.[16] Pe ele să sprijină și personalismul nostru. Dar în contra aplicării acestor métode se aduce, în cazul special al studiului personalității, o obiecție gravă, care pune în discuție însuși scopul pe care noi îl urmărim. La o cunoștință adîncă asupra personalității, ni se zice, se poate ajunge numai prin introspecțiunea de sine, și nu prin o inducție bazată pe datele cîștigate prin experiment și observație externă. Personalitatea este un ceva care să simte de fiecare în interiorul său, și apoi, prin analogie, să transpune și în corpuri străine. Prin urmare. experimentul și observația externă ajută cel mult la ilustrarea adevărurilor găsite prin introspecție, și nu la descoperirea unor adevăruri noi. Fără conștiința personalității noastre, este cu neputință să pătrundem în personalitatea altuia. Putem cel mult să subsumăm diferitele manifestări ale personalității cuiva sub anumite legi de succesiune sau cauzalitate, dar ca să înțelegem în adînc pentru ce aceste manifestări au loc, la acesta nu ajungem. Prin legile de succesiune aflăm că ele se petrec așa și nu altfel, dar nu pentru ce se petrec așa și nu altfel. Cunoaștem, prin experiment și observație, jocul extern al manifestărilor, dar nu pătrundem în secretul rostului lor intern. Și la personalitate tocmai aceasta este, după cum ni se spune, principalul. Aci voim să pătrundem rostul, adică pentru ce?, și nu ne mulțumim cu simpla înșirare cauzală a manifestărilor. Dacă n-am ști noi, din intuiția noastră proprie internă, ce este durerea, în zadar am privi la lacrimile semenilor noștri : din aceste lacrămi se pot induce legi fiziologice, dar nu durerea ca emoție internă. Manifestările personalității, mai ales, se explică numai pe calea intuiției interne. Numai acei cari se aseamănă în suflete se pot înțelege : pe un geniu îl înțeleg congenialii lui, pe un caracter puternic numai acei cu caractere puternice. Personalismul nostru, așadar, este o utopie a metodei obiective. Cum poate fi înțeleasă structura personalității dacă nu din perspectiva unei persoane subiect? Personalismul care face abstracție de anticipările intuiției interne, de introspecție, este de la început născut mort. Cu atît mai mult dacă el se referă la psihosfera omenirii întregi.

În contra pretenției de a face din metoda introspecției singura metodă de cercetare în psihologie, s-a răspuns de mult din partea psihologilor experimentali. Cărțile lui Th. Ribot în Franța, W. Wundt și H. Ebbinghaus în Germania, dau toate argumentele cîte se pot da în favoarea metodelor obiective în cercetarea faptelor sufletești. O revenire asupra acestor argumente ar fi cu totul inutilă. Aceste argumente, de altfel, nici susținătorii de astăzi ai introspecției nu le contestă, ci ei reduc numai din importanța lor. În deosebire de susținătorii de odinioară, cari pretindeau dreptul exclusiv pentru metoda introspecțiunii de a fi aplicată la toate faptele sufletești, susținătorii de astăzi fac o distincțiune ; introspecția este, după ei, absolut indispensabilă la studiul faptelor complexe sufletești ; pe cînd la faptele elementare — la senzații, la reprezentări, și la asocierea acestora în legi simple —, introspecția poate fi cu folos înlocuită de experiment și observația externă.

---

[16] O vastă expunere a lor în domeniul biologiii și psihologiii se găsește în publicația dirijeată de Abderhalden : *Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden* (Urban und Schwarzenberg, Berlin, Wien).

În nici un caz introspecția nu poate lipsi de la studiul personalității. Sau, în cuvintele proprii ale unuia dintre fruntașii susținători recenți ai introspecției : psihologia bazată pe metoda inductivă și experimentală poate să încerce studierea în parte a vieții sufletești, dar aceasta grație faptului că în viața sufletească, alături de complexele sufletești, pe care numai intuiția internă le poate lumina, mai sunt și înlănțuiri simple de stări sufletești, cari stau într-o relativă independență de individualitatea experienții și de modalitatea personalității în a cărei conștiință ele se petrec. Adică, în sferile înalte ale sufletului introspecția singură ne poate ajuta, pe cînd în sfera faptelor elementare, acolo este permis să întrebuințăm și inducția.[17] Toți cunoscătorii practici ai sufletului omenesc nu și-au format cunoștințele prin metodele obiective. Un Shakespeare, un Goethe, un Dostoievski n-au trecut, înainte de a descrie tipurile de oameni pe cari le găsim în scrierile lor, prin vreun laborator, unde să învețe cum sunt constituite personalitățile omenești, ci ei au anticipat structura realității, cum zice lămurit unul dintre dînșii, prin aceea ce au găsit în structura lor proprie. Dacă n-aș fi avut în mine însumi lumea prin anticipație, aș fi rămas orb, cu toate că aveam ochi de văzut, și tot studiul și experiența nu mi-ar fi fost decît o osteneală deșartă, zice Goethe.[18] Aceasta este dar fața nouă sub care se prezintă obiecția de mai sus. Personalismul nu poate fi susținut pe metode obiective decît în partea cea mai puțin interesantă a lui. O structură obiectivă a persoanei omenești, care să poată sta alături de structura obiectivă a orișicărei alte forme de energie din univers, așa cum vrea el, este o structură din care s-a scos tot ce este specific omenesc; este o structură rece și fără suflet. Ce serviciu ne poate face un asemenea personalism ?

10. — Obiecțiunea pare a fi nimicitoare planului nostru. Cu toate acestea, ea este lipsită de orișice valoare logică în forma în care este dată, fiindcă toți termenii ei sunt echivoci. Obiecțiunea se adresează tuturor metodelor obiective ; cînd însă examinăm de aproape ce anume metodă obiectivă are defectele imputate, atunci constatăm că una singură este în acest caz, și anume, inducția empirică a legăturii dintre cauză și efect, așa cum o concepuse filosoful David Hume, în secolul al XVIII-lea. Pentru acest filosof (1711—1776), legătura dintre cauză și efect constă în obișnuința noastră de a vedea un fapt (efectul) urmînd unui alt fapt (cauză). Succesiunea lor, adică legătura cauzalității, nu se explică decît prin o constatare empirică. Constat succesiunea și sunt mulțumit cu constatarea. Între cauză și efect nu există o legătură de necesitate, ci o simplă probabilitate. Aceea ce am constatat astăzi este probabil că se va întîmpla și mîine ; cu cît am constatat mai des o succesiune, cu atît probabilitatea acesteia în viitor va fi mai mare. Această concepție a lui David Hume a avut un mare răsunet în lumea filosofilor. Ea a deșteptat pe mulți din somnul dogmatismului, după cum spune chiar marele Kant despre sine însuși. Dar orișicît de importantă a fost această concepție în istoria filosofiei, ea n-a putut totuși ține în loc dezvoltarea me-

---

[17] Th. Erismann, *Die Eigenart des Geistigen*, p. 233 (Leipzig, 1924).

[18] *Goethes Gespräche mit Eckermann* (den 24 Februar 1824) Comp. Th. Erismann, *Ibidem*, p. 234.

todelor științifice. Încă de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea empirismul a fost depășit. Descoperirea legii gravitației de către Newton a arătat că inducția nu se mărginește la simpla constatare empirică, ci ea poate da și explicarea necesității unei succesiuni de fapte prin subsumarea acesteia sub o lege mai generală. Succesiunea din căderea corpurilor de pe pămînt, bunioară, nu este rezultatul constatării empirice, ci este rezultatul necesar al legii gravitației. Tot așa cu succesiunile din celelalte domenii ale naturii. Apoi, între cauză și efect, trebuie să fie numaidecît o succesiune observabilă? După David Hume, da; după știința din zilele noastre, nu. Știința de astăzi concepe raportul între cauză și efect ca un raport de funcțiune matematică; ca o asemănare de ecuațiuni diferențiale, după expresiunea lui Bertrand Russel.[19] Concepția empirică a legăturii dintre cauză și efect este o concepție practică pentru începuturile științei, dar fără nici o valoare logică pentru știința din zilele noastre. Și cu toate acestea o atare concepție empirică are în vedere obiecția de mai sus. Th. Erismann, de la care am împrumutat formularea obiecției, contra unei atari concepții se războiește. Acest psiholog are însă grija să facă o diferență între metoda inductivă și metodele experimentale. Singură metoda inductivă nu se potrivește introspecțiunii. Metodele experimentale se potrivesc. Cunoștința prin experiență, zice dînsul textual, este cu mult mai vastă și cuprinde, pe lîngă cunoștințe prin inducție, și cunoștințe introspective imediate, care pot pretinde să fie crezute ca universale și necesare, deși sunt cunoștințe ieșite din experiență.[20] Atunci, care mai este valoarea obiecțiunii, dacă printre metodele nepotrivite cu studiul sufletului n-a rămas decît metoda inductivă în sensul restrîns dat de David Hume? Dar să venim la partea pozitivă a obiecțiunii. În cunoașterea personalității omenești nu putem pătrunde, ni se zice, decît prin introspecțiune. Dar de care introspecție este vorba? De aceea cu care a dotat natura pe fiecare om de la naștere? Desigur că nu, căci aceasta ar însemna desființarea orișicărei îngrădiri în domeniul cercetărilor asupra sufletului omenesc. Fiecare om ar putea pretinde să-și treacă părerile cîștigate prin introspecțiune drept adevăruri științifice. Și cum fiecare om și-ar avea adevărurile sale, știința sufletului ar fi sau aceeaș pentru toți, sau pentru fiecare om o știință aparte; în ambele cazuri ar fi o știință de prisos. De o asemenea introspecție nu poate fi dar vorba. Altă introspecție nu rămîne posibilă decît cea următoare. În mulțimea complexelor sufletești este dat să vadă numai aleșii, poeții, în primul rînd, și după ei, istoricii geniali, bărbații de stat, oamenii cu intuiție practică, geniile, cu un cuvînt... Aceștia construiesc în fondul lor propriu realitatea sufletească, fie sub formă personalității individuale, fie sub forma personalității omenire. Comunii muritori văd haos și întuneric acolo unde acești puțini aleși văd caractere sculpturale și pline de înțeles. Realitatea sufletească, pentru a ne fi înțeleasă, trebuie să ne fie mai întîi trecută prin intuiția creatorului de artă sau de viață istorică. Înarmați numai cu metodele obișnuite ale științei experimentale n-am putea ajunge departe.

Erismann are chiar curajul să spună de-a dreptul: Omul ca ființă animală poate fi cunoscut prin metodele obiective, dar omul ca purtător de valori sufletești și idealuri nu poate fi înțeles decît de poet. Cu cît mai poet este istoricul, cu atît mai adînc pătrunde el materialul sufletesc al trecutului și ni-l reconstituie ca să-l putem trăi și noi.[21]

---

[19] B. Russell, *Le mysticisme et la logique* (Payot. Paris), p. 189.

[20] Th. Erismann, *Die Eigenart des Geistigen*, p. 17, (Leipzig, 1922).

11. — Această teorie a intuiției nu este cîtuși de puțin nouă. Ea a mai fost oarecum la-modă, și anume, pe la începutul secolului trecut, susținută de romanticii germani, cari făceau din geniu instrumentul tuturor creațiilor. Dar nu lipsa de originalitate i-ar scădea din valoare, dacă ea ne-ar fi numai de vreun ajutor. Această teorie, în aparență, deschide o nouă cale științelor psihice și sociale, în realitate însă, ea deschide o veche cale, de mult bătătorită de științele fizico-chimice și naturale în ultimele două secole. Numai că aci, în aceste din urmă, nu se vorbește de creații poetice, ci de ipoteze. În științele fizico-chimice și naturale adevărurile nu ies de la sine din acumularea faptelor și din observarea empirică a succesiunii lor, ci ies sugerate de ipoteze, care sunt verificate apoi prin observații și experimente. Fără scînteierile anticipative ale minții nu ies adevăruri în nici-un domeniu de cercetare. Singura diferență este însă că în științele fizico-chimice și naturale aceste scînteieri nu sunt totdeauna puse pe seama geniului, sau în orice caz sunt puse mai rar, pe cînd în domeniul științelor psiho-sociale, prin contagiune după poeți, ele sunt puse foarte adeseori. Ipoteza din științele fizico-chimice și naturale este intuiția, de care ne vorbesc psihologii, reprezentați prin Th. Erismann. Ipoteza nu se construiește prin metodă, cum nu se construiește nici intuiția. Ele amîndouă sunt fructul unei rodiri sufletești adînci, al cărei proces analitic nu-l putem urmări. Ipoteza este necesară, înaintea orișicărei experimentări, în știința exactă, cum și intuiția faptului sufletesc este necesară orișicărui cercetător psiholog. Dar cum ipoteza singură nu este adevăr de știință exactă, tot așa nici intuiția singură nu este adevăr psihologic. Ipoteza, pentru a deveni adevăr, trebuie să fie verificată. Tot așa și intuiția. Verificarea însă se face prin metodă și numai prin metodă. De aceea metoda hotărăște, în ultima instanță, ce este și ce nu este adevăr științific. Sau să pretindă oare susținătorii obiecției de mai sus că în științele psiho-sociale intuiția poate rămîne și fără verificare? Dar atunci care mai este criteriul nostru de alegere între intuiția corectă și simpla fantezie? Evident, verificarea este totdeauna necesară. La intuițiile cari privesc în special viața istorică ea este aproape totul.

În rezumat, ambii termeni ai obiecției de mai sus păcătuiesc prin echivocitate. Se ia drept metodă inductivă aceea ce, în realitate, nu este decît filosofia lui David Hume despre cauzalitate, și se consideră intuiția ca primă și ultimă instanță în găsirea adevărului psihologic, cînd, în realitate, intuiția nu face decît să anticipe adevărul ca ipoteză, iar adevărul vine în urmă, după verificare. Constatăm dar, și în cazul de față, vechea rea întrebuințare de care atîția s-au făcut vinovați în aplicarea metodelor: generalizarea pripită și tragerea de concluzii eronate pe baza acestei generalizări.

Adusă la juste proporții, discuția de metodă în aceea ce privește studiul personalității se învîrtește în adevăr în jurul intuiției, însă cu totul în alt înțeles. Se discută dacă în psihologie pot fi utilizate orișice fel de ipoteze, sau numai acelea care satisfac cerințele intuiției; mai precis, dacă în psihologie, și în toate științele care se ocupă de manifestările sufletești ale omului, se poate utiliza ipoteza inconștientului și, în genere, ipotezele în care faptul sufletesc este conceput într-o formă abstractă (fie ca forță latentă-ereditară. fie ca atitudine sau potențialitate etc.), sau numai ipotezele care dau sufletului o formă concretă intuitivă, așa cum el se oglindește în conștiință ; dar această discuție nu atinge întru nimic problema însăși a metodei. Orișicare ar fi natura ipotezei, este bine înțeles că verificarea se va face prin metodele cunoscute ale științei, prin metodele obiective. Argumentul principal, pe care se sprijină aceia cari susțin că în psihologie ipoteza trebuie să fie dată totdeauna într-o structură intuitivă, este scos din faptul că intuiția este de la sine evidentă pentru conștiință, așa că o ipoteză construită pe intuiție se poate ușor verifica de este adevărată sau nu. Psihologia are, prin urmare, privilegiul de a avea într-unul din obiectele ce studiază, în conștiința omului individual, criteriul însăși al evidenței ; atunci de ce n-ar face ea din intuiția conștiinței o condiționare a orișicărui adevăr psihologic ?

---

[21] Th. Erismann, *Ibidem*, p. 242.

Discuția este interesantă, dar ea nu privește pe psiholog singur. Aceeaș argumentare se poate face și în alte științe, și, de fapt, ea s-a făcut. Așa în geometrie. Discuția se pune aci aproape în aceiași termeni. Poate geometrul să opereze cu ipoteza unui spațiu cu mai multe dimensiuni, care nu este un spațiu intuitiv, sau trebuie să se restrîngă la spațiul intuitiv cu trei dimensiuni ? Și, după geometrie, discuția se poate întinde în multe alte domenii ale matematicii. Are matematicianul dreptul să inventeze, pentru trebuința calculului, cantități imaginare și infinite, formule care nu pot fi niciodată capabile de reprezentare intuitivă ? Și, după matemacian, aceeaș întrebare se poate pune fizicianului și chimistului. Cu ce drept vorbesc aceștia de proprietățile eterului și de construcții atomice care desfid orișice imaginație ? Cu ce drept, înainte de toate, legile fizice și chimice iau din ce în ce mai mult caracterul de formule matematice și se depărtează de vechea ipoteză a forțelor naturii, cu care intuiția se putea ușor împăca ?

Cu ce drept ? Ce pedantă întrebare ! Dreptul de a inventa ipoteze îl are neîngrădit fiecare om inteligent care vrea să contribuie la progresul unei științe. Natura în sine a ipotezei nu poate forma obiectul unei discuții, căci ipoteza nu stă de sine, ci în funcțiune de serviciile pe care ea le poate aduce. În psihologie, ca și în celelalte științe, o îngrădire adusă ipotezei ar însemna o îngrădire adusă spontaneității inventive a inteligenții omenești. Este oare cazul să ne plîngem că inteligența omului este prea inventivă ?

12. — Pentru studiul personalității rămîn dar toate metodele obiective ale științelor biologice și psiho-sociale, fiindcă personalitatea este unitatea de viață cea mai complexă din cîte se întîlnesc pe pămînt. În personalitate avem o parte curat biologică, pusă în dependență de întreg mediul cosmic, și apoi o parte sufletească, pusă în dependență de istoria întregei culturi omenești ; fizicul și psihicul să întreţes la ea în corelațiunile cele mai complicate. Nu este metodă întrebuințată în cercetările celorlalte științe care să nu-și găsească la ea o aplicațiune. Dar tocmai de aceea și riscul generalizărilor pripite este cu atît mai mare în studiul ei. Unilateralismul individualismului abstract, dialectica metafizică și poezia intuiționistă pîndesc pe acel care vrea să pătrundă în cu-

noaşterea ei, la fiece moment. Persoana omenească însă nu este nici o entitate abstractă compusă din reflexe mecanice, nici o sinteză ieşită din lupta dialectică a ideilor, nici o intuiţie creată de geniul poeţilor, ci o realitate din marea realitate a universului; o energie, care îşi formează structura sa proprie unitară prin corelaţiile în care se află cu restul formelor de energie a universului.

Prima datorie a celui ce întreprinde studiul personalităţii este să aibă conştiinţa că a întreprins un studiu deosebit de greu, în care au rătăcit atîţia alţi înainte, din cauza slabului control exercitat asupra metodelor întrebuinţate.

13. — Recapitulăm cele expuse prin cîteva consideraţiuni generale. Să presupunem pe cineva chemat să studieze personalitatea unui artist. După ce metodă va trebui el să proceadă? Are la dispoziţia sa mai multe. El poate considera pe artist ca pe un specimen excepţional al omenirii, şi, în consecinţă, va căuta să-l descrie şi să-l explice ţinîndu-l izolat de restul lumii. Întocmai ca vechii mineralogi, cari studiau mineralele în specimenele lor frumoase, fără să se preocupe de modalităţile geologice ale producţiei lor şi de rolul pe care ele îl joacă în natură, şi care, după un asemenea studiu, nu puteau ajunge decît la clasificarea mineralelor, tot aşa va fi şi cu psihologul nostru, care ţine izolată de restul lumii personalitatea artistului. Rezultatele la care psihologul va ajunge nu vor întrece în valoare simpla clasificare.

Căci, în cazul acesta, cum va putea psihologul să se apropie cu studiul său de artist? Utilizînd intuiţia proprie, adică încercînd să pătrundă cu înţelegerea sa directă în firea artistului, ca pe urmă această înţelegere să ne-o comunice şi nouă? Dar întrucît avem atunci siguranţa că studiul lui este obiectiv? Intuiţia cercetătorului, care să substituie persoanei studiate, este o intuiţie individuală. Avem un caz de congenialitate înaintea noastră, şi nimic mai mult. Adevărata cercetare urmează să se facă de aci înainte. Personalitatea artistului nu este explicată de către acela care se dă garant pentru ea fiindcă să crede indentificat cu ea prin intuiţie proprie, ci de către acela care îi arată condiţiile în care ea să produce şi să înlănţuieşte cu celelalte manifestări sufleteşti ale omenirii. Artistul nu este, pentru ştiinţă, *„un échantillon"* frumos, ci un produs natural al vieţii omeneşti. Îl cunoaştem numai atunci cînd îi înţelegem rostul apariţiei lui.

Înţelegerea acestui rost nu o poate da nici metoda dialectică, cu toate că această metodă utilizează foarte mult sintezele vaste, în care artistul şi natura sunt cuprinse în acelaş tot. Insuficienţa metodei dialectice stă în artificialitatea construcţiii termenilor de care ea să serveşte. Cunoştinţa pe care ea o mijloceşte depinde de sistemul estetico-filosofic care-i stă la bază. Dar este în firea sistemelor filosofice ca ele să ia de bază cunoştinţele ştiinţifice, iar nu să procure ele o bază acestora.

Singurele metode pe care să poate îndruma o cercetare sigură asupra personalităţii artistului nu pot fi, aşadar, decît metodele obiective de observaţie şi de experienţă. Dispreţul pe care îl arată astăzi unii psihologi esteticieni pentru aceste metode nu trebuie să ne surprindă. Acelaş dispreţ l-au arătat şi alţi cercetători înaintea lor. Personalitatea omenească, în genere, a fost apărată multă vreme, ca de o profanare, să nu fie pusă la un loc cu celelalte obiecte ale naturii. Pentru mulți psihologi, moraliști, sociologi de școală veche, studiul personalității începea cu definiții de înaltă abstracție, din perspectiva cărora, ca dintr-un fel de turn de fildeș, se privea cu compătimire asupra lumii înconjurătoare. Personalitatea era pentru toți aceștia un cristal de speță rară, cu fel de fel de proprietăți izolatoare de restul pămîntului.

Această situație este pe sfîrșite astăzi. Personalitatea — de artist, de savant, de om de rînd, de popor sau de orișice constituție sufletească ar fi — nu se studiază decît ca o verigă a întregului sufletesc în care se găsește și prin metodele cu care să studiază toate faptele naturii. Ar fi și greu să fie altfel în atmosfera științei contimporane. Timpul nostru nu se mai interesează de raritatea faptelor legate de personalitate, ci, din potrivă, de aceea ce este comun în aparițiile acesteia. El pretinde știința personalității artistului, iar nu impresiunea aceluia care vorbește despre artist.

Timpul nostru merge așa de departe cu preferința lui pentru metodele externe obiective, încît a ajuns aproape un obicei astăzi ca explicarea personalităților istorice să se facă dintr-o perspectivă necunoscută acestora. Astfel, vedem pe istoricii școalei socialiste explicînd activitatea cugetătorilor și bărbaților de stat din trecut prin motive de ordin economic, fără să se preocupe dacă aceste motive erau sau nu cunoscute acestor bărbați. Acești istorici au aerul de a crede că ei cunosc mai bine motivele activității celor pe care îi studiază, de cum și le cunoșteau aceștia însăși. Dacă și-ar fi dat seama de însemnătatea factorilor economici, Kant, bunăoară, ar fi văzut că imperativul categoric al moralei sale nu este decît o cerință a intereselor burgheze, și nicidecum o consecință a logicei sale filosofice, zice un recent istoric, Mehring,[22] din școala socialistă. Și această pretenție, dacă este paradoxală pentru cazul acesta special, a lui Kant, nu este deloc paradoxală ca tendință metodologică în genere. Nu este istoric care, pentru explicarea personalităților, să nu ia astăzi o perspectivă mai largă decît perspectiva conștiinței în care s-a mișcat persoana pe care vrea el să o explice. Aproape nici-un istoric contimporan nu mai socotește motivarea crezută de oamenii trecutului drept adevărata motivare a faptelor istorice. Toți, fără excepție, văd în umbra conștiinței făptuitorilor din trecut motive cu mult mai puternice decît sunt acelea ce se perindă la lumina conștiinței făptuitorilor și despre care vorbesc documentele vremei. Unul vede mîna lui Dumnezeu ; altul, factorii structurii economice ; altul, antropologia raselor ; altul, legile inexorabile ale dinamicii sociale etc., fiecare vede și explică activitatea celor din trecut prin motive necunoscute trecutului... Unde este atunci criteriul intuiției ? Cum putem ajunge prin intuiție la cunoașterea unei persoane, cînd de la început renunțăm de a lua cîmpul conștiinței acesteia drept scenă a activității sale reale ?

Timpul nostru s-a hotărît, fără îndoială, în favoarea metodelor externe obiective.

---

[22] Mehring, *Deutsche Geschichte*, Berlin, 1922, p. 81. Comp. Mannheim, *Ideologische und soziologische Interpretation des geistigen Gebildes* (în *Jahrbuch für Soziologie*, II).

CAPITOLUL II

Geneza personalităţii

1. — Raportul dintre individ şi omenire. Realitatea omenirei. 2. — Personalitatea, o statornicire de aptitudini în vederea muncii. Eul. 3. — Transformările eului din emoţie în intuiţie despre sine. 4. — Eul şi conştiinţa. 5. — Eul şi personalitatea. 6. — Continuitatea şi identitatea eului. 7. — Tip şi personalitate.

1. — Primul pas, şi poate cel hotărîtor, în studiul personalităţii ni-l dă o bună înţelegere a raportului dintre omul luat ca individ şi omul luat ca specie ; adică între individ şi omenire. Unde îşi are personalitatea origina sa : în individ, sau în omenire ? Individul vine pe lume ca un mănunchi de posibilităţi. În organismul său stau împletite o mulţime de aptitudini care nu aşteaptă decît provocarea lumii din afară pentru ca ele să se realizeze. De unde vine această împletitură ? De la natură, este răspunsul obişnuit. Acesta este însă un răspuns vag, care trebuie precizat.

Pentru a-l preciza, să ne lărgim întrebările de mai sus, aplicîndu-le la viaţa lumii animală. Avem şi aci opoziţia dintre animalul individ şi specia animalului. Cui datorează animalul individ mecanismul instinctelor cu care el vine pe lume ? Aci nu se mai zice : naturii, pur şi simplu ; ci fiecare adaogă : naturii, care consistă în experienţa acumulată de ascendenţi şi transmisă apoi prin ereditate organismului individual. Aceşti ascendenţi formează o lungă serie de generaţii legate cu individul actual prin caractere comune, nu absolut fixe, dar constante într-o oarecare margine. Individul animal de acum este descendentele semenilor săi cari au trăit înaintea lui, şi dacă el se naşte cu instincte, cauza stă în legătura organismului său cu organismele care i-au precedat. Această legătură se numeşte specia animalului. Specia este dar o legătură de caractere comune transmise prin ereditate la un număr oarecare de indivizi. Avem atîtea specii cîte grupe de caractere comune putem diagnostica. Este, astfel, specia o abstracţie a spiritului nostru, scoasă din comparaţia caracterelor animale, sau este o realitate ? Este şi una şi alta. Este o abstracţie întru cît se defineşte prin judecată logică, fiindcă în logică toate obiectele naturii iau forma de abstracţie, dar este şi o realitate întru cît ea este cauza descendenţii pe care noi o constatăm în carne şi oase.[23] Animalul individ de acum n-ar fi aceea ce este, dacă înaintea lui n-ar fi existat ascendenţii lui, de la care el a moştenit instinctele. Negarea realităţei speciii ar fi negarea orişicărei explicaţii ştiinţifice a zestrei cu care individul animal vine pe lume. Fără realitatea speciei, n-am fi îndreptăţiţi să prevedem că individul de acum se va asemăna ascendenţilor săi. Specia are aceeaş realitate ca şi celelalte forme de energie a naturii : gravitatea, căldura sau lumina. A zice că pe adevărata realitate o au indivizii, nu şi specia lor, este tocmai ca şi cum s-ar zice : adevărata realitate nu o au căldura și lumina, ci fenomenele lor luate în parte. O discuție dar de vorbe, și vorbe de prisos. Realitatea speciei să bazează pe uniformitatea caracterelor transmise prin moștenire de la o generație la alta, și această uniformitate este un fapt ce poate sta alături de raportul constant de echivalență dintre energia căldurii și energia luminii, și care raport constant ne garantează realitatea științifică a celor două forme de energii.

---

[23] L. Plate, *Prinzipien der Systematik,* p. 115 şi urm., în *Hinneberg's Kultur der Gegenwart, Abstammungslehre.*

În înțelesul în care specia este o realitate față de individul animal, în acelaș înțeles este și omenirea o realitate față de individul om. Individul om vine pe lume cu aptitudinile pe care i le dă nu natura în genere, ci omenirea al cărei membru el este. Individul desfășură aceea ce generațiile cari l-au precedat au împletit în organismul său.

Dar între animal și om este totuși o diferență. Animalul vine cu instincte mecanice, sau aproape mecanice, pe cînd omul vine cu aptitudini de inteligență. Unul desfășoară firul împletit de strămoși ca o repetare mecanică de la o generație la alta, pe cînd celalt pare că se bucură de spontaneitate. Se mai aseamănă atunci oare raportul dintre individ și omenire cu raportul dintre animalul individ și specia sa? Nu se emancipează omul individ de omenire prin spontaneitatea inteligenței? Sigur că nu. Spontaneitatea, pe care o arată omul individ, nu provoacă o ruptură cu ereditatea sa. Spontaneitatea însoțește și pe animal într-un grad redus. Plasticitatea adaptării animalului este mai mică decît a omului, probabil fiindcă și experiența ascendenților lui s-a produs într-un mediu uniform. Experiența strămoșilor individului om s-a produs într-un mediu variat, de aceea și zestrea lui sufletească consistă în dispoziții mai labile de cum le întîlnim la animal. Omenirea prepară pe individul om la fluctuații cu mult mai largi decît prepară specia pe individul animal. În fond, între ele este o diferență de grad, iar nu de natură.

Această diferență a rătăcit pe mulți, făcîndu-i să alerge la explicări miraculoase, acolo unde sunt la locul lor explicările cele mai naturale. Astfel, în ceea ce privește geneza personalității, cîte ipoteze și teorii nu s-au formulat, unele mai paradoxale ca altele. Pentru unii, personalitățile sunt datorite spontaneității pure, a geniului moral și estetic; pentru alții, sunt chiar opuse tipului omenesc comun. Individul ajunge să fie o personalitate, opunîndu-se ascendenților și contimporanilor săi. Și de unde ia el puterea de a se opune? Din libertatea sa proprie, de la natură. Adică din veșnicul azil al miraculosului.

Pentru noi, personalitatea este pregătită prin experiența omenirii. Individul om tinde să se personalizeze nu pentru a se opune omenirii, ci pentru a desăvîrși omenirea. Cum formele animale merg diferențiindu-se, așa merg diferențiindu-se și formele omenești. Personalitatea este o diferențiere care continuă viața, trecînd-o de pe terenul biologic pe terenul sufletesc. Geneza ei nu este ușor de explicat, în adevăr; ea este o problemă grea pentru timpul nostru; dar ea nu este totuși în afară din posibilitățile cunoștinței științifice. O vom încerca în paginile ce urmează.

2. — La baza personalității este unitatea sufletească. La baza unității sufletești este unitatea organică materială, individualitatea. Aceasta este generală și se extinde aproape în tot domeniul vieții. În domeniul

vieții animale în orișice caz. De la animalele unicelulare, pînă la cele mai complicate multicelulare, viața se menține și se propagă în individualități. Energia din manifestările căldurii, electricității, capilarității, luminii etc. o putem îmbucătăți în cantități mari sau mici; o putem distribui cum voim, fără ca să-i pierdem natura, fondul ei fiind constant acelaș; pe cînd energia vieții există numai în formele individuale pe cari ea și le-a ales, sau și le va alege, și nu în altele, făurite de noi, după voie. Viața și individualitatea sunt nedespărțite. Nu ne este dat să cunoaștem viața decît în indivizii viețuitori. O transmitere a energiei vieții pe fire de telegraf, cum facem cu lumina și cu sunetul, este o utopie.

Atît unitatea organică materială, cît și unitatea sufletească nu păstrează o identitate de forme și de funcțiuni de la o generație la alta. Individul descendent prezintă abateri de la tipul ascendent. Specia nu se continuă aidoma ca o cascadă de apă, ci ea să diferențiază prin indivizii cari o reprezintă. Cauzele acestei diferențieri sunt multiple. Unele rezidă în influența mediului, altele în constituția internă a organismului purtător de viață. Din aceste diferențieri rezultă aceea ce biologii numesc adaptarea. Viața merge spre o continuă adaptare prin aceea că ea este creatoare de variațiuni.

Variațiunile acestea ajung să fie, în viața sufletească, niște adevărate anticipații; fiindcă viața sufletească a omului — pe care o avem în vedere — este însoțită de conștiință, și la lumina conștiinței, precum vom vedea îndată, variațiunile producătoare de adaptare sunt anticipațiuni.

Variațiunile ne dau, în lumea animală, fluctuațiunile de la tipul speciei. Cînd aceste fluctuațiuni izbutesc să se transmită prin ereditate, atunci avem formațiuni de subspecii sau de noi specii. Este posibil ca marele număr de specii, pe care îl constatăm în lumea animală, să se fi produs pe această cale, și anume: din cîteva tipuri de animale primordiale, prin variațiuni treptate, să fi ieșit speciile de astăzi.

În lumea sufletească, diferențierea vieții merge la fel. De la o generație la alta, indivizii prezintă variații provocate de influența mediului și de legea evoluției interne a sufletului. Aceste variațiuni tind să se fixeze și să se transmită prin ereditate. Aceea ce numim rasele omenești, și pînă într-o oarecare măsură națiunile omenirii, sînt produsul lor. În fiecare rasă sunt fixate și continuate prin ereditate anumite variațiuni materiale și sufletești. Întocmai cum subspeciile, alături de speciile animale, sunt forme ale energiei vieții, tot așa și rasele omenești. Ele sunt cu toate în ordinea energiei universale.

Dar variațiunile sufletului omenesc nu se mărginesc la formarea raselor. Omul are conștiință, și această conștiință luminează o activitate deosebită de a animalului: activitatea muncii. Omul să desăvîrșește prin muncă. În deosebire de animal, variațiunile, la el, nu așteaptă ca să fie fixate și transmise prin ereditate pentru ca să-i devină folositoare descendentului, ci de îndată, prin ajutorul conștiinței, ele sunt statornicite și făcute folositoare într-o deprindere de muncă. Variațiunile iau, la om, caracterul de anticipații. Ele, de altfel, nici nu se numesc variații, ci aptitudini, adică variații bune pentru un scop, atît de mare este la om rolul conștiinței.

Aptitudinile, statornicite într-un gen de muncă hotărîtor pentru viața individului, formează personalitatea. Prin muncă nu trebuie însă să înțelegem munca economică producătoare, așa cum suntem deprinși astăzi să găsim la personalitatea profesională; munca de la origina personalității este activitatea instrumentală în genere, deosebită de joc și de instinctul animal. Din momentul ce în conștiința omenească a scînteiat înțelegerea că organizarea corpului, mîna în primul rînd, poate servi drept instrument pentru schimbarea și transformarea obiectelor din natură, din momentul acela munca era descoperită. Omul își deschidea prin această descoperire o cale nouă de diferențiere. El adăoga la diferențierea de rasă diferențierea de personalitate, și prin aceasta adăoga o nouă ordine în desfășurarea energiei universale.

Începutul acestei diferențieri este cu neputință să-l fixăm istoricește. El se pierde în adîncul trecutului. Primul om care a privit cu respect la opera ieșită din munca brațelor și priceperii sale și a simțit răspunderea de a-i fi creator a dat primul început acestei diferențieri. El însuși, poate, de la început, nu s-a înțeles ce este. Dimpreună cu opinia semenilor săi, el s-a crezut un ales al zeilor pentru a îndeplini voința acestora. Primele obiecte create de mîna omului au purtat întipăritura divinității. Dar poarta personalizării era totuși deschisă de aci nainte. Creatorii de obiecte de valoare, fie artistice fie practice, își puseră, curînd după aceea, pe umerii lor, un vestmînt de diferențiere, care se continuă prin tradiție și după ei. Acum personalizarea era vizibilă pentru toți. Cînd deprinderile de muncă deveniră constante în societate, vestmîntul putu să dispară, căci personalitățile erau formate. Deprinderile profesionale luară locul insignelor externe. Diferențierea, începută în munca producătorului întîmplător, sfîrșește, disciplinîndu-se, în conștiinciozitatea profesionistului. Dar lungă vreme această evoluție a fost ținută în loc prin instituția sclaviei. Lumea antică, din cauza sclaviii, nu s-a bucurat de jocul liber al aptitudinilor sufletești.

3. — Personalitatea este, așadar, de la origină, o statornicire de aptitudini în vederea unei munci de îndeplinit. Această statornicire nu s-a putut face în afară de conștiința eului. Înainte de a avea înțelegerea muncii, omul a avut conștiința atitudinei sale anticipatoare ca un tot organic, adică eul său. Fără conștiința eului nu este posibilă activitatea muncii, căci munca presupune o voință, și pe aceasta n-o poate da decît eul. Eul premerge personalității. Sub controlul acestuia să produce personalitatea. Cînd eul lipsește, atunci avem jocul, care se găsește și la animal, și care să poate considera ca exercițiu pregătitor pentru munca de mai tîrziu.

Eul, în forma lui primitivă, este simțirea cu care sufletul întovărășește anticipația globală a corpului. Întocmai cum variațiile organice se produc, în corpul animal, totdeauna în corelație cu unitatea globală a animalului, tot așa și structurarea aptitudinilor sufletești în vederea muncii, atitudinea personală, nu se formează decît cu participarea eului. O muncă necălăuzită de eu este o muncă oarbă, sau instinctivă, și aceasta nu există decît ca joc; în orișice caz, ea nu există la origina personalității. Personalitatea începe după ce munca este intrată în motivarea voinței omului. Omul se personalizează pe măsură ce se deprinde cu munca. Nobleța omului, ca individ organic, atîrnă de felul nașterii sale; nobleța omului, ca persoană, atîrnă de felul muncii. După felul naşterii avem diferenţierile pe caste; după felul muncii avem personalizările.

Printre anticipările organismului omenesc, una dintre cele mai hotărîtoare, dacă nu chiar cea mai hotărîtoare pentru formarea simţirii eului a fost ridicarea staturii acestui organism de la linia orizontală, pe care o au toate animalele mamifere, la linia verticală. Începută cu mult înainte de epoca omului din Neanderthal, această ridicare se termină abia la apariţia omului istoric. Urmele vechei staturi orizontale se mai văd încă şi astăzi în conformaţia scheletului cu care se nasc unii sălbatici, precum şi în mersul de-a buşelea pe care îl au toţi copiii pînă la vîrsta de un an. Statura verticală nu s-a cîştigat dintr-odată, ci ea a fost cucerită treptat. Din ea au decurs, în urmă, o mulţime de alte schimbări în interiorul şi exteriorul organismului omenesc; o nouă dinamică în circulaţia sîngelui şi în corelaţia secreţiilor interne; o nouă cooperaţie între datele simţurilor; o nouă dinamică în mişcările corpului etc., şi din toate împreună, o spărtură în simetria rigidă a instinctelor, pe care omul a trebuit să le aibă, la început, în comun cu animalele. Noua statură verticală deschidea, prin importanţa ce se da simţului de văz, un orizont larg pentru viaţa de relaţie a omului cu mediul; şi, totdeodată, prin eliberarea mîinilor de la îndatorirea de a servi mersului, se da posibilitatea ca aceste mîini să poată fi transformate în instrumente de muncă. Civilizaţia de mai tîrziu a venit graţie acestor variaţii anticipatoare pe care le-a produs organismul omenesc în decursul vieţei sale preistorice.[24]

Simţirea eului a fost justificarea subiectivă pe care a dat-o conştiinţa acestor diferite anticipaţii organice. În faza sa primitivă, această simţire avea o pronunţată rezonanţă afectivă, şi încă de plăcere. Eul primitiv este euforic, după cum îl indică şi etimologia. Afirmarea lui s-a făcut deodată cu proiectarea puterei omeneşti în momentele de luptă corp la corp: luptă fie contra animalelor, fie contra semenilor. El îşi are rădăcina în încordarea corpului pentru respingerea unui atac, sau pentru dominare. Simţirea lui primitivă este simţirea creşterii în putere a omului. Primul om în care s-a trezit simţirea eului a zis *al meu*, în loc de a zice *eu;* posesivul a mers înaintea personalului: afirmarea puterii a mers înaintea întrebuinţării puterii în scop de muncă. Dimpreună cu simţirea eului şi-au făcut apariţia, în sufletul omenesc, şi diferitele nuanţe emoţionale legate de atitudinile corpului (în momentele de luptă): trufia, vanitatea, ambiţia, gelozia, invidia, deoparte; simpatia, generozitatea, mărinimia, iubirea, de cealaltă. Toate aceste nuanţe de emoţii sunt cu mult mai vechi în sufletul omenesc decît cele mai elementare acte intelectuale. Ele au găsit în eu un fel de cadru organizator.

Omul a fost sensibil la trufie şi invidie înainte de a fi sensibil la frumuseţea culorilor şi la armonia tonurilor. Aceasta se poate verifica orişicînd în viaţa copiilor şi a sălbaticilor, care prezintă multe analogii cu viaţa omului primitiv. De nici o şcoală n-au nevoie copilul şi sălbaticul ca să fie trufaşi, vanitoşi, ambiţioşi, invidioşi... toate aceste atitudini ale eului lor vin de la sine, cum de la sine vine şi euforia gigantismului lor sufletesc. Copilul și sălbaticul trăiesc cu o cunoștință de sine foarte obscură, dar cu atît mai mult cu un antropomorfism neînfrînat. În cazurile de degenerescență sufletească, de asemenea, aceeaș stare de hipertrofie a eului. Paraliticii sunt în genere atinși de grandomanie.

---

[24] Comp. M. Boule, *Les hommes fossiles*, p. 224 şi urm. (Paris, Masson, 1921); M. Hoernes, *Natur und Urgeschichte des Menschen*, p. 136 şi urm., (Wien und Leipzig, 1909).

Eul primitiv este, așadar, o simțire produsă de anticipația organismului omenesc, cînd acesta, ieșit de sub tirania instinctelor, avea să înfrunte atacul unei lupte. Ca simțire emotivă el are prea puțin într-însul din cunoștința de sine... Eul emotiv se revarsă asupra lumii ca un tentacul acaparator; din revărsarea lui nu crește știința despre cele dimprejur, sau despre cele dinnăntrul sufletului; el nu ajută la limpezirea raporturilor dintre om și lume, ci numai la netezirea acestor raporturi prin răspîndirea unei atmosfere calde, emoționale: el reunește și unifică, pentru a da omului încredere în activitatea sa. Departe de a fi dar o oglindă a celor ce cuprinde omul în sine, eul primitiv este o armătură dată omului ca să-l iluzioneze asupra puterii sale. Eul emotiv este o minunată ademenire, născocită de natură, pentru a da omului primitiv curajul de care avea nevoie. Și avea multă nevoie de curaj, în adevăr. Odată mecanismul instinctelor zdruncinat, omul devenise cel mai slab dintre animale. Era animalul fricos, era tipul fricosului. Primele date istorice ni-l arată căzut în genunchi înaintea celorlalte animale, pe cari le adora fiindcă le credea, văzîndu-le sigure pe instinctele lor, în stăpînirea unor puteri supranaturale. Sălbaticii, încă și astăzi, practică *totemismul,* adică cultul animalelor.

Contra fricii avea să servească prima licărire a eului omenesc. Și a servit cu succes, sub forma lui emotivă. Numai sub forma emotivă, deși din mănunchiul de posibilități cu care omul a venit pe lume s-ar fi putut închega și alte forme pentru eu. Sub orișice altă formă însă el ar fi fost inutil. Un eu conștiință limpede de sine n-ar fi făcut decît să mărească slăbiciunea omului. Din diferitele posibilități ale eului, condițiile vieții primitive au selectat forma emotivă, singura care putea să asigure conservarea vieții. Astfel omul găsi o armă contra fricii sale instinctive.

Lipsit de mașinăria instinctelor, pe care rămînea să o admire multă vreme la animale, el se înarmă cu eul care îi aducea credința în puterea sa. Omul primitiv trăi în gigantism mistic. El era *homo divinans.* Pentru el, minunile și proorocirile de viitor erau în puterea orișicui. Mulțumită pîrghiei sufletești pe care o da eul, omul primitiv trăia într-o lume vrăjită de misterul atotputerniciei.

Numai foarte tîrziu își făcu apariția eul conștiință intuitivă de sine, și cu el o nouă structură a persoanei omenești. Maxima de viață a lui Socrates, „Cunoaște-te pe tine însuți“, este un ecou întîrziat al acestei apariții. Cunoașterea de sine este și ea izvorîtă din posibilitățile cu cari omul vine pe lume. Dar posibilitatea aceasta a avut nevoie să se sprijine pe multe alte posibilități de mult realizate, înainte de ce să se poată realiza. Cunoașterea de sine presupune o lungă practică a judecății logice, care, la rîndul ei, presupune un lung exercițiu de vorbire cu o sintaxă și categorii gramatice constante, și care, la rîndul lor, presupun o îndelungată deprindere cu funcțiunea atenției, cu analiza lucrurilor, cu separarea dintre corpul propriu și lucrul înconjurător. Cunoașterea de sine este începutul reflexiunii științifice și limpezirii intuiției obiective de factorii emotivi ai subiectivității. Omul care are cunoașterea de sine nu-și mai revarsă personalitatea în afară, în expansiuni de gigantism mistic, ci se reculege și inventează instrumente pentru a-și spori rodul muncii. Omul cu cunoașterea de sine ascultă de îndemnurile aptitudinilor sale intelectuale, morale, artistice și profesionale; adică de vocațiunea care îl poate face util societății, și nu se izolează în atotputernicia sa lăuntrică, de la care așteaptă minunile cerului.

Pe măsură ce în simțirea eului pătrund elemente noi sufletești, începe și evoluția personalității omenești. Nu trebuie însă să înțelegem că, în această evoluție, structura de personalitate, care vine în urmă, înlătură pe cea precedentă. Structurile personalității omenești se succed, dar între ele există posibilitate de coexistență. Fiecare structură corespunde condițiilor speciale de organizare a muncii. Pe suprafața globului coexistă diferite structuri de personalitate, întru cît coexistă și diferite mediuri de viață. Chiar în acelaș individ se prezintă, față de condițiile diferite de viață, și structuri diferite de personalitate. Acelaș om este altul, ca personalitate, în timp de război și în timp de pace; față de un mare pericol și față de împrejurările obișnuite ale ocupațiilor sale. Identitatea de persoană este un ideal de care se vorbește adeseori în școală, dar care se întîlnește arareori în realitatea vieții. Aci, nu idealul, ci necesitatea impune structura sufletească. În acelaș om trăiesc mai multe tipuri de persoane, mai multe suflete, după cum zice proverbul popular. Personalitatea evoluează, dar tipurile ei diferite pot să coexiste.

Eul emoție, produs de atitudinele anticipătoare ale corpului omenesc, în momentele acestuia de luptă brută, corp la corp, cristalizează în jurul său prima structură a personalității omenești: structura mistică a omului primitiv. Personalitatea clădită pe acest eu este difuză. Ca un polip lipsit de vertebre puternice, omul primitiv mai mult personifică decît este însuși o persoană; antropomorfizează, și este totuși cea mai slabă dintre întrupările omului.

Structura acestei personalități a făcut obiectul unor numeroase cercetări de psihologie comparată, pe care le vom rezuma mai la vale. Școala sociologică franceză grupată în jurul lui Durkheim și Lévy-Bruhl are mai ales meritul de a fi pus-o în evidență și de a fi caracterizat-o.

Pe măsură ce simțirea eului se limpezește de elementele primitive cari însoțesc atitudinile corporale, adică pe măsură ce eul prinde a avea o cunoștință de sine, deasupra expresiilor emoționale de ură, invidie, trufie, gelozie, dispreț etc., pe cari le găsim întovărășind imediat anticipațiile organismului, în aceeaș măsură și structura personalității se precizează și devine puternică. Polipul prinde schelet. Gigantismul emotiv face loc activismului practic. Omul, din personificator, devine un cuceritor al naturii. Cristalizarea persoanei se cimentează în forme definitive. Eul emoție difuză ne-a dat persoana mistică; eul ieșit din conștiința intuiției clare ne va da persoana energetică a profesionistului de vocație.

Dar între persoana mistică și cea energetică sunt încă multe trepte de urcat. Ele au fost urcate cu încetul, și, odată urcate, n-au dispărut. În constituția sufletească a celei mai perfecte personalități de astăzi se mențin toate treptele vechi prin cari eul a trecut. Omul de astăzi recapitulează istoria întregei omeniri. Personalitatea primitivă, mistică, trăiește în fiecare dintre cei de astăzi, deși redusă la puține clipite. Tot așa trăiesc mai departe și structurile de personalitate cari au urmat celei mistice. Vom avea ocazie să studiem și cîteva din acestea, mai la vale. Ele constituiesc dialectica personalismului. În rîndul lor intră tipurile personalității omenești recomandate de moraliștii și de filosofii europeni pe baza credinței că sufletul și corpul, sau omul și natura, sau idealul și materia, sau autonomia morală și legile naturii stau într-un dualism etern, din care omul nu poate ieși decît prin izbăvirea ascetică sau prin revoluție. În sfîrșit, după dialectica personalismului, vom ajunge la înțelegerea tipului de personalitate energetică spre care se îndreaptă omenirea viitoare.

4. — Eul se produce înlăuntrul conștiinței și devine un factor important în plămădeala acesteia, dar nu se identifică cu conștiința întreagă. Conștiinței îi rămîne o activitate și dincolo de eu. Altmintreli ar fi cu neputință să înțelegem transformările eului. Înțelegem transformarea eului fiindcă avem în conștiință și alte elemente independente de eu, cu care îl putem pe acesta compara. Biologicește, conștiința precedă eul: ea funcționează în multe viețuitoare fără tovărășia acestuia. Eul a ajuns la rolul predominant în care îl găsim, prin împrejurările particulare ale vieții de relație a omului. Fără eu, conștiința omenească ar fi fost lipsită de cel mai prețios instrument de adaptare. Pentru a se putea conserva în viață, omul a fost nevoit să-și cultive, dintre funcțiile conștiinței, funcțiile legate de atitudinile anticipătoare ale muncii; să utilizeze conștiința ca pe un instrument de justificare a acestora. În rolul acesta, conștiința s-a aservit din ce în ce mai mult eului. Conștiința omenească, ca funcție de anticipație, este totdeauna egocentrică. Ea servește totdeauna să justifice eul. Nu mai puțin adevărat este însă că ea nu se confundă întru totul cu eul. Ea își are legile sale proprii după care crește și scade. Maximul de intensitate a eului nu coincide cu maximul de intensitate a conștiinței. Sunt cazuri în care eul dispare, pe cînd conștiința este lucidă, și sunt cazuri apoi în care intensificarea eului produce întunecarea conștiinței. În momentele de afecțiuni puternice, eul domină în dauna conștiinței, care își strînge orizontul; dar în momentele de adîncire a intuiției lucrurilor, din potrivă, eul se restrînge pînă ce aproape dispare, iar conștiința își mută hotarele la depărtări vaste. Eul este doar un transformator al conștiinței, dar nu este însăși conștiința întreagă. Acest rol de transformator decurge la eu din ușurința cu care el se identifică cu celelalte stări de conștiință. Eul este lipicios cum nu este nici-o altă simțire. Cu proprietatea lui de identificare se leagă și aceea de organizare. Eul, lipindu-se de o stare de conștiință, o și organizează. El pare a fi un fel de intuiție emotivă, cum vom vedea mai la vale. Cum spațiul dă impresiilor venite prin auz, văz și pipăit structura de corpuri, așa eul introduce în conștiință o ordine subiectivă cu direcție centripetală. În vis, cu deosebire, proprietățile lui de identificare și de organizare sunt manifeste. Omul se visează ca „eu“ în cele mai contradictorii înfățișări, fără să fie cu toate acestea conștient de absurditatea acestui lucru. Identificîndu-se stărilor de conștiință, eul și le supune pe acestea așa de bine, că el pare continuu și identic cu sine însuși, cu toate variatele conținuturi pe care le are. El rămîne pentru suflet ca un fel de cadru permanent. Aceasta dovedește,

pînă la un punct, că și anticipațiile organice, de unde vine origina eului, sunt convergente.[25].

5. — O observație analoagă avem de făcut și în ce privește raportul dintre eu și personalitate. Personalitatea se cristalizează în jurul eului, dar în structura personalității să cuprind, în afară de eu, multe alte elemente sufletești. Eul este licărirea de fulger care dezvăluie încotro merge anticipația sufletului ! Personalitatea este mașinăria solidă care mijlocește realizarea anticipației. Eul trăiește în clipita actualității ; personalitatea, în durata trecutului. Unul este momentul, cealaltă, vectorul forței. Fără eu, personalitatea omului ar fi o sistematizare oarbă de tendințe, asemănătoare instinctelor ; fără personalitate, eul omului ar fi un caleidoscop fără valoare. Eul și personalitatea trebuie să meargă împreună pentru ca activitatea voluntară a omului să fie asigurată.

De regulă ele și merg împreună, în cazurile obișnuite, în care se produc faptele de voință. Cînd eul se ridică, mijloacele personalității se ridică și ele pînă la principii morale și ideale. În această ridicare de o parte și de alta, eul rămîne însă totdeauna subiectiv, adică totdeauna legat de o conștiință individuală. Licărirea de fulger vine totdeauna din adîncurile individualității psihice. Personalitatea, din potrivă, depășește cadrul individualității. Ea să extinde în mediu, alipindu-și elemente cosmice și sociale. Mașinăria mijloacelor ei devine din ce în ce mai eterogenă ; din individuală, ea ajunge la o mașinărie profesională și socială. Eul rămîne veșnic simțire subiectivă, pe cînd personalitatea, cu cît se ridică, se complică și ia un caracter obiectiv și social. Sunt psihologi cari ne vorbesc de un eu social, și chiar umanitar, dar aceasta numai prin confundarea eului cu personalitatea. Eul este o simțire comună tuturor oamenilor, dar în marginile conștiinței individuale, căci este un fapt de conștiință, trăit și actual. Personalitatea poate fi individuală, profesională, socială și umanitară chiar, fiindcă ea este o cristalizare de tendințe și de tradiții care izvorăsc din viața biologică și să întind pînă în viața socială. Simțirea eului tresare, în conștiința omului, ca o scăpărare în momentele cînd este o luptă de susținut, un obstacol de înlăturat, un plan de realizat, în momentele critice de ofensivă ; sau cînd este o situație de apărat, o înjosire de iertat, o superioritate de acreditat, adică în momentele de încordare și de conflict sufletesc ; pe cînd personalitatea să formează treptat, ca orișice organism, prin fixarea actualității în deprinderi durabile. Personalitatea o cunoaștem din experiență, cum ne o și formăm prin experiență, pe cînd eul ni-l cunoaștem în mod direct, prin introspecție. Dar dacă eul nu depășește cadrul conștiinței individuale, înlăuntrul acestei conștiințe totuși el găsește numeroase motive de transformare. Aceste motive vin din îmbogățirea experienței. Îmbogățirea prin experiență este, în cele din urmă, fondul comun pe care se sprijină corespondența dintre eu și personalitate.

---

[25] Este meritul psihiatrului vienez Sigm. Freud că a stăruit asupra proprietății de identificare a eului. (Comp. Sigm. Freud. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1912 ; *Der Traum* etc.),

Corespondența dintre eu și personalitate, cînd o întîlnim, avem vocația; de fapt însă ea nu este totdeauna. Întîlnim și cazuri de discrepanță, în care eul și personalitatea sunt la niveluri deosebite: cu deosebire cînd eul nu este la nivelul personalității. Căci personalitatea fiind formată prin experiență, și experiența putînd fi și de împrumut, personalitatea cuiva poate fi la o înălțime de împrumut la care nu s-a putut ridica eul său. Cazurile acestea sunt mai numeroase cu cît civilizațiunea să întinde, prin împrumut, la tot felul de popoare, fie acestea pregătite sau nu sufletește, căci civilizația aduce cu sine perfecționarea tehnicei muncii, care, la rîndul său, atrage după sine perfecționarea educației individuale și, prin aceasta, contribuie direct la investițiunile personalității, iar nu la dinamica eului. Individul care trăiește într-o societate civilizată, indiferent dacă eul său este ridicat sau nu, se găsește, de la început, prin educație și imitație, cu o mașinărie solidă de personalitate. El comunică mai ușor cu semenii săi; are în memoria sa principii de morală și idealuri de activitate; tendințele sale naturale sunt, prin școală, domesticite și sistematizate în deprinderi profesionale; în sfîrșit, mediul social a făcut din acest individ un om gata să-și afirme un talent de muncă. Aceea ce civilizația nu poate da însă decît indirect și excepțional este ridicarea eului, adică dinamica ce pune în valoare mașinăria personalității. Individul, ca să-și pună în valoare deprinderile profesionale și principiile de morală învățate în școală, trebuie să aibă în el și impulsul spre activitate; trebuie să aibă în simțirea sa lăuntrică diferența de grad dintre aspirație și realitate, dintre aceea ce ar vrea să fie și aceea ce este; dintre culmea și valea motivației morale; trebuie să aibă acel patos al distanței care, după cum l-a presimțit filosoful Fr. Nietzsche, stă la origina orișicărei înălțări omenești. Individul, înarmat prin împrumut cu o personalitate de om civilizat, trebuie să aibă în eul său și resortul intern care să pună în mișcare această personalitate: să aibă amorul-propriu, curajul, ambiția, mîndria... la înălțimea cerută de personalitate. Dar aceasta nu se întîmplă totdeauna. Armătura personalității stă adeseori inertă, fiindcă eul, care ar trebui să o mișce, este la un nivel prea jos. Torentul vieții sufletești nu curge de jos în sus. Și atunci, în cazurile acestea, intervin mijloacele artificiale pentru ridicarea eului, sau, mai bine zis, pentru biciuirea eului, și care mijloace consistă în băuturile narcotice și excitante, în practica morfinei, hașișului, eterului etc. Acela care simte silă în îndeplinirea datoriilor sale profesionale; acela care simte pe umerii săi apăsînd dureros disciplina morală, împrumutată din mediu; acela care este fără curajul, ambiția și mîndria potrivite gradului de civilizație în care trăiește, acela va căuta să se iluzioneze, anesteziindu-și sila și durerea prin excitante și narcotice. Aceste mijloace artificiale suplinesc momentan resortul înviorător al eului, resort pe care civilizația nu-l poate aduce direct. Din această cauză, este și firesc ca, deodată cu întinderea civilizației la toate popoarele pămîntului, să constatăm și întinderea utilizării excitantelor. Sărmana simțire a eului trebuie să se forțeze la o euforie artificială, în lipsă de energia ei naturală! Cazurile în care eul este superior personalității sunt mai rare. Acestea sunt cazurile visătorilor și a neurozelor așa-zise superioare. Și nu toate. Adeseori visătorii și nervoșii au, dimpreună cu personalitatea, și un eu foarte redus.[26]

6. — În sfîrșit, ne mai rămîne o observație de făcut cu privire la identitatea și continuitatea eului, pe care le-am atins mai sus. Eul apare identic cu sine însuși fiindcă în conștiința lui nu se adună diferite elemente senzaționale ca într-o grămadă, ci se resfringe un raport între elementele senzaționale, care raport, chiar cînd elementele să schimbă, rămîne constant. Eul îl simțim acelaș, fie că este îmbrăcat în personalități absurde, cum să întîmplă în vis, fie că este îmbrăcat în personalitatea lui obișnuită din timpul de trezire, fiindcă aceea ce face identitatea lui nu vine din permanența senzațiilor corpului sau din permanența memoriei și a judecății, ci din permanența raportului creat deodată cu primele anticipații ale organismului omenesc. N-ar fi fost confirmat de experiență optimismul că anticipațiile organismului aduc cu ele ridicarea acestuia peste mediul extern, atunci n-ar fi fost nici eul. Căci eul naște din distanțiarea pe care o cere lupta organismului cu mediul, din distanțiarea favorabilă organismului. Eul este permanenta simțire, sau mai bine zis presimțire a superiorității omului în raport cu mediul. Din permenanța raportului vine identitatea sa. El apare și continuu. Această continuitate să explică din natura procesului prin care el ajunge la conștiință. Eul se construiește în fiece moment, din nou. El este veșnic prezent, actual. Forma sa din urmă înghite formele anterioare. Este continuu fiindcă de fapt nu are un trecut cu care să-l putem lega ; el este cadrul permanent înlăuntrul căruia ne orientăm. Cu totul altfel este personalitatea. Personalitatea este o sistematizare de acte sufletești variate și cu multe legături externe. Ea începe a avea o structură prin impulsul dat de eu, dar odată structura începută, ea continuă să se dezvolte prin încorporarea multor elemente străine de natura eului. Personalitatea este bio-psiho-socială ; eul este numai psihic. Omul poate avea mai multe personalități în mod simultan ; sau, mai bine zis, poate avea o personalitate întretăiată cu atitudini ocazionale, dar nu mai multe euri în acelaș timp. Eul oportunist nu există ; există personalitatea oportunistă. Cînd eul se transformă, și aceasta se întîmplă prin îmbogățirea conștiinței individului, noua lui formă se impune fără rezerve, ca un despot. Aceasta se petrece în cazurile de conversiune sinceră. În aceste cazuri, izvorul activității sufletești și-a schimbat nivelul. La omul convertit găsim altă ambiție, alt amor-propriu, altă generozitate, alt curaj de luptă... Personalitatea care servea eului vechi apare pentru eul cel nou ca o conductă slabă și pipernicită, întocmai șgheabului de lemn luat de la o moară de pîrău și pus să servească, într-o mare uzină modernă, la captarea unui vijelios torent de cascadă.

---

[26] În cazurile patologice de dedublare, în mod greșit unii psihiatri socotesc că eul să dedublează. Eul rămîne acelaș, se dedublează însă personalitatea. Bolnavul, primind de la organizarea personalității sale impresii, altele decît cele obișnuite, să crede pe sine altul. Conștiința sa, în care intră și eul, interpretează impresiile noi ca formînd o nouă personalitate (Comp. Dr. Paul Schilder, *Selbstbewusstsein und Persoenlichkeitsbewusstsein. Eine psychopathologische Studie*, Berlin, 1914, p. 90 și urm.).

7. — Poate să existe o personalitate fără conștiința eului? Nu. Întocmai cum în constituția atomului material este nevoie de un element central, care structurează elementele periferice, tot așa și la personalitate. Elementele acesteia nu pot sta de sine, fără eul central care dă unitatea și controlul. Oricît de bogată și de frumos plămădită ar fi structura personalității, dacă din ea ar lipsi eul, ar lipsi și viața. Un artist poate juca pe scenă în chip maiestru un rol de persoană; prin acesta el nu este însă acea persoană, fiindcă n-are eul central al persoanei: persoana lui din rol este de împrumut. Tot astfel și în jocul copilului. Copilul împrumută diferite atitudini personale, fără ca să-și schimbe, cu toate acestea, personalitatea lui reală. Cînd conștiința eului lipsește, personalitatea este o simplă imitație sau este o plămădeală biologică fără importanță pentru viața sufletească.

Aceasta ne explică pentru ce la popoarele primitive și la popoarele vechi, în genere, manifestările personalității sunt rare. În mediul acestor popoare lipseau condițiile prielnice pentru realizarea indemnurilor active ale eului, adică pentru realizarea vocațiilor. Personalitățile plămădite, în mod silnic, prin tradițiile societății, nu au o viață proprie care să le facă să adaoge ceva original peste viața socială. Plămădite în mod silnic, personalitățile sunt cel mult tipuri, adică întipăriri pasive în zidul celorlalte tipuri pe cari le oferă viața animală și chiar subanimală. Un animal înfățișează un tip curat și frumos, ori un tip amestecat și urît, după cum rezumă sau nu, cu claritate și armonie, însușirile rasei sale. Tot așa și la înfățișarea mașinilor industriale. Avem mașini de un tip și mașini de un alt tip. Avem tipuri expresive și tipuri șterse. Avem tipuri bine păstrate și tipuri învechite. Tipurile sunt ieșite din acumularea similitudinilor, fie din orișice cauză produse aceste similitudini, pe cînd personalitățile sunt cu totul altceva. Un locuitor de munte, cu înfățișare robustă și vioaie, ne poate servi drept un admirabil tip de om, fără ca asupra personalității lui să putem afirma dacă există sau nu există. Căci personalitatea este o structură dinamică complexă, care se descoperă din înlănțuirea ascunsă a manifestărilor, iar nu din aparenta justapunere a similitudinilor. Deosebirea între tip și personalitate este profundă, și este de regretat că ea nu se observă totdeauna. Dacă s-ar observa, n-am avea desele confuziuni pe care le întîlnim astăzi, în multe ocazii, mai ales cînd se discută despre idealul educației. Sunt mulți educatori cari, sub idealul personalității, văd numai idealul tipului. Aceștia cred, în consecință, că au contribuit să întărească un ideal de personalitate, cînd de fapt ei n-au făcut decît să popularizeze înfățișarea unui tip. De altmintreli, este o mare nenorocire pentru progresul educației că însăși personalitățile reale nu se impun și nu durează, în amintirea celor cari le au cunoscut, decît sub înfățișarea de tip. Cîți profesori iluștri trăiesc în amintirea elevilor lor numai prin imitația gesturilor și a intonației de voce! Idealul personalității frumoase, ca ideal de educație, este adeseori și el o substituire meșteșugită a tipului în locul personalității. Omul statuie frumoasă nu este și o personalitate.

CAPITOLUL III

Eul şi personalitatea

1. — Cristalizarea în iubire, după Stendhal. 2. — Raportul de succesiune între eu şi personalitate. Confuziunea eului simţire cu eul reflexiune. 3. — Confuziunea eului fapt psihologic cu entitatea metafizică a eului. 4. — Discuţia asupra unei haecceitas a eului. Deosebirea dintre eul psihologic, eul moral şi eul social. Punctul de vedere psihologic şi punctul de vedere sociologic. 5. — Eul ca intuiţie emotivă. 6. — Eul şi evoluţia sistemului nervos. 7. — Eul este fermentul, nu şi tiparul personalităţii.

1. — Scriitorul francez de Stendhal (Beyle) a expus, cu un secol înaintea noastră, o teorie foarte frumoasă asupra faptului cum naşte iubirea pentru o femeie, sub numele de teoria cristalizaţiei, un termen pe care l-am utilizat şi noi mai sus, cu privire la formarea personalităţii. Iată cum descrie Stendhal cristalizaţia.[27] În minele de sare de la Salzburg, cineva aruncă în adîncimea neumblată a minei o cracă de arbore, pe care iarna a despuiat-o de frunze. După două sau trei luni, craca se scoate acoperită cu cele mai strălucite cristalizări. Rămurelele ei cele mai mici, mai mici decît picioarele de piţigoi, sunt împodobite cu o infinitate de diamante saline scînteietoare, aşa că aproape nu se mai recunoaşte craca primitivă. Acelaş lucru şi în procesul iubirii. Aceea ce numim cristalizare este operaţia spiritului care descoperă din orişice o nouă perfecţiune pentru persoana iubită. Odată cristalizaţia începută, acel ce iubeşte simte plăcerea să descopere rînd pe rînd perfecţii noi iubitei sale. Fiecare nouă descoperire îi dă satisfacţia unei dorinţe împlinite. Doreşte ca persoana iubită să fie delicată, iat-o delicată; doreşte apoi să fie ambiţioasă, iat-o ambiţioasă, deşi această nouă atitudine contrazice pe cea imediat precedentă. Aci stă raţiunea pentru ce iubirea este cea mai puternică dintre pasiuni. În celelalte pasiuni, dorinţele au de luptat cu realitatea rece; în iubire, realitatea să modelează după dorinţă. Iubirea este dar pasiunea în care dorinţele cele mai violente procură cele mai vii plăceri. Din momentul ce iubeşte, omul cel mai înţelept nu mai vede lucrurile aşa cum sunt. El cristalizează toate perfecţiile în jurul iubitei.

Să fie ea oare cristalizarea, de care aminteam la geneza personalităţii omeneşti, de aceeaş natură cu cristalizarea pe care o produce pe craca uscată sarea din fundul salinei de la Salzburg? Şi cum este şi cristalizarea iubirii de care ne vorbeşte Stendhal? Stendhal este crud faţă de iubită, asemănînd-o crăcii uscate. Dacă eul serveşte drept impuls cristalizării persoanei, să fie el indiferent procesului cristalizării, aşa cum este indiferent obiectul în jurul căruia sarea cristalizează? Bunul-simţ ne spune că nu. Eul nu poate fi indiferent. Dacă el este infirm, în jurul lui nu poate cristaliza o personalitate puternică; iar dacă el este puternic, în jurul lui nu poate cristaliza o personalitate slabă sau infirmă. Şi, cu toate acestea, bunul-simţ, în cazul acesta, nu poate fi hotărîtor. Cazurile la cari am făcut aluzie mai sus, cînd am vorbit de corespondenţe dintre eu şi personalitate, sunt greu de conciliat cu bunul-simţ. Problema cere în orişice caz o atenţie deosebită. Să încercăm a prezenta diferitele feţe ale problemei.

---

[27] Stendhal, *De l'amour*. Prima ediţie este din 1826. Ediţia Manz, Viena, p. 5 şi urm.

2. — O primă faţă este aceea a dependenţii în timp. Am putea-o rezuma în următoarea întrebare : În ce raport de succesiune stă eul faţă de personalitate? Bunul-simţ ne spune că eul este anterior. Dar să vedem ce ne răspund rezultatele cercetărilor ştiinţifice, şi, negreşit, a celor mai recente. Aceste rezultate sunt tocmai contrarii. Părerea favorabilă anteriorităţii eului este considerată de cei mai mulţi psihologi contimporani ca o părere demodată. În special cel mai strălucit reprezentant al psihologiei franceze contimporane, Pierre Janet, este cu desăvîrşire defavorabil eului. După Janet, conştiinta eului este o ultimă achiziţiune în evoluţia vieţii sufleteşti. Ea s-a format după ce individul omenesc a discutat vreme îndelungată cu ceilalţi membri ai societăţii şi după ce s-a obişnuit cu diferite posesiuni (nume, avere, profesiuni etc.), cu viaţa socială ; ea a fost începutul reflexiunii individului asupra sa însăşi. Înainte de a avea conştiinţa de sine, omul a funcţionat în societate ca persoană. Şi o dovadă pentru apariţia tardivă a eului o găseşte Janet în cazurile patologice. Cu cît omul este mai ridicat pe treptele reflexiunii, cu atît eul este mai stăpîn pe conştiinţa lui ; cu cît omul este mai primitiv, cu atît eul este mai expus la diminuări şi dedublări. Întîrziaţii sau degeneraţii aduc la lumină din nou fazele prin care a trecut eul pînă ce el să ajungă la deplina conştiinţă de sine.[28]

Eul este, aşadar, fructul, iar nu sămînţa personalităţii. Spre aceeaş părere înclină şi Jean Piaget, unul dintre cei mai citiţi pedagogi contimporani.[29] După Piaget, copilul începe viaţa sufletească de la o stare de indiferenţiere între ea şi lumea externă, din care cauză la el numele obiectelor sunt tot atît de reale ca şi obiectele ; intenţiunile şi emoţiile sunt proiectate în obiecte, iar obiectele, introjectate în subiect. Copilul (pînă la 7 ani) este egocentrist şi, în acelaş timp, ultrarealist. El este un animist, fiindcă la el eul nu s-a separat bine de lumea externă, obiectivă. Cînd separaţia între eu şi lumea externă se face pe deplin, atunci copilul şi-a săvîrşit evoluţia ; este om cu conştiinţă de sine. Eul este, prin urmare, la sfîrşitul, iar nu la începutul evoluţiei sufleteşti. Observăm însă că amîndoi aceşti străluciţi reprezentanţi ai psihologiei contimporane confundă eul cu conştiinţa de sine. Pentru ei, eul nu este o simţire primitivă, intuitivă, ci o conştiinţă organizată pe judecăţi. Aceasta mai ales la Janet, care ne vorbeşte, la eu, de reflexiune. La Piaget, mai puţin. Totuşi nici la Piaget diferenţa între simţirea eului şi reflexiunea asupra eului nu este păstrată, deşi, la dînsul, găsim diferenţa între copilul simplu egocentrist şi copilul egoist. Această confunziune este plină de consecinţe. Asupra eului superior, luat în înţelesul conştiinţei de sine, care psiholog ar putea să aibă altă părere ? Eul superior este, evident, ultima verigă care se adaogă la evoluția conștiinței omenești. Dar nu de acesta este vorba totdeauna. Poate fi vorba și de o simțire primitivă a eului, în care să nu încapă reflexiunea. Poate să fie un eu simțire, la rădăcina unui eu abstracție, cum este și un spațiu intuiție dedesubtul unui spațiu măsurătoare abstractă. Eul superior, abstract, presupune existența simțirii lui primitive, cum și măsurătoarea spațială presupune intuiția spațiului. Prin urmare, părerea că personalitatea este anterioară eului, părere pe care o găsim împărtășită de mulți psihologi contimporani, în special de cei doi citați mai sus, trebuie, într-o privință cel puțin, să fie supusă revizuirii.

---

[28] Dr. Pierre Janet, *De l'angoisse a l'extase*, Paris, 1926, p. 202 şi urm.

[29] Scrierile lui Jean Piaget : *Le langage et la pensée chez l'enfant* (1923) ; *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* (1924) şi *La représentation du monde chez l'enfant* (1926) au făcut senzaţie în lumea pedagogilor.

3. — Dar și dacă diferența, de care am vorbit pînă acum, este admisă, problema raportului dintre eu și personalitate nu se îndrumează prin aceasta de la sine spre rezolvirea ei defintivă. Problema noastră are o față și mai adîncă. Ea poate fi formulată în următoarea întrebare: Este nevoie de un eu pentru a avea o personalitate? Nu este oare eul o simplă iluzie care urmează manifestărilor personalității, cînd asupra acestora se aplică reflexiunea? Cu alte cuvinte: nu se explică oare destul de bine conduita unui om, ca persoană, fără a mai face să intervină eul? Și pentru susținerea unei asemenea păreri găsim destui psihologi contimporani, și încă dintre cei mai iluștri. Iată ce scrie, în adevăr, reprezentantul american al psihologiei științifice, E. B. Titchener, la sfîrșitul manualului său de psihologie, tradus in limba franceză:[30] „Se afirmă adeseaori, în manualele de psihologie, că eul conștient formează planul din dos și permanent al conștiinței și că este destul să ne îndreptăm atenția spre acest plan pentru ca eul să se înfățișeze pe deplin. Această afirmare a fost făcută așa de des și așa de categoric, încît înclin să cred că există, în această privință, diferențe individuale. Se poate ca unii să fie turnați după tipare personale, iar alții după tipare impersonale. În experiența mea proprie, eul apare foarte rar, deși el apare totuși, prin sforțarea atenției. El lipsește din seria faptelor cari constituiesc rutina zilnică. El lipsește de asemenea din conștiința gîndirii concentrate. Vederile și teoriile pe care psihologia curentă le consideră ca personale sunt pentru mine cu desăvîrșire impersonale, atît în momentul cînd se elaborează, cît și în momentul cînd se formulează. Eul nu apare nici măcar în situațiile cari sunt presupuse că dau naștere conștiinței de sine în sensul «controlului de sine». Pot exista semnele unei emoții puternice: nodul în gîtlej, obraji aprinși, respirația gîfîită, mîinile reci și tremurînde, mișcări dezordonate, și cu toate acestea să nu fie nici o urmă de personalitate conștientă. Cu un cuvînt, viața mintală, așa cum o trăiesc eu cel puțin (Titchener), nu este personală decît în mod intermitent. Eul conștient apare ca un vizitator întîmplător în cele mai variate împrejurări; de cele mai multe ori în tovărășia sentimentului de singurătate, dar acest sentiment este și el, în viața omului civilizat, cel puțin un simplu accident.“

Prin urmare, pentru Titchener, eul este un ceva accesoriu, care poate [foarte] bine lipsi, fără ca personalitatea să se resimtă. În experiența sa personală dînsul n-a întîlnit eul decît atunci cînd a voit să-și fixeze atenția în mod expres asupra lui. Să fie oare cu putință? Să fie, într-adevăr, oamenii împărțiți în două categorii: unii torturați de prezența eului, iar alții cari să nu-l cunoască deloc? Acesta ar fi un caz de daltonism sufletesc cu totul extraordinar pentru cei din a doua categorie, și un caz de prisos sufletesc tot așa de extraordinar pentru aceia din prima categorie! Este cu neputință ca natura să-și permită, cu sufletul omenesc, construcții atît de inegale? Desigur că la mijloc este o neînțelegere. Psihologul Titchener trebuie să fi căutat în experiența sa personală un eu care să nu poată în adevăr fi dovedit prin metode experimentale, fiindcă altfel ar fi greu de explicat cum un reprezentant ilustru al psihologiei științifice se găsește în conflict cu experiența celorlalți semeni ai săi. Trebuie ca Titchener să-și fi făcut o idee extraștiințifică despre eu, pentru ca apoi știința lui să nu-l mai găsească în experiența de toate zilele.

---

[30] E. B. Titchener, *Manuel de psychologie* (trad. Lesage, Paris, 1922), p. 558 și urm.

Ei bine, acesta este tocmai cazul său. Dacă citim cu atenție, în manualul lui Titchener, definiția despre eu, atunci totul ni se lămurește Eul căutat de Titchener este o entitate metafizică ce n-are nimic de a face cu știința psihologiei. Definiția lui vrea să prindă din ființa eului caracterul diferențial al unicității; aceea ce scolasticii medievali numeau *haecceitas* în eu, adică caracterul propriu, care face din eu o entitate sufletească, proprietatea fiecărui om în parte; aceea ce caută Titchener este eul singular pe care îl postulează religia creștină ca nemuritor, fiind picătură de sine stătătoare din spiritul dumnezeiesc... Cu o asemenea definiție nu se putea ajunge, pe baza metodelor științei, decît la negarea eului. Aceea ce Titchener a și făcut. Și aceea ce fac și vor face încă mulți alți psihologi cari vor avea aceleași preocupări extraștiințifice.

4. — Și cu aceasta ajungem la ultima față a problemei, care aproape nu este valorată de filosofii contimporani și care, cu toate acestea, este singura care ne înlesnește găsirea unei soluțiuni. Această nouă față a problemei să poate formula în întrebarea: Care este natura eului de care depinde personalitatea? Are acest eu o natură de unicitate, de *haecceitas*, pentru fiecare dintre noi?

Dacă am întreba pe un psiholog din zilele noastre care este natura unei senzații elementare, de culoare, bunăoară, și am insista să ne spună dacă această senzație o crede el unică pe lume, sau nu, am avea desigur următorul răspuns: Senzația de culoare este produsul unor funcțiuni cari sunt comune tuturor oamenilor, cel puțin tuturor oamenilor normali și cari trăiesc în aceleași condiții de vîrstă și cultură; o senzație unică pe lume, ca atare, nu poate să fie. Dacă am mai întreba pe acelaș psiholog să ne spună dacă emoțiile simțite de el sunt unice în felul lor; dacă fiecare om iubește și urăște în felul său, fără nici o comunitate cu simțirea altora, psihologul ar răspunde iarăși ca mai sus. Emoțiile simțite de oameni sunt la fel, fiindcă și mecanismul lor de producere este la fel. Încercați însă să întrebați pe acelaș psiholog asupra simțirii eului, și atunci veți vedea o schimbare. Cu eul este altceva. Eul este legat de *haecceitas*. Fiecare om își are eul său propriu, unic. Fiecare om are un centru al simțirilor sale, care este eul său. Eul lui Ion este deosebit de al lui Ștefan, Gheorghe sau Vasile. Fiecare om cu ecceitatea sa de eu. Unii psihologi merg chiar mai departe în răspunsul lor. Ei zic: Nu numai că eul fiecărui om, în parte, este deosebit de al altui om, dar că și în acelaș om eul să schimbă de la un moment la altul. Însuși Titchener are această din urmă părere. Iată ce spune dînsul în manualul amintit, puțin înaintea cuvintelor citate mai sus: „Cuvîntul eu, ca termen de psihologie, desemnează amestecul particular de talent, temperament și caracter, adică amestecul constituției intelectuale, emotive și voluntare din care iese spiritul individual. Eul, ca fapt de conștiință, desemnează întreg complexul proceselor mintale, care reprezintă o fază momentană a acestui amestec; și conștiința eului este o experiență în care eul, întru cît este un fapt de experiență, este focar. Experiența eului poate fi tot așa de variată ca și raporturile obiective pe care organismul le întreține cu mediul său de persoane și de lucruri. Ea posedă, cu toate acestea, și cîteva elemente destul de constante: senzațiile organice, percepția vizuală a corpului și ideile verbale de «eu» și «al meu».“ Din această definiție, puțin cam neprecisă, rezultă totuși părerea că eul este un punct de întretăiere, un focar, și este momentan, deși cu ceva elemente constante. Cu un cuvînt, simțirea eului nu este, ca toate simțirile și ca toate emoțiile, o simțire constantă și identică la toți oamenii normali, ci o simțire care, în acelaș om chiar, să schimbă de la un moment la altul. Dacă n-ar fi puținele elemente constante din firea lui, ca senzațiile organice, percepția vizuală a corpului și ideile verbale de „eu“ și al „meu“, fiecare dintre noi am fi în risc să nu ne mai recunoaștem de la un moment la altul și să privim la transformările eului nostru ca la un film de cinematograf.

Aci ne găsim înaintea erorii fundamentale în care au căzut cei mai mulți dintre aceia cari s-au ocupat de psihologia eului. Cunoștința eului a fost viciată de influențe extraștiințifice. Psihologul, atunci cînd cercetează senzațiile și emoțiile ca fapte de conștiință, nu se întreabă dacă existența fiecăreia din acestea este legată de *ecceitate*, adică de un exponent existențial propriu fiecăreia; cînd este vorba însă de eu, această întrebare este nu numai pusă, dar și rezolvită afirmativ. În locul eului psihologic să strecoară eul metafizic. Psihologul voiește să știe în ce consistă eul pe care îl postulează dogmele bisericești, iar nu în ce consistă eul ca fapt de conștiință omenească. Este, de altfel, așa de înrădăcinată preocuparea de eul metafizic în gîndirea europenilor, încît mulți dintre aceștia nici nu înțeleg bine distincția, de la prima ei enunțare. Europeanul creștin trebuie să rîcăie mult sub stratul mentalității sale religioase pentru ca să dea de simțirea primitivă a eului. Cu greu îl poți face pe dînsul să-și uite de concepția pe care învățăturile lui Christ a dat-o eului. Chiar acela care este deprins cu cercetările metodice de știință, înaintea problemei eului își pierde obiectivitatea. Dacă este să-și explice problema individualității în biologie, atunci lucrurile merg bine. Individuațiunea este o lege a naturii care stă foarte modest alături de formația cristalelor. Biologul vorbește de indivizii unicelulari și indivizii pluricelulari; de indivizi cu formă unitară de la naștere și pînă la moarte, și de indivizi cu metamorfoză, ca fluturele, care, înainte de a fi fluture, a fost omidă. Nici-o preocupare de existența metafizică a fiecărui individ în parte. Ecceitatea, care este urmată în mod logic de imortalitate, nu intră în preocupările cercetătorului. Dar acelaș cercetător, cînd intră în domeniul sufletesc al eului, nu mai păstrează aceeaș obiectivitate. Fără voia lui, problema metafizică a eului îi schimbă cursul cercetării și îl silește să cadă în cele mai flagrante sofisme. Un exemplu clasic în această privință ni-l oferă chiar unul dintre psihologii citați mai sus, Jean Piaget, în ultima sa scriere, *La représentation du monde chez l'enfant*. Jean Piaget vrea să ilustreze cum să formează eul la copil și invoacă pentru acest scop mărturia scriitorului Ed. Gosse, care povestește cum conștiința eului său a fost pentru întîia oară provocată de constatarea că tatăl său nu este atotștiutor fiindcă n-a putut pătrunde minciuna pe care el i-o făcuse. Și urmează Gosse mai departe: „Credința că tatăl meu era atotștiutor și infailibil, din momentul acela a fost moartă și înmormîntată. El știa, probabil, prea puține lucruri, dacă n-a fost în stare să știe un fapt de o așa mare importanță... Dar din toate gîndirile care năvăliră, în momentul acestei crize, în creierul meu atît de primitiv și neformat încă, cea mai curioasă era aceea de a-mi fi găsit un tovarăș și un confident în mine însumi. Exista, așadar, în lumea aceasta un secret care îmi aparținea mie, și aparținea și unuia care trăia în corpul meu. Eram acum doi cari puteam să ne întreținem. Este greu să definești sentimente așa de rudimentare, dar este sigur că sub forma acestui dualism mi-a apărut deodată, în acel moment, simțirea individualității mele, și este tot așa de sigur că mi-a fost o mare consolare să găsesc în mine însumi pe cineva care să poată a mă înțelege.“ [31]

Adică, cum vine această găsire de mine însumi, dacă autorul singur spune că și-a găsit numai un tovarăș, un confident? În realitate, un eu existase mai dinainte. La acesta s-a adăogat un al doilea. Și acum inconsecvența. După toate regulele logicei, ar trebui să presupunem că eul care a fost mai înainte este mai primitiv și mai îndreptățit să se confunde cu mine însumi. Eul cel de al doilea, confidentul, este o construcție a judecății aranjată pe fondul celui dintîi. Căci, evident, pînă ce n-am simțit în mine o fire de eu, n-am putut să simt nevoia unui confident. Confidentul este o simplă dedublare, fără importanță pentru natura eului. Cu toate acestea, pentru Jean Piaget, nu eul primitiv, ci confidentul are toată importanța.

Această sofismă nu să explică decît prin marele prestigiu pe care îl are, la Piaget, eul confident... Eul confident este conștiința limpede de ce trebuie și de ce nu trebuie să facă omul creștin, este conștiința morală a îngerului păzitor, care a fost sugerată micului Gosse din leagăn, și pe care apoi Piaget o confundă cu eul psihologic. Și ca Piaget, mulți alți psihologi cad în aceeași sofismă. Aceea ce este produsul din urmă al evoluției sufletești, din cauza influențelor religioase, este considerat ca venind înaintea simțirii cu care copilul să naște. Eul cu ecceitate, adică eul legat de unicitatea unei meniri morale, așa cum îl postulează biserica lui Christ, ia locul simțirii de eu, simțire comună tuturor trupurilor omenești, și devine el, în locul acestuia, obiect de cercetare științifică. Dar cercetarea științifică nu poate să-l prindă în metodele ei; căci cum poți avea știință despre aceea ce are o menire unică pe lume? Despre așa ceva să poate avea cel mult o credință; și atunci, confuzia odată produsă, rezultatele cercetării ies de-a îndoasele. Să tăgăduiește existența simțirii adevărate a eului, fiindcă psihologia nu poate găsi în primele manifestări ale sufletului de copil aceea ce religia a postulat ca suport al menirei morale omenești: eul „conștiință de sine“, eul confident...

---

[31] Jean Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant* (1926) p. 114.

Scriind aceste rînduri, este departe de noi gîndul de a micşora marele rol hărăzit credinţei creştine în evoluţia sufletească a omenirii. Postulatul credinţei creştine, că fiecare om are în el un eu legat de unicitatea unei meniri, este o pîrghie fără seamăn pentru ridicarea moralităţii ; dar acest postulat, orişicît ar fi de folositor moralei, este nu numai inutil, ci şi primejdios pentru cercetarea ştiinţifică.[32] Eul moral, fruct al reflexiunii, este o abstracţiune, iar nu o simţire elementară şi primitivă. Primele începuturi ale personalităţii iau naştere sub impulsul eului primitiv, pe care însă cei mai mulţi psihologi îl trec cu vederea, orbiţi fiind de prestigiul eului moral. Din această cauză aceşti psihologi ajung la concluzia paradoxală că eul este posterior personalităţii. Posterior personalităţii este eul moral — şi eul social în genere, în categoria căruia intră cel moral, care vine ca o conştiinţă de solidaritate în urma unei lungi experienţe. Aceia cari tăgăduiesc primitivitatea eului sunt în genere sociologi, nu psihologi. Sociologii au, în adevăr, tot dreptul să vorbească de eu ca de un produs întîrziat ; căci aceea ce înţeleg ei prin eu este conştiinţa socială de naţiune, de castă, de clasă sau de profesiune, care sunt cu totul altceva. Eul unei naţiuni, al unei caste, al unei clase sociale, al unei profesiuni, să formează, evident, după ce naţiunea, casta, clasa socială sau profesiunea au trăit în structura lor multă vreme ca organisme sufleteşti.

Naţiunea nu începe să fie naţiune de la apariţia conştiinţei solidarităţii, ci este naţiune şi înainte, pînă ce nu s-a format încă această conştiinţă de solidaritate. Tot astfel şi casta sau clasa socială. Clasele sociale există, ca date psihice, de la începutul istoriei omenirii, în orişice caz de cînd s-a diferenţiat munca în societăţile omeneşti.[33] Conştiinţa de clasă socială a venit însă cu mult mai tîrziu. De la conştiinţa de clasă a început cel mult lupta conştientă între clasele sociale, dar nu şi existenţa claselor sociale. Tot aşa şi cu conştiinţa profesională. Au existat profesiuni, în mod rutinar şi tradiţional, înainte de a fi profesiunile conduse de o conştiinţă a solidarităţii profesionale. Prin urmare, în înţelesul de conştiinţă socială, eul este un produs tîrzielnic. Sociologii au toată dreptatea să-l considere ca pe un fruct întîrziat al evoluţiei. Punctul de vedere sociologic nu coincide însă cu punctul de vedere psihologic. Psihologia să ocupă de eu în înţeles de simţire individuală, aşa cum să ocupă de toate celelalte simţiri şi emoţii : culoare, sunet, gust, plăcere ori durere. Din punctul de vedere psihologic, eul este o simţire care precedă personalitatea, aşa cum celelalte simţiri precedă complexele obiective ale lucrurilor. Confundarea celor două puncte de vedere duce la rezultate paradoxale şi sofisme. Psihologii cari sociologizează tăgăduiesc existenţa eului, iar sociologii cari psihologizează tăgăduiesc existenţa claselor sociale. Psihologii citaţi mai sus confundă, după toată probabilitatea, psihologia cu sociologia eului.

---

[32] C.R.M. separă net domeniul ştiinţei de postulatele credinţei. El admite totuşi valoarea normelor religiei creştine ca norme morale, ceea ce înseamnă că ideea autonomiei domeniilor este cenzurată nu atît de motive teoretice, cît practice (n.ed.).

[33] Clasele sociale nu au apărut odată cu „diferenţierea“ muncii ; ele s-au constituit în procesul apariţiei şi dezvoltării proprietăţii private (n.ed.).

5. — La origina personalității stă simțirea eului, iar nu conștiința de sine dobîndită prin reflexiune. Simțirea eului însoțește atitudinile de anticipație ale organismului omenesc; și cum de atitudinile organismului sunt legate emoțiile, simțirea eului este împreunată totdeauna cu emoțiile. După părerea noastră, simțirea eului constituie structura emoțiilor; ea este un fel de intuiție pentru emoții, așa cum este spațiul pentru senzațiile externe. Durere, plăcere, frică, curaj, ambițe, umilință etc. nu se pot prinde de conștiință decît în structura specială pe care le-o dă eul. Cum emoțiile sunt mai primitive decît senzațiile externe, simțirea eului apare ca o structură mai profundă decît intuiția spațiului: ea apare, în introspecție, ca o condiție fundamentală a voinței însăși. Caracterul de structură pe care îl are eul, de la început, ne dă explicarea rolului pe care acesta îl are în formarea personalității. Eul este la baza personalității, așa cum este spațiul la baza reprezentării lumii externe. Deosebirea este numai că eul prezintă raporturi de diferențieri intensive, pe cînd spațiul prezintă raporturi de diferențieri extensive. Eul este o structură dinamică, pe cînd spațiul este o structură statică.

Părerea că simțirea eului constituie structura emoțiilor capătă o confirmare în faptul că simțirea eului este susceptibilă de evoluție, pe cînd celelalte emoții rămîn, în natura lor, constante. Analogia cu spațiul se păstrează dar și în această privință. Omul învață măsurătoarea spațiului, precum învață a se cunoaște pe sine; dar nu învață a simți mai bine o emoție, sau a simți mai bine o culoare. Elementele sufletești rămîn constante, structura lor numai se schimbă. Spațiul copilului este altul decît al omului matur. Tot așa și eul copilului este altul față de eul omului matur. Copilul încearcă să prindă luna cu mînile, atît de neprecise îi sunt dimensiunile spațiului. Copilul antropomorfizează totul, atît este de egocentric.

6. — Înainte de a merge mai departe, să prezentăm într-un scurt rezumat și ipotezele cari să pot face despre legătura între eu și evoluția sistemului nervos.

Noi, oamenii de astăzi, nu vom putea niciodată, prin introspecție, să ne transpunem cu conștiința în simțirea cea mai primitivă a eului. O cunoștință directă nu putem avea de eul primitiv. Cel mult ne putem reconstrui un asemenea eu în mod abstract, prin raționament. Cunoștință directă, prin introspecție, nu putem avea, nici de emoțiile și nici de senzațiile primitive. Pe acestea totuși le presupunem identice celor simțite de noi astăzi, atît de înrădăcinată ne este credința că simțirile elementare sunt constante la toți oamenii.

De cel mai mare ajutor pentru reconstruirea eului primitiv ne sunt cunoștințele despre filogeneza sistemului nervos, mai ales cînd aceste cunoștințe sunt puse în legătură cu cunoștințele de psihologie zoologică și de cultură primitivă. De la instinctele sau comportamentul animalelor, la atitudinile omului și la atitudinile anticipatoare ale acestuia, în special, să operează o trecere nesimțită, grație diferențierii sistemului nervos. Diferențierea aceasta o constatăm prin comparație la diferitele specii animale și admitem ca foarte probabil că ea s-a produs filogenetic, deoarece avem proba acestui fapt în recapitularea diferențierilor din ontogeneza fiecărui individ. Eul s-a produs probabil deodată cu intrarea în activitate a scoarței cerebrale după creierul anterior *(ne-*

enchefalon). El a avut, în primul moment, un caracter mai mult emoțional și însoțea mișcările de anticipație ale organismului omenesc ca sprijin, dacă nu chiar ca momeală. În el era dată simțirea de apreciere între lucruri, adică intuiția de simpatie sau antipatie pentru ceva; de lucru cu valoare și fără valoare; cu un cuvînt, el învăluia actul anticipator, care avea să se producă, cu o tonalitate afectivă ce avea să-i întărească execuția. În el era un fel de consimțire pe care o da organismul actului; era aprobarea venită din experiența actelor analoage petrecute în trecutul organismului. Eul primitiv implica în el simțirea unei alegeri, a unei preferințe. El era structura care permitea comparația. Comparația, pe care o da el la început, era foarte părtinitoare din cauza tocmai a naturii sale emotive. Emoțiile să dispun în contraste și apar brusc. Structura emotivă a eului primitiv era ca și scoarța pămîntului din primele timpuri: o scenă pe care apăreau și dispăreau fenomene de proporții uriașe. Comparația, pe care ea o mijlocea, era exagerat de subiectivă. Primul om să valora pe el sau valora pe alții în mod extremist. Era cînd gigante, cînd prea mic. Adora animalele și își făcea fetiș din fiece lucru, și totuși el era sufletul care stăpînea lumea prin magie. Eul primitiv avea în el toată scara tensiunilor sufletești din care aveau să izvorască credințele religioase de mai tîrziu.

Structura eului primitiv este susținută pe activitatea centrilor subcorticali, și numai conștiința lui este datorită activității scoarței corticale a creierului nou. Dar să poate că atît conștiința cît și structura eului să fi fost susținute la început pe centri subcorticali. În această privință nu putem face decît supoziții. Suntem siguri însă că structura eului își are rădăcinile în profunzimea centrilor subcorticali. Mișcările anticipatoare, în lumea animală, au început înainte ca scoarța cerebrală după creierul mare să fi ajuns a le da coordonarea. Multe din animalele mamifere superioare au atitudini anticipatoare. Ele n-au propriu-zis însă un eu, fiindcă aceste atitudini anticipatoare au o prea mică importanță față de restul actelor reflexe și instinctive.

Eul a evoluat cu sistemul nervos, ca și celelalte simțuri, și, ca și simțul vederii în special,[34] el s-a strămutat de pe scoarța centrilor nervoși subcorticali pe scoarța centrilor nervoși corticali. Din emotiv el a devenit rațional. Această strămutare însă privește conștiința lui. Rădăcinile structurii sale au rămas, ca și mai înainte, adînc înfipte în creierul vechi *(paleenchefalon).* Primele afirmări ale eului au fost în legătură cu funcțiunile vegetative ale organismului. În special funcțiunile sexuale au dominat, în cursul unei lungi perioade, toate afirmările eului. După ridicarea omului de la statura orizontală la statura verticală, poate n-a fost altă revoluție mai mare în viața de relație a omului ca aceea a înlocuirii instinctului sexual animalic prin actul liber sexual omenesc. Animalele se împerechează la anumite epoce în mod instinctiv; oamenii se însoțesc în mod liber, după simpatie. Dacă pentru susținerea staturii verticale a fost nevoie de multe anticipații organice, pentru continuarea vieții sexuale libere a fost nevoie de încă și mai multe anticipații. Primul om care și-a ridicat fața de la pămînt și a privit în largul orizontului, a simțit în el o putere necunoscută, o emoție de iubire de sine și de încredere cum nu mai avusese pînă aci semenii săi; dar și omul care pentru prima oară a iubit prin alegere liberă, și nu ca animal, a simțit în el o emoție de încredere cum nu mai avusese nimeni pînă aci. Eroismul sexual a fost atunci născut. El este, în afirmările eului omenesc, o dominantă pînă și astăzi.[35] Și după revoluția anticipațiilor de ordin sexual, cîte ale revoluții nu s-au perindat în cursul ascendent al eului! Atitudinea religioasă este o anticipație pe care animalul nu o cunoaște. De asemenea, atitudinea artistică. În sfîrșit, revoluția care transformă pe om în personalitate este atitudinea muncitorească. Această din urmă atitudine este, în multe privințe, o transformare a celei artistice. Munca primitivilor răsare din ritmul mișcărilor. Între instinctul animal și munca omenească se interpune ritmul. Înainte ca mișcările să fi fost îndreptate spre o finalitate instrumentală, omul a cunoscut două alte atitudini: reținerea mișcărilor sub frica necunoscutului — atitudinea religioasă, și coordonarea ritmică a mișcărilor — atitudinea plăcerei artistice.

---

[34] Compară [C. Rădulescu-Motru], *Curs de psihologie.* Partea II, Cap. 3.

Animalul nu știe munci. Munca făcută cu intenție de a produce este proprie omului. Cu organizarea muncii se organizează anticipațiile superioare ale sufletului. În faptul de a munci stă explicarea marelui rol rezervat eului omenesc.

Eul a evoluat, nu însă prin eliminarea treptată a vechilor lui structuri în favoarea structurilor noi, ci prin integrarea structurilor lui anterioare sub o formă nouă. În forma cea mai nouă a eului nostru, trăiesc mai departe formele vechi ale eului; nu în lumina, ci în umbra conștiinței. Din umbră ele ies uneori pentru a disputa eului conștient situația dominantă. În cazuri de foamete, de război, de crize adînci sociale sau de boale și zguduiri nervoase, cîți oameni nu se descoperă pe ei înșăși că sunt diferiți de cum obișnuiseră să se considere. În aceste cazuri extraordinare ies la iveală formele bestiale, formele strămoșești ale eului. Dar în afară de aceste cazuri extraordinare, viața eului se petrece unitară și continuă. Numai de o identitate absolută cu el însuși nu poate fi vorba. Identitatea absolută lipsește din întreg domeniul faptelor sufletești. Ea este un postulat al moralei sau al religiei, nu al psihologiei.

7. — Am zis că eul, la primele sale începuturi, a fost o intuiție emoțională. Această natură a lui s-a amplificat mai tîrziu cu multe elemente intelectuale cari au permis apariția „conștiinței de sine“ sau a eului rațional; totuși, și după această transformare, fondul primitiv emoțional s-a păstrat. În eul cel mai rațional persistă un fond irațional: structura emotivă.[36] Din acest fond irațional izvorăsc înclinările simple și irezistibile, acel „fiat“ de care ne vorbesc filosofii la actele voinței. Intuiția emoțională primitivă constituie sîmburele eului. Ea impune forma de viață pe care va lua-o fiecare om. Este chemarea sau vocația, de care vorbesc apostolii și poeții. În ea nu stă o mare bogăție sufletească; din potrivă, cuprinsul său este mic, aproape punctiform. Și cu toate acestea, în cuprinsul ei mic stă resortul tuturor tensiunilor sufle-

---

[35] În înjurăturile poporului nostru se păstrează o urmă încă plastică a acestui eroism sexual.

[36] În această privință K. Oesterreich a adus multă lumină prin scrierea sa *Die Phaenomenologie des Ich*, I (1910).

tești. Un rîușor de apă este predestinat să fie vijelios sau potolit, înconjurat de gheață sau de verdeață, după înălțimea pe care el o are pe suprafața pămîntului. Cu cît vine mai de sus, cu atît apele sale curg mai repede. Diferența de nivel este generatorul energiei sale. Tot astfel și viața sufletească a unui om. În sîmburele eului său stă diferența de nivel generatoare de energie. S-a născut cineva, purtînd cu intuiția emoțională a eului său o perspectivă de superioritate față de lumea înconjurătoare, să crede puternic, să crede fără seamăn, atunci drumul vieții sale este indicat: nimic nu-l va face să-și piardă curajul, va fi un optimist. Din potrivă, un altul va fi pesimist, dacă în intuiția fundamentală a eului său comparația lui cu lumea iese în favorul acesteia. Un om este războinic, și un altul religios; unul este artist, și altul comerciant; unul este contemplativ, și altul industrial; fiecare ia forma de viață care convine intuiției eului său. Forma de viață este bogată și complicată după vîrsta omenirii. Un războinic din timpul faraonilor egipteni avea un alt port și avea alte deprinderi de cum are un războinic astăzi. Intuiția eului a rămas simplă și astăzi ca și mai nainte. Potențialele generatoare de energie sufletească au rămas aceleași, cu toate că formele actualității sufletești s-au schimbat și să schimbă pe măsură ce omenirea trăiește.

Iată dar origina procesului de cristalizare a personalității. În jurul intuiției emoționale a eului cristalizează dispozițiile individului sufletesc. Scriitorul Stendhal avea în parte dreptate. Motivul care dă loc la cristalizare are o înfățișare săracă față de bogăția procesului de cristalizare. Orșice fel de cracă de arbore, aruncată în fundul salinei din Salzburg, iese, după cîtva timp, de acolo, înfășurată în cele mai frumoase cristale de sare. Legile cristalizării sunt prin ele înseși importante. Obiectul cristalizat poate fi unul sau altul. Așa și la personalitatea omenească. Bogăția formelor personalității întunecă fondul în jurul căreia ea s-a cristalizat.

Și acum avem pregătit materialul necesar pentru a adînci și mai mult problema urmărită. Eul joacă, în formarea personalității, rolul de sîmbure cristalizator. Care este însă raportul intim dintre sîmbure și cristalizarea lui? Conține eul în sine, de îndată ce se ivește, personalitatea viitoare în stare de preformație, sau personalitatea de mai tîrziu este numai ocazionată, dar nu și preformată de eu? Personalitatea, cu alte cuvinte, este ea o dezvoltare a eului, sau este un produs nou, determinat de eu, dar constituit din elemente variate și independente de eu? Aceste întrebări reamintesc vechile întrebări pe cari și le puneau biologii, în secolul al XVIII-lea, la începutul cercetărilor asupra evoluției organismelor. Avem înaintea noastră vechea problemă a preformației și a epigenezei. Dacă animalul este simpla dezvoltare a sămînței din care este ieșit, atunci în sămînța lui originară trebuiesc căutate toate formele trupului în care el să diferențiază ca individ. Cum floarea este o dezvoltare a mugurului, așa și animalul este o dezvoltare a germenului. Cu un cuvînt, viața individului este o amplificare a germenului său. Aceasta o susțineau preformatiștii. Teoria epigenezei era cea contrară. După ea, germenul este numai o determinantă. El determină dezvoltarea vietății, dar forma pe care o ia această dezvoltare este produsul mai multor factori cari nu sunt cuprinși în germene. Viața nu este o simplă desfășurare a formelor împletite în sămînța originară.

Dacă biologii au putut să rămînă multă vreme la îndoială asupra răspunsului ce trebuie dat acestor probleme, psihologii și sociologii nu se găsesc în acelaș caz. Morfologia personalității omenești este departe de a avea caracterele morfologiei animale. Animalele să repetă din generație în generație aproape neschimbate. Speciile lor, la prima vedere, sunt fixe. Numai un studiu comparativ și indelungat ne dezvăluie variațiile cari să produc în descendența lor. Personalitățile omenești, din potrivă, sunt într-o continuă diferențiere. De la o generație la alta, tehnica muncii variază.

Adeseori fiul are o personalitate opusă tatălui. Cu cît personalitatea este mai complexă, cu atît și variațiile ei sunt mai manifeste. Primele cristalizări sufletești ale eului nu aduc între oameni diferențieri prea radicale. Egoismul, ambiția, aroganța, invidia, gelozia etc., toate sistematizările primitive ale simțirii eului, sunt, psihologicește vorbind, la toți oamenii la fel; poate sunt la fel și la unele animale, ca și la oameni. Dar, după această primă îmbrăcăminte a eului, ce pletoră de variații ne așteaptă! Cum eul își întinde cristalizarea dincolo de tendințele instinctive ale sufletului, asemănarea încetează. Cu cît personalitatea se leagă de organizarea muncii, cu atît ea este mai diferențiată.

Psihologii și sociologii nu pot avea vreo îndoială că între eu și personalitate este un raport de determinație și nu de preformație. Eul constituie fermentul, dar nu și tiparul personalității. Acest tipar întrece cu mult puterea de construcție a eului. Elementele din cari personalitatea să constituie sunt în mare parte organizate de tradiția și de cultura mediului, înainte ca eul să se afirme; asupra lor eul are o putere regulativă, iar nu constitutivă. Personalitatea datorește eului începutul și direcția structurii sale, iar pentru rest, adică pentru tot ce privește materialul și forțele de coeziune a acestui material, personalitatea își are organizația sa proprie.

Dacă personalitatea n-ar fi decît eul amplificat, diferențierile sale ar **fi** foarte reduse. Personalitatea omenescă ar consista în cîteva tipare emoționale; ea ar fi expresiunea exterioară a intuiției emoționale de la baza eului. Personalitatea ar fi atunci totdeauna dominată de conștiința egocentrică, așa cum o găsim, în formele ei reduse, la copii. Dar oamenii cu o personalitate formată sunt foarte puțin preocupați de eul lor. Titchener, profesionist reputat, aproape că și contestă existența acestui eu, după cum am văzut. Cu cît mai vibrant este eul, cu atît mai amorfă este personalitatea. Cu cît mai ordonat eul, cu atît mai energică este personalitatea. Și cu drept cuvînt. Funcțiunea pe care o are simțirea eului de îndeplinit în viața sufletească nu este de a lărgi orizontul conștiinței. Eul nu sporește inteligența omului. El sporește nuanțele emotivității, punîndu-le pe acestea într-o ordine prielnică orientării omenești. În special el dă relief spontaneității și atitudinii de luptă. În el și-a aflat viața sufletească a omului o izbăvire de sub durere, iar nu de sub ignoranță. Cînd eul conduce judecata, el ajunge la justificarea, dar nu la cunoașterea lucrurilor. Cu un cuvînt, eul este o simțire oportună omului; iar pentru dezvoltarea conștiinței în genere, un accident fericit. Personalitatea, din potrivă, n-are în ea nimic accidental. Învelișul său este produsul vieții biologice și psihologice ce durează de mii de secole. Fondul său moral, de asemenea. Nimic din aceea ce constituie tendințele și deprinderile personalității formate nu-și are rostul în improvizația momentului. Gestul faptului hotărît; cuvîntul inspirat de bună intenție; încordarea la muncă și activitatea stilizată a profesionistului; voința pregătită la împlinirea datoriei și la sacrificiu... toată rînduiala faptelor personalității recente își are rădăcinile în îndepărtatul trecut al culturii omenești. Nici-o mișcare, nici-un gînd, nici-o intenție la care să nu fi contribuit aceia cari ne-au precedat în viață. Personalitatea noastră de astăzi este produsul plămădit după legile fixate de istoria omenirii. Nici-un fapt intrat în rînduiala zilei noastre care să nu fi fost schițat măcar odinioară. Originalitatea personalității de astăzi stă în o mai adîncă plămădire a personalității omenești trecute, și nicidecum într-o iscodire nouă, nemaivăzută. Eul nu face decît să determine aceea ce de mult era pregătit să se desfășure. Pămîntul așteaptă de la om tehnica de muncă potrivită rodirei sale, și tehnica de muncă așteaptă personalitatea, care o va statornici și duce la perfecțiune. Fiecare epocă și fiecare popor în parte își are personalitățile pe care le merită. În mijlocul unei hoarde de sălbatici nu va răsări o personalitate cultă, cum nu va crește nici o ghindă de stejar pe ramurile unei sălcii. Fiecare structură de personalitate este strict condiționată de atmosfera sufletească în care ea să produce. Un om izolat poate întrece pe semenul său în moralitate, în inteligență sau în conștiințiozitate profesională, dar nu va întrece niciodată nivelul însuși pe care neamul său este dat să-l atingă. Cele mai originale structuri de personalitate par, la ivirea lor, a fi în contrast cu mediul în care să produc, dar după trecerea mai multor ani să constată că ele reprezintă tocmai în chipul cel mai expresiv tipul mediului în care au trăit. Nimic mai originale ca geniile cari au creat știința, arta și morala în mijlocul omenirii. Nimic mai legat totuși, de momentul în care ele s-au produs, ca geniile. Aristoteles este tipul gînditorului elin; Descartes este tipul gînditorului francez; Kant este tipul gînditorului german; Locke, tipul gînditorului englez... Încerce cineva să schimbe pe vreunul din structura sufletească a epocei și a poporului în care s-a născut, și va vedea că originalitatea de geniu rămîne neînțeleasă. Tot așa cu geniile creatoare în artă. Un Goethe este tipul de artist care nu putea să răsară decît în mediul german; Dante, în mediul italian; Homer, în mediul elin. Cu cît un geniu este mai creator, cu atît el este mai tipic pentru structura sufletească din care a ieșit. Nici-unul nu vine la întîmplare. Toți sunt la locul lor și în epoca lor. În această privință Oswald Spengler are dreptate să spună că nu există știință în sine, artă în sine și morală în sine, ci există știința, arta și morala unei culturi, a unei culturi diferențiate după tip și popor.[37]

Eul este o promisiune împrăștiată cu dărnicie în sufletele oamenilor. El cheamă la viață personalitatea. Dar personalitatea este o structură sufletească prinsă de rădăcini adînci. Ea nu se produce decît acolo unde între pămînt și om s-a înfăptuit o legătură strînsă, pămîntul impunînd munca, iar omul venind înaintea muncii cu aptitudini. Din rînduiala statornică a aptitudinilor iese personalitatea.

---

[37] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 vol., München, 1921.

CAPITOLUL IV

Persoana și natura

1. — Definiția personalității în opoziție cu individualitatea. 2. — Cercetarea constituției psihofizică a personalității. Ce împiedica pînă acum această cercetare. 3. — Personalitatea întregește mersul naturii. Ea este o formă a energiei universale. 4. — Personalitatea poporului și personalitatea individului. 5. — Personalitatea individului este realizarea aptitudinilor profesionale. 6. — Personalitatea este o condensare de vechi deprinderi, începute cu mii de ani înainte, dar accelerate. Eul este fermentul accelerator pentru formarea personalității.

1. — Personalitatea este un obiect pe care și-l dispută mai multe științe; o probă dar că în constituirea ei intră factori foarte diverși. Ea este un obiect de studiu pentru psihologie, și tot așa de mult și pentru sociologie. Morala, dreptul și medicina împrumută adeseori cunoștințele despre ea de la primele două științe, dar de multe ori ridică ele însiși pretențiunea de a o cunoaște mai bine din cercetările lor. Momentele cari intră în noțiunea personalității sunt de diferite categorii; tot așa apoi și exemplarele cari se subsumează noțiunii. Are personalitate omul individual; au și oamenii luați în colectivități de diverse mărimi; are și Dumnezeu. Care sunt momentele esențiale din definiția personalității? Mai toți filosofii sunt de acord să concentreze aceste momente în deosebirile dintre personalitate și simpla individualitate sau constituție organică. Individualitatea sau constituția organică este un „habitus“: o rezultantă a deprinderilor contractate prin obișnuință; personalitatea este o rezultantă a deprinderilor susținute pe o voință liberă. Individualitatea gravitează spre funcțiunile vitale organice; personalitatea, spre funcțiunile sociale ale idealului. Individualitatea este cu atît mai caracteristică cu cît este mai redusă; personalitatea, din potrivă, este cu atît mai caracteristică cu cît este mai complexă. Amiba este o individualitate; Dumnezeu, o personalitate. Din această cauză viața socială este aproape indiferentă individualității organice; din potrivă, este esențială pentru constituirea personalităților: oamenii în grupări colective sunt personalități. Personalitatea și individualitatea sunt, cu un cuvînt, pe două planuri diferite de viață. Personalitatea este pe planul social, iar individualitatea, pe planul biologic. Voința liberă, care susține deprinderile personalității, este posibilă numai în viața socială, căci numai prin normele sau imperativele morale ale acestei vieți este dată omului posibilitatea să se ridice deasupra determinismului biologic și să se conducă după valori sociale și ideale. A fi liber este a fi ascultător imperativelor morale și ideale.[38] A fi neliber este a fi ascultător cerințelor biologice. Este liber, prin urmare, omul care a reușit să se ridice și să-și aprop[r]ie normele vieții sociale. Momentele esențiale din definiția personalității sunt dar bine fixate: prin personalitate înțelegem o îmbinare de

---

[38] Comp. Ch. Blondel, *Les volitions* (în *Traité de Psychologie*, G. Dumas, vol. II, p. 388 și urm. Paris, 1924).

factori sufletești care mijlocesc o activitate liberă după norme sociale și ideale.

Dar cu dezvăluirea planului social al personalității nu este totul lămurit. O întrebare de mare importanță rămîne fără răspuns. Și anume întrebarea : de unde vine puterea omului de a se ridica pe planul vieții sociale și, ridicat aci, de a asculta de normele bune ale acesteia ? Omul este prin natura sa o ființă socială ! Foarte bine ; dar aceasta nu explică totuși cum el știe să aleagă între diferitele norme ale vieții sociale ; cum el știe, înainte de toate, că anumite norme trebuie respectate. Care sunt normele sociale cari, urmate fiind, asigură omului o activitate liberă și deci o personalitate, și care nu ? Aci stă tot miezul problemei. Cît timp nu este luată în considerare funcțiunea de muncă a omului, toate aceste întrebări rămîn fără răspuns sau dobîndesc răspunsuri insuficiente. La dezvăluirea planului social trebuie adăogată și cercetarea aptitudinilor de muncă a omului, adică planul psihofizic, pe care se face legătura între gestul omenesc și energia naturii. Sociabilitatea nu este un criteriu indiscutabil. Ființa dumnezeirii, care servește ca ideal personalității, întrunește în sine nu suprema sociabilitate, ci suprema categorie a muncii : creațiunea. Personalitatea perfectă este considerată ca o forță creatoare. Pe ce se poate aplica însă o forță creatoare dacă nu pe natură ? *Ex nihilo nihil.*

2. — Această cercetare este ocolită de filosofi ; și este ocolită nu numai de filosofii de acum, ci în toate timpurile a fost la fel. Motivele cari au făcut pe filosofi să ocolească această cercetare sunt numeroase ; două sunt însă nelipsite. Un motiv stă în însăși dificultatea cercetării. Un foarte cunoscut scriitor contimporan, autorul mai multor cărți de psihologie, pedagogie și filosofie, L. William Stern, recunoaște că această cercetare să îndreaptă spre unul din ultimele mistere a științei omenești.[39] Al doilea motiv, și cel mai puternic, stă în opoziția pe care această cercetare o întîmpină din partea moralei autoritare, care este susținută mai ales pe dogmele credinței religioase. Credința religioasă impune fiecărui om normele de conduită pe care el trebuie să le urmeze pentru a se ridica deasupra planului biologic și a deveni o personalitate. La ce nevoie atunci cercetarea asupra aptitudinilor de muncă a omului ? Omul religios are întipărite în sufletul lui poruncile moralei. Sufletul curat simte încotro este idealul. Personalitatea să formează sub influența religiei. Omul este liber întrucît este pătruns de adevărurile revelate strămoșilor și păstrate prin tradiție. O cercetare asupra constituției psihofizice a personalității să confundă cu o cercetare asupra religiozității în genere. Cine este refractar la religiune este refractar și la morală ; deci este un excentric, asocial. Asemenea cazuri sunt patologice, adică excepționale, deoarece regula este că toți oamenii sunt religioși. Prin urmare, toți oamenii înțeleg, dacă nu chiar și urmează, normele moralei. O cercetare specială asupra constituției personalității este de prisos. Morala autoritară nu se susține numai pe dogmele credinței religioase, ci și pe multe tradiții, cari de asemenea fac de prisos o cercetare asupra constituției personalității. Toate sistemele de morală cari ordonă supu-

---

[39] L.William Stern, *Person und Sache*, II, *Die menschliche Persönlichkeit*, Leipzig, 1923, p. 58.

nerea omului la interesele de stat duc la acelaş rezultat. Toate au la baza lor credinţa că omul devine persoană liberă ascultînd de poruncile unei morale impusă de sus, iar nu ascultîndu-se pe sine, în ce are fiinţa sa mai orginal. Chiar morala lui Im. Kant, care să bazează pe autonomia voinţei omeneşti, nu cutează să lege normele moralei de constituţia psihofizică a individului, ci se opreşte la partea formală a voinţei. Imperativul categoric din morala kantiană este o regulă apriorică de conduită, fără nici-un conţinut de experienţă. „Lucrează în aşa fel, ca maxima voinţă să poată fi orişicînd luată drept principiul unei legiferări generale“, zice Kant. Prin această regulă curat formală să surpă bazele moralei autoritare, dar atîta tot. O explicare a activităţii morale din constituţia personalităţii în ea nu găsim.

Orişicît de puternice ar fi însă motivele cari stau în calea filosofilor, cercetarea asupra constituţiei psihofizice a personalităţii să impune. Problema a cărei soluţionare ea o urmăreşte este prea importantă pentru ca să fie trecută continuu sub tăcere. De altfel, n-au lipsit nici pînă acum filosofi cari să o încerce. Însuşi L. William Stern, după ce recunoaşte că se află înaintea unui mister, o încearcă totuşi. Şi asemeni încercări găsim şi la alţii. Însă fără rezultat apreciabil. Nu că doar lipsea la toţi aceşti filosofi isteţimea de judecată sau curajul. Filosofii aveau toate calităţile. Aceea ce le lipsea lor era ajutorul pe care trebuie să-l aibă orişice filosof din partea ştiinţei exacte. Documentările ştiinţei erau, în această problemă, pînă acum de curînd, dacă nu false, cu totul insuficiente. Ştiinţa, în tot cazul, nu procura filosofului indicaţii sigure pentru construirea unei ipoteze care să lege activitatea omului de energia naturii. Ea însăşi clădea pe ipoteze neverificate. Astfel, pînă la începutul secolului nostru, ea făcea afirmări cu totul neprecise asupra energiei materiei. De regulă, omul de ştiinţă din trecut considera elementul material, atomul, ca indestructibil şi nealterabil. De aci şi generalizarea că lumea materială este fără viaţă şi moarte. Ea este veşnic aceeaş. Elementele materiale pot schimba de loc, dar niciodată de fire. Cînd elementele s-au botezat energii, generalizarea a rămas aceeaş. Omul de ştiinţă păstra fixitatea naturii materiale. Pe baza acestei generalizări, la ce teorie putea să ajungă filosoful, cînd era vorba să aşeze personalitatea omenească în mijlocul naturii, dacă nu la teoria că persoana este o noţiune care stă în contradicţie directă cu noţiunea naturei ? Aşa, bunioară, la filosoful citat mai sus, L. William Stern. Scrierea acestuia, *Person und Sache*, pleacă de la opoziţia dintre persoană şi lucrul material.[40] Persoana este unitate ; lucrul, agregat. Persoana este ceva în plus peste părţile ei ; lucrul este suma părţilor. Persoana este calitate ; lucrul, cantitate. Persoana este individuală ; lucrul este uniform. Persoana este activă : lucrul, pasiv. Persoana are cauzalitate internă ; lucrul, numai externă. Persoana are finalitate ; lucrul este mecanic. Persoana are în sine o valoare ; lucrul este indiferent în sine. În sfîrşit, persoana nu este înlocuibilă ; rămîne ceva din ea în veci fără asemănare ; pe cînd lucrul să poate înlocui perfect cu un alt lucru de acelaş preţ... Această opoziţie radicală dintre persoană şi materie îndreaptă de la început cercetarea asupra constituţiei psihofizice a personalităţii pe un drum greşit. Cum să se mai poată găsi o punte între planul activităţii voluntare şi între planul energiei universale, cînd între aceste două planuri s-a săpat un abis ?

---

[40] L. William Stern, *Person und Sache*. Leipzig, I, 1906, p. 16 şi urm.

Astăzi, generalizările științei sunt cu totul altele. Pentru omul de știință de astăzi, natura, în întregimea ei, are viață și moarte. Atomii îmbătrînesc ca și organismele. Indiferența schimbărilor din sînul naturii nu mai este admisă de nimeni. Natura are o direcție ; are un mers istoric, și nu indiferent ; calitatea o importă tot așa de mult ca și cantitatea. Reversibilitatea faptelor, ca o perfectă echivalență, o întîlnim tot așa de puțin în natura materială ca și în lumea organismelor. Fixitatea cadrului în care se credeau a fi legile naturii a dispărut. Astăzi se vorbește de relativitatea spațiului, timpului și energiei.[41]

În aceste condiții, cercetarea filosofului are alte șanse de reușită. Persoana și natura apropiindu-se una de alta, puntea între ele se poate acum arunca mai ușor, iar problema formării personalității poate găsi, în sfîrșit, drumul spre o soluțiune.

3. — Pe măsură ce cineva ia cunoștință de ultimele rezultate ale geologiei, paleontologiei, geochimiei, sistematicii animalelor și biogeografiei, sporește în sufletul lui și convingerea că momentul apariției omului pe pămînt este strict determinat de întregul mers al naturii materiale. „Toate sunt pregătite acum ca omul să apară“, îi spun, într-un rezumat sintetic, toate științele de mai sus. Este pregătit lutul pămîntesc în care corpul omenesc este menit să crească ; este pregătită atmosfera pe care va avea omul să o respire ; sunt pregătite perioadele climatului în care va avea omul să se miște ; sunt pregătite formele organice pe cari embrionul uman va avea să le repete în cursul vieții lui uterine ; sunt pregătite, în sfîrșit, toate condițiunile necesare activității omenești. Și, după ce omul apare, alt fapt și mai semnificativ ! Se constată că prin apariția omului natura își servește propria sa finalitate. Era tocmai nevoie de activitatea unui animal inteligent și liber pentru ca evoluția pămîntului să se întregească. Ca un cerc de fier, faptele de dinainte de apariția omului, cu acelea de după apariția omului, se unesc și se sprijină reciproc. O singură lege peste toate. Omul, dacă n-ar fi apărut, evoluția naturii ar fi suferit un hiatus, și este cazul de a zice că el ar fi trebuit să fie inventat pentru a completa unitatea.

Nu este singur cadrul extern al naturii care ține pe om fixat în legea determinismului universal. În constituția sa intimă chiar, omul este identic cu restul organismelor guvernate de legile naturii materiale. Globulele albe din sîngele omenesc sunt, în structura și mișcările lor, primitivele protozoare rizopode : membrana olfactivă din nas și multe alte membrane care acoperă cavitățile interne ale corpului omenesc sunt prevăzute cu cili vibratili asemănători cu aceia pe cari îi au infuzoriile ; celulele nervoase, cari au un rol așa de însemnat pentru viața de relațiune a omului, sunt cu aceeași constituție ca la toate animalele ; fibrele musculare, de asemenea ; corpul omenesc are segmente după planul pe care îl găsim aplicat și în construcția unui vierme ; dinții, oasele craniene, sternul, claviculele etc., cari compun armătura atitudinii omenești, toate sunt anticipate în lumea animală, și omul nu face decît să le repete. Iar în ceea ce privește funcțiunile cu cari se întreține viața corpului omenesc, identitatea este și mai pronunțată. Fiziologia omenească nu inventează nimic peste fiziologia animală.

---

[41] Charles Lallemand, președintele Academiei de Științe din Paris, vorbind despre natură, să exprima, în ședința de la 13 decembre 1926, astfel : „În nici-o parte a naturii nu este o suprafață fixă, niciunde un punct «de repère» stabil. Tot — de la astrele gigantice pînă la atomii informi — se află în perpetuă mișcare. Toate să mută din loc și vibrează. Pămîntul, el însuși, palpită fără răgaz ; schimbă forma la fiece minut, parcurge incontinuu spațiul, fără a reveni de două ori în acelaș punct (*Le Temps*, 14 dec. 1926).

Dar există totuși un domeniu aparte pentru om : domeniul vieții conștiente. Aci omul este suveran ; adică stăpîn pe sine și liber față de natură. Să fie oare adevărat ? Cercetările psihologiei științifice au dat pînă acum multe rezultate discutabile, dar unul dintre rezultatele lor este totuși nediscutabil, anume : conștiința este în strînsă legătură cu viața inconștientă, biologică. Nu se petrece nimic în conștiință, fără ca mai nainte să se fi petrecut o schimbare strict determinată în viața sistemului nervos. Conștiința, zic unii cu multă dreptate, nu face decît să interpreteze faptele petrecute în materia nervoasă. O conștiință izvor de activitate independentă de natură este în orișice caz o imposibilitate. Atunci care este concluzia ? Dacă în conștiința sa omul nu poate găsi izvorul unei activități libere și autonome, personalitatea, la care el pretinde să ajungă, este o simplă iluzie ? Înglobat în lanțul faptelor materiale, sufletul, ca și corpul omenesc, este un bob de pulbere aruncat indiferent în imensitatea spațiului ? La această concluzie au și ajuns unii filosofi materialiști. Noi nu credem că această concluzie să impune în mod logic. Personalitatea, la care omul pretinde să ajungă, ar fi o simplă iluzie dacă legile naturii ar contrazice-o ; adică, dacă natura ar fi de o pasivitate eternă. Ce ne îndreptățește la o așa afirmație ? Nimic, cum am spus-o mai sus. O așa afirmație este o simplă ipoteză construită din opoziția între om și natură, adică din ignoranța noastră asupra legăturii dintre om și natură. Este mai curînd o sofismă, decît o concluzie logică. Din momentul ce presupunem că natura nu evoluează, ci rămîne etern aceeaș ; în special dacă presupunem că pămîntul pe care trăim n-are viață și moarte, n-are o istorie ; din momentul acela eliminăm, în adevăr, personalitatea dintre faptele posibile. Dar asemeni presupuneri, încă o dată, nu se întemeiază pe o știință sigură, ci pe o ipoteză. Față de această ipoteză, este o ipoteză mai verosimilă aceea contrară. Natura cuprinde între posibilitățile ei și personalitatea omenească, ca o verigă necesară a mersului ei total. În decursul evoluției sale, natura produce personalitatea sufletească, cum produce cristalizarea mineralelor și cum produce ereditatea formelor organice. Personalitatea nu este mai misterioasă de cum este cristalizarea și ereditatea. Dacă acestea din urmă sunt considerate ca forme ale energiei universale, atunci cu acelaș drept este și personalitatea formă a aceleiași energii.[42]

4. — Revenind acum la cercetarea constituției psihofizice care mijlocește omului cîștigarea structurii de personalitate, vom zice : personalitatea nu este decît statornicirea unor aptitudini izvorîte din natură și destinate să continue activitatea energetică a naturii. Munca omenească să leagă, ca o verigă, în lanțul transformărilor pe cari natura le-a început înainte de apariția omului. Personalitatea este o energie ce izvorăște,

---

[42] Comp. C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, București, 1912, p. 225 și urm. [Vezi, în ediția de față, p. 483 și urm.].

fără nici un mister, din ordonarea energiilor psihofizice cu cari omul vine pe lume.

Dacă însă personalitatea este numai continuarea fondului fizic, de ce nu toți oamenii ajung la acelaș tip de personalitate și de ce, mai cu deosebire, este nevoie de o sforțare sufletească pentru ca unii oameni să ajungă a fi personalități? De ce experiența a făcut deosebire între omul cu activitatea liberă, numindu-l o personalitate, și omul cu activitatea neliberă, numindu-l simplă individualitate organică? Fiindcă adevărul găsit mai sus, că personalitatea continuă energia fizică, are valoarea unei reguli generale nu pentru individul izolat, ci pentru omenirea întreagă, sau cel mult pentru grupările omenești constituite în popoare. Eul individului izolat, ca și molecula izolată din materia unui gaz, își are mișcările sale arbitrare, pe care omul de știință nu le poate determina în mod riguros. Adevărul găsit mai sus privește totalitatea oamenilor, sau totalitatea popoarelor, nu pe individul izolat. Și, aplicat la totalități, el să verifică fără nici o dificultate. Toate popoarele cu aptitudini la muncă ajung să-și stilizeze aceste aptitudini într-o personalitate, fără nici o intervenție a libertății. Această personalitate, care să numește și cultură, este pur și simplu prelungirea aptitudinilor psihofizice ale popoarelor. Toate obiceiurile, toate normele morale și ideale se explică din fondul fizic al poporului, luat ca totalitate. În acest fond fizic intră nu numai întreg atavismul adunat în materia organică a populației, ci și solul cu întreaga lui rețea de energii. În fiecare cultură de popor să resfrînge, variindu-se după aptitudinile muncii, bucata de natură pe care poporul trăiește. Rîul, ramul, tot ce mișcă într-o țară este prieten numai poporului care o locuiește, după cum zicea poetul Eminescu. De la sedimentele cari constituiesc pămîntul călcat în picioare, pînă la straturile de celule așezate în creierul cu care să naște copilul; de la pietrificatele urme ale străbunilor cari zac în morminte, pînă la îndrăznețele gesturi cu cari tînărul anticipă viitorul, toate în viața unui popor să leagă și să explică. Personalitatea poporului este structurarea energiilor lui psihofizice; este un moment strict determinat de întreaga evoluție a naturii.

Indivizii cari constituiesc poporul nu moștenesc însă întregul avut sufletesc al acestuia. Din această cauză, între personalitatea poporului și personalitatea fiecăruia dintre membrii acestuia se produc discordanțe. Individul nou-născut găsește structura personalității poporului său codificată oarecum în regule și norme, ca pe un tipar făcut gata. Acest tipar i se pare lui uneori prea larg, alteori prea strîmt; în tot cazul, străin și impus. Aceste discordanțe le interpretăm noi apoi în mod eronat, punînd activitatea unor indivizi pe seama libertății, iar activitatea altor indivizi, pe seama pasivității. Interpretarea cea obișnuită, de altfel, este un lanț de erori. O primă eroare se face cînd se consideră regulele și normele cari decurg din structura personalității poporului ca valori obiective, în opoziție cu regulile și normele structurii individuale, care ar fi valori subiective. Prin această opoziție între obiectiv și subiectiv se prepară o confuzie gravă. Obiectivul, curînd după aceea, este considerat ca real, iar subiectivul, ca trecător și întîmplător. Odată considerat ca real, obiectivul, adică structura personalității poporului, devine un fel de scop final, cu care trebuie să se conformeze structura personalității individului. Cu un cuvînt, direcția în care curge energia naturii să inversează de îndată ce să trece de la personalitatea poporului la personalitatea individului izolat. Personalitatea poporului vine de jos, din energia solului, pe cînd personalitatea individului vine de sus, din ideal și norme. Din această cauză, pentru individ este nevoie de ipoteza libertății. Neputîndu-se explica inversiunea de sus în jos, să aleargă la libertatea de voință. Poporul urmează cursul naturii și deci n-are nevoie de libertate. Nici-unui om de știință nu i-a trecut prin gînd să afirme că poporul elin și-a ales în mod liber normele sale de conduită. Fiecare popor își are personalitatea pe care o merită. Din rădăcinile copacului se ridică tulpina copacului, și nu a sălciei. Tot așa din rădăcinile solului și aptitudinilor psihofizice a populației eline s-a ridicat cultura elină, și nu alta. Are să vină un timp cînd oamenii de știință vor fi în măsură să descrie fiecare personalitate de popor în mod precis, ca pe o plantă crescută în mediul său biologic, așa cum fac astăzi botaniștii cu plantele naturii.

Cu personalitatea individului se procedează invers. Aceasta din urmă se explică din alegerea liberă a normelor de conduită. Să afirmă că omul devine o persoană fiindcă se modelează după tiparul pe care îl găsește în societate, deasupra lui. Personalitatea ar fi astfel, după vorba populară, o cioplire. Omul se cioplește, și prin aceasta se personalizează. Modelul personalității stă în afară ; iar în suflet stă o materie amorfă, care așteaptă să fie cioplită după model.

Modelul personalității nu stă însă deasupra, în afară ; modelul stă în sufletul însuși al individului, care vine prin moștenire de la neamul său. Individul devine nu orișice fel de personalitate, după alegere, ci devine personalitatea care virtual se găsește de mai înainte în aptitudinile lui moștenite. Bineînțeles, individul nu are dintr-odată conștiința de ce are să devină. El cîștigă această conștiință numai treptat, din experiență. Cunoașterea de sine este, ca și orișicare cunoaștere de fapt, o cunoaștere prin inducție. Introspecția este o lumină foarte slabă pentru cunoașterea de sine. Ea adeseori înșeală. În sinea sa, fiecare să crede capabil de orișice. Numai experiența dovedește ce este real în sufletul cuiva ! [43]

5. — Dar eroarea cea mai gravă vine pe urmă. Considerîndu-se personalitatea individului ca fiind rezultatul unei cioplirì a fondului psihofizic individual după un model extern, să ajunge la părerea că personalitatea individului trebuie să fie copia fidelă a unei personalități ideale. Să admite fără discuție că personalitatea poporului să formează treptat, în decursul timpului, dar nu se admite în ruptul capului că personalitatea individului poate fi altmintreli decît copia, în întregime impusă, după normele obiective ale moralei. Personalitatea poporului are dreptul să evolueze ; ea este în continuă creștere ; este fructul sevei care vine de jos, din rădăcinile prin care poporul este prins de solul patriei ; personalității individului însă nu i se face această concesie ; personalitatea fiecărui individ trebuie să fie o copie fidelă a idealului. Astfel să ajunge la următoarea paradoxală situație. O personalitate de popor, cu cît este mai diferențiată de a celorlalte popoare, deci mai originală, cu atît este considerată ca mai vie și deci mai perfectă ; pe cînd

---

[43] Mai pe larg în : C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, Partea [a] IV[-a] : *Mecanismul actului voluntar. Caracterul*, București, 1908. [Vezi, în ediția de față, p. 272—327.]

o personalitate de individ este considerată a fi cu atît mai perfectă cu cît și-a asimilat mai bine normele obiective, deci este mai uniformă cu a celorlalți indivizi. Personalitatea poporului este o energie prin originalitatea ei; iar a individului este o energie prin copiarea celorlalți semeni. Prima să produce fără constrîngere; acea de-a doua, prin constrîngere. Și totuși aceasta de-a doua este pusă în legătură cu libertatea!

Această inversiune, adevărată degradare, după noi, în înfățișarea procesului de formare a personalității individului, cu toate că este încurajată de tradiția filosofică idealistă a lui Platon, precum și de filosofia religioasă, este o eroare care trebuie să fie înlăturată, înainte ca studiul științific al personalității să înceapă. Personalitatea individului, întocmai ca și personalitatea poporului, este cristalizarea unei energii naturale, care vine de jos, din adîncul straturilor cosmice și biologice. Și fiindcă amîndouă vin de jos, amîndouă își au originalitatea lor, după fondul psihofizic pe care se sprijină. Personalitatea poporului se sprijină pe fondul său, deosebit de acela pe care se sprijină personalitatea individului. Poporul este nu numai înaintea individului, dar este și mai complet decît individul. Poporul cuprinde, în fondul său, toate aptitudinile membrilor săi, și de aceea personalitatea sa (cultura sa) apare ca o potențialitate armonică ideală; pe cînd individul cuprinde în fondul său numai anumite aptitudini, și de aceea personalitatea sa apare ca o realizare specială sau concretă a acestor aptitudini. Personalitatea poporului este o construcție ideală, sugerată de multiplele manifestări ale membrilor săi, pe cînd personalitatea individului este un fapt real, care se desfășură energetic în munca profesională sau în ocupația practică a individului. Iată de ce individul nici nu-și poate lua ca model personalitatea poporului din care face parte, fiindcă acest model este prea complex. Dacă se dovedește, bunioară, că personalitatea poporului francez se caracterizează prin generozitate, universalitate și mentalitate logică, întru cît aceste caracterizări ajută la formarea personalității fiecărui francez în parte? Întru cît însușirile geniului latin susțin personalitatea reală a profesorilor români de limba latină, cari sunt obligați să cultive, în conștiința posterității, amintirea acelor însușiri latine?

Personalitatea individului este echivalentul aptitudinilor pe care individul le introduce în viața socială, și nicidecum o copie după modelul unor personalități ideale și eterne. Idealul în formarea personalității individului are desigur un rol, dar un rol secundar. Principalul rol îl au aptitudinile din fondul lui psihofizic.[44]

6. — Și acum, ultima concluzie a argumentării noastre de pînă aci. Dacă personalitatea individului vine din adîncul straturilor cosmice și biologice; dacă ea, întocmai ca și cristalizarea mineralelor și ca ereditatea formelor organice, este o energie a naturii, atunci fiecare om își are personalitatea pe care firea sa o impune și pe care virtual o aduce neamul

---

[44] Din această cauză, toate sistemele de educație cari nu scot în relief aptitudinile de specializare în munca elevului, sunt de puțin ajutor la formarea personalității acestuia. Sistemele cari se fundează pe cultura așa-zisă formală sunt marea pacoste a pedagogiii noastre. Cîți copii mor, la noi, fiindcă, în loc de leacuri, li se dă descîntece! Un descîntec care omoară personalitatea în fașă este așa-zisa cultură formală.

său pe lume? Atunci, în locul libertății, avem predestinația? În cazul acesta, în zadar toate sforțările educatorului și toate răsplătirile promise de societate în vederea îndreptării celor răi. Ești născut în mijlocul unui neam care nu știe să muncească, în zadar atunci toate sforțările. Prin lipsa aptitudinilor de moștenire ești condamnat să rămîi fără personalitate, întocmai cucului, care rămîne fără viața de familie fiindcă din naștere n-are aptitudinea de a-și construi un cuib.[45] Personalitatea omului ar fi asemănată cu instinctul animal? Așa să fie oare? În mare parte, da. Cu toată aparența deosebită pe care o prezintă activitatea omului în rolul de muncitor, acestă activitate nu întrerupe ritmul vieții animale, ci numai îl accelerează. Aceea ce animalul făptuiește încet, adeseori în curs de secole, omul făptuiește repede, uneori în decurs de cîteva minute. Aceasta este deosebirea. Animalele au nevoie de mii de generațiuni pentru ca să-și modifice instinctul față de o situație nouă cosmică; omul, pentru adaptarea lui personală, are nevoie de un timp scurt. Dacă modificările pe cari le încearcă instinctul animal, în decursul mai multor secole, ar fi înregistrate pe un film de cinematograf care s-ar desfășura repede, cu multă uimire am constata asemănările numeroase între faptele animalelor și faptele omului. Dar asemănările nu se opresc numai la animale; el trec și la lumea plantelor. Cuscuta este o plantă parazitară care trăiește pe trupul altor plante, și în special pe firul de lucernă. Mișcările ei sunt încete, d-abia sunt prinse cu ochiul, dar nu mai puțin ele sunt coordonate unui scop bine determinat. Cînd răsare din firimița ei de sămînță, adusă în cîmpul lucernei prin cine știe ce întîmplare, gingașa tulpină de cuscută încearcă să se agațe și să se sucească pe primul suport ce întîlnește în drum. Dacă încercarea ei cade pe un suport de lemn uscat, îndată se retrage și se îndreaptă în altă direcție, pînă ce întîlnește firul suculent al lucernei. Odată agățată și sucită pe firul acesteia, din tulpina cuscutei ies mici limbuțe sugătoare, cari pătrund în trupul gazdei victime, pînă ce ajung la canalul aducător de sevă. Înainte de a ajunge însă aci, tulpina cuscutei are grijă să-și înfigă și celulele epidermice în trupul victimei, pentru a secreta din ele un lichid digestiv. De îndată ce s-a asigurat de un ospăț regulat și abondent, ea își uită de rădăcini. Acestea se vestejesc și dispar, fiind inutile. Cuscuta, fixată acum bine pe firul de lucernă, nu se mai lungește, ci se îngroașă și își pune deoparte rezerve alimentare. Apoi, cînd aceste rezerve sunt suficiente, ea începe a se lungi și a se ramifica; să pregătește pentru a se arunca pe o nouă victimă. Cînd a întîlnit un nou fir de lucernă, își reîncepe operațiile de mai înainte. Scoate din nou limbuțele sugătoare; din nou își secretează sucul digestiv; din nou se îngroașe și își face rezerve, pentru ca pe urmă să se lungească și să se arunce mai departe.[46] Toate aceste mișcări se petrec încet, mai încet ca mișcările unui minutar de ceasornic. Dacă însă, printr-un mijloc oarecare, aceste mișcări s-ar accelera, și în loc de a se petrece într-un an s-ar petrece într-un minut, întru cît ele ar părea atunci mai puțin inteligente decît mișcările unui om? Deosebirea stă în viteză. Animalul are un ritm lent; omul, un ritm rapid. Chiar și înlăuntrul corpului omenesc, aceeaș deosebire de viteză în curentul nervos care deservește funcțiunile de relațiune, adică sufletul. Curentul nervos străbate fibrele nervoase cu iuțeală variată. Sunt fibre cari permit o viteză mai mare, iar altele, mai mică. Asocierile dintre elementele nervoase se bazează, foarte probabil, pe egalitatea de viteză. Elementele cu aceeaș viteză de transmisiune sunt asociate între ele și formează părțile unei singure stări sufletești. În variațiile acestei viteze stă și originalitatea personalității omenești. Individul care făptuiește astăzi un act mare de generozitate sau un act de sublimă abnegație, nu face decît să rezume, în gestul lui rapid, experiența a mii de generații dinaintea lui, experiență acumulată lent, ca un instinct de animal. Gestul generos al omului de astăzi a fost schițat în mod timid de un strămoș, cu mii de secole înainte; a fost încercat și iar încercat de mulți alți strămoși veniți în urmă, pînă ce, astăzi, el și-a găsit sufletul care să-l execute repede, într-o clipită. Tehnica muncii, caracteristică personalității, întocmai ca și raționamentul, consistă într-un cîștig asupra vitezei.

---

[45] Este o credință foarte înrădăcinată în mintea poporului român, și care se trădează prin numeroasele lui ziceri populare că neamul face pe om. „Este de neam rău", „este soi rău de om"; cine încearcă să demonstreze acest adevăr românului, își pierde timpul degeaba; românul crede în acest adevăr ca într-un cuvînt de *Evanghelie*. Din această cauză și marea indulgență a românului pentru omul cu o conduită rea: „Este așa neamul lui, domnule!".

[46] Pierre Janet, *La psychologie organique*, Paris, 1926, p. 134 și urm.

Nu-i nimic nou sub soare. Dar toate cîte sunt se petrec într-un *tempo* diferit. Raționamentul abstract este o condensare de inducții, iar inducția o condensare de intuiții concrete. Munca de astăzi, o șlefuire a deprinderilor vechi, cîștigate cu atîta osteneală de mii și mii de strămoși. Nu este în sufletul nostru de astăzi o bună intenție măcar care să nu fie răsunetul unor vechi atitudini. Dar pe cînd atitudinile vechi se mișcau greoi, ca tropismele vegetale, intențiile noastre de astăzi zboară cu iuțeala telegrafului.

Faptele noastre morale au în ele pornirile cari s-au acumulat de experiența omenească începută cu mii de secole înaintea noastră. Tot ce gîndim și voim; tot ce socotim că ne este mai intim, ne este dat deodată cu viața. Personalitatea, cu care ne mîndrim, este o cristalizare de vechi deprinderi, făcută în vederea economisirii timpului. Dacă n-ar fi această necesitate de a economisi timpul!... Și de unde această necesitate? Nu este oare universul etern și infinit? Nu este și timpul tot așa de etern și infinit? La ce ne este necesară economisirea timpului, cînd avem doar timpul infinit?

La aceste întrebări, filosofia de astăzi nu îndrăznește să răspundă. Ele fac tema speculațiilor religioase.

Aceste întrebări pot însă preocupa pe filosof, cînd sunt formulate într-o generalizare mai restrînsă. În loc de a întreba: la ce este necesară economisirea timpului? să întrebăm: cari sunt faptele observabile prin mijlocirea cărora se produce economisirea timpului în viața animală?

La această întrebare din urmă, noi am și răspuns mai sus. Economisirea timpului se produce prin anticipațiunile organice, a căror simțire subiectivă o constituie eul. Eul este fermentul care prescurtează drumul spre formarea personalității. Fără eu, omul ar evolua în felul animalului; adică încet, prin modificarea treptată a instinctelor. Fără eu, omul n-ar fi lipsit de viață socială, fiindcă viața socială nu lipsește nici animalelor, dar ar fi lipsit de tot farmecul personalist al acestei vieți. Eul întreține vanitatea, îngîmfarea și grandomania; dar tot eul susține emulația, ambiția și distincția. Eul este vrajbă, fiindcă este conștiința de putere, și conștiința puterii este ireductibilă ; dar tot eul este iubire, fiindcă este generator de milă. Eul este izvor de misticism, cînd este încă naiv și copilăros ; dar tot eul este izvor de producție civilizatoare, cînd se ridică la conștiințiozitatea profesională. Eul este un accident, și totuși de el depinde întreg caracterul intim al ființei omenești. Ce ar însemna omul fără simțirea eului său ? Un animal negrăbit, în adevăr, dar grozav de inutil pămîntului. Ce însemnează omul cu simțirea eului ? Un animal expus tuturor iluziilor, dar iscoditorul civilizației, fiindcă de la el vine chemarea la muncă ; din el izvorăște vocația !

PARTEA II

CAPITOLUL I

Cultura europeană

1. — Misticismul oriental și cultura europeană. 2. — Unde încetează vraja misticismului. 3. — Raportul între cultura europeană și culturile naționale. 4. — „Homo faber“ urmează lui „homo divinans“. 5. — Fazele culturii europene. Discordanța de la baza culturii europene. 6. — Cultura viitoare a Europei va fi cultura elitei profesionale.

1. — Nimic mai răspîndit în filosofia lumii orientale, atît veche cît și nouă, ca desconsiderarea, pînă la un punct chiar disprețul pentru omul care își afirmă energia și originalitatea personalității.[47] În filosofia indiană veche, eul este socotit ca o iluzie, ca suprema iluzie, din care se trag toate suferințele omenești. Chinezii și perșii, nu mai puțin, pun sufletul contemplativ deasupra sufletului însetat de activitate. Reprezentanții culturii orientale contimporane nu pot îndeajuns să se mire de agitația industrială a europenilor, și în schimb laudă liniștea majestoasă a sufletului oriental, care a înțeles să se înalțe fără să inoveze. O stare de spirit analoagă găsim și la primitivii din lumea sălbaticilor. Aceștia, ca și orientalii, privesc de sus la frămîntările europenilor.

Cum să ne explicăm această stare de spirit? Să o considerăm ca un fruct al unei experiențe decepționate, desigur că ar fi o greșală. Nici orientalii, și cu atît mai puțin primitivii, n-au experimentat personalismul european, ca să poată cunoaște decepțiunea. Cu toții aparțin primitivismului sufletesc, deși vîrsta lor poate fi înaintată. Chiar și vechii filosofi indieni nu pot fi puși în cazul decepționaților. Ei au avut o prodigioasă putere de ideațiune, dar nu o bogată experiență. De unde dar desconsiderarea pe care toți aceștia o au pentru aceea ce ei încă nu cunosc?

---

[47] Tabloul filosofiilor orientale este mai complex decît cel schițat de C.R.M., atestînd existența unor variate școli și orientări filosofice, a opoziției dintre idealism și materialism, metafizică și dialectică, preocupări pentru probleme ontologice, cosmologice, de teorie a cunoașterii etc. În India, de pildă, idei de natură materialistă au fost formulate în *Vede*, *Upanișade*, în monumente ale literaturii ca *Mahabharatta*, *Ramayana*. În secolele IV—II î.e.n. au existat sisteme *(Carvaca, Nyaya, Vaišeşika, Samkya, Mimamsa, Vedanta)* de profundă originalitate filosofică.

În China antică, gîndirea filosofică și-a pus problema naturii și originii lumii, a locului omului în cosmos. Opera lui Confucius, Lao-Tzî etc. evidențiază, de asemenea, existența unor ample preocupări filosofice pentru problematica umană. (n. ed.).

Starea aceasta de spirit este o consecință a misticismului ce domină încă pe orientali, ca și pe sălbateci. Sufletul mistic are într-însul o sevă abondentă și repede, care să cațără ușor pe bolta întregului univers, dar este, în acelaș timp, incapabilă de concentrare și încordare. În structura sufletului mistic nu sunt cîmpuri de forțe ținute în echilibru printr-un antagonism bine conturat, ci o pastă maleabilă, de care eul să servește pentru a-și da, prin vagul conturului, atitudini gigantice. Misticul, *homo divinans*, trăind în lumea minunilor, este neatent la cîștigul ce-i poate veni de la experiență. Personalitatea lui amorfă n-are o înțelegere pentru personalitatea diferențiată și complicată. Desconsiderarea lui pentru european este, în logica sa, o consecință firească. Misticul vede în european un suflet firimițat de tendințe diverse, deci slăbit. Puterea europeanului, cînd se impune, consistă pentru el în vraja pe care știe europeanul să o întindă în lumea spiritelor, iar nu în organizarea lăuntrică a dispozițiilor sufletești. Organizarea dispozițiilor sufletești, fie cît de superioare aceste dispoziții, misticul o vede pe planul instinctelor animale. Omul este puternic, cum este și un animal puternic. Puterea, care poate să se nască din diferențiarea structurii sufletești, din singularizarea faptei, scapă cu desăvîrșire înțelegerei lui. El nu vede putere decît în unitate și armonie. Optimismul său este o atitudine instinctivă, și nicidecum un rezultat al experienței sufletești.

De la sufletul mistic, cu care și-a început omenirea lupta în contra vrăjmășiei mediului, pînă la sufletul europeanului cult, de astăzi, au trecut mai multe secole. Un timp insuficient pentru a produce un nou suflet, opus celui mistic; un timp totuși suficient pentru a ne face să cunoaștem direcția în care tind momentele de tranziție. În aceste secole se petrece aceea ce am putea numi dialectica personalismului. Personalitatea mistică, pe care o găsim grupată în jurul eului primitiv, se transformă și încearcă, în acest timp, structuri cari se resfrîng astăzi în sistemele de filosofie și de morală ale diferitelor popoare culte de pe globul pămîntesc. Aceste structuri sunt efemere. În ele totuși străbat începuturile sufletului de mîine. Pentru acela cu un suflet mistic, aceste începuturi apar lipsite de unitate și de înțeles. Ele n-au ritmul majestos al instinctului și par contradictorii.

De aceea misticul, cînd le întîlnește, fiindcă nu le înțelege, nu le iubește.

În structurile efemere, prin cari noul suflet se caută pe sine însuși, constatăm o mare varietate. Varietatea nu implică însă confuziunea. Un plan unitar se întrevede în ele de la început. Mai mult încă. Planul unitar se realizează prin mijloace tipice. Întocmai cum natura urmărește, prin mijloace simple, creația diverselor forme telurice și organice după un singur plan, tot așa pare că ea urmărește și pregătirea tipului definitiv de suflet omenesc. Diversele structuri efemere, prin cari se face tranziția acestuia, sunt construite după un singur plan și cu mijloace restrînse. Aceea ce natura urmărește este ajungerea la o structură în care diferențierea de dispoziții va avea să producă un maxim de energie. Rînd pe rînd sunt încercate diferențieri în structura sufletului primitiv și sunt stabilite corelațiuni între dispozițiile înnăscute, toate avînd ca țintă o creare de aptitudini concentrate pe niveluri deosebite, avînd de efect o creștere a energiei sufletești. Tipul sufletesc spre care înaintăm va avea o structură în care cele mai variabile dispoziții își vor face echilibru prin concentrarea lor în cîmpuri fixate și diferențiate. Omenirea de mîine va avea un suflet energetic, pe cînd omenirea de ieri îl avea mistic.

Mijloacele pe cari le-a utilizat natura pentru a produce o deviare de la sufletul mistic și a face posibilă structura cea nouă, le putem cunoaște astăzi numai cu multă greutate, făcînd analiza culturii din continentul Europei, și în special făcînd analiza cauzelor cari au îndreptat această cultură, de la început, pe o altă cale decît aceea urmată de omenirea vechilor continente. Nu trebuie însă să ne așteptăm la mijloace extraordinare. Natura nu improvizează. Ea utilizează mijloacele existente, dîndu-le o nouă întrebuințare. Între culturile vechilor continente și aceea europeană nu este o prăpastie, de la început; din potrivă, cultura europeană pare să continue pe cele vechi, orientale și africane, dar cu cît cultura europeană înaintează, originalitatea ei începe să se afirme, pînă ce, astăzi, între ea și celelalte este o adevărată prăpastie. La începutul culturii europene a trebuit dar să fie o cauză care a scos în lumină și a făcut să prospere germenii înăbușiți în culturile vechi, orientale și africane. Să fi fost diferența de climă, sau diferența de rasă dintre popoare? Și una și alta au avut susținători printre istorici. Și una și alta nu pot însă să explice complet deosebirea pe care o constatăm. Ele sunt prea îndepărtate de procesul intim al culturii. Atît clima, cît și rasa, nu produc prin ele înșile originalitatea manifestărilor sufletești. Ele sunt numai mijloace de selecționare; ele nu creează, ci perpetuează sau spulberă originalitățile produse.

Cauza trebuie căutată într-un fapt dinlăuntrul conștiinței, iar nu din afară de conștiință. Cultura poate sfîrși într-un mecanism inconștient, de rutină, dar, de început, ea începe totdeauna cu o creație conștientă. Locuitorii Europei și-au creat cultura lor originală dinlăuntrul experienței lor proprii sufletești.

2. — Un fapt stă la origina conștiinței omenești: simțirea noutății. Conștiința face din om o ființă care simte noutatea.[48]

Cu cît noutatea este mai extraordinară, cu atît ea să impune mai mult conștiinții omenești. Întreaga dezvoltare a conștiinții stă sub dependența acestui fapt originar. Faptul nou, extraordinar, pune în mișcare atenția primitivului și-l face să cugete. Îl face să cugete cu atît mai mult cu cît faptul cel nou este, pentru primitiv, adeseori, o amenințare la existența sa. A înțelege noutatea, asimilînd-o în conținutul cunoștinței sale, este pentru primitiv nu numai împlinirea unei curiozități, ci este și împlinirea unui act util de viață.

La impresia noutății, conștiința omului primitiv a răspuns cu misticismul. Noul și extraordinarul au fost învăluite în atmosfera vaporoasă a eului emotiv. Primitivul crede că înțelege de îndată ce regăsește în lumea înconjurătoare emoțiile eului său propriu. Mediul extern pierde astfel caracterul amenințător prin antropomorfizare. Misticul să ridică deasupra noutății. Din momentul ce nu mai simte în lume decît sufletul său propriu.

Dar faptul originar al noutății nu este, prin misticism, cu desăvîrșire asimilat conștiinței. Rămîn din el încă multe neînțelese. Apoi dacă, prin misticism, noutatea pierde caracterul amenințător în lumea externă, ea devine [cu] atît mai amenințătoare în lumea internă sufletească. Misticul nu mai este torturat de extraordinarul fizic, este însă torturat de cel sufletesc. În domeniul noutății este apoi o categorie de fapte pe cari misticismul nu le poate stăpîni : opozițiile. În lume este moarte și este viață ; este plăcere și durere ; lumină și întuneric ; bogat și sărac ; sunt puteri cari se ciocnesc pînă se nimicesc ; între libertate și sclavie sunt întîmplări ajutătoare, și altele dușmane omului... Aceste contrarietăți deșteaptă de la început mirarea și spaima. Misticul, în fața lor, rămîne fără răspuns, sau dă un răspuns superficial.

---

[48] Vezi: [C. Rădulescu-Motru], *Curs de psihologie; Funcțiunea biologică a conștiinței.*

Aci încetează, în adevăr, vraja misticismului. Omul mușcat de șarpele întrebării — pentru ce în lume sunt întîmplări cari te ajută și întîmplări cari te dușmănesc? — ia o atitudine pe care nu o mai poate împăca cu aceea de mistic. În sufletul lui se produce o spărtură care atrage după sine o structură nouă de dispoziții. Omul nostru, din mistic, devine metafizic. Expansiunea lui sufletească este înlocuită cu chinul speculațiilor dualiste. Acum avem pe omul moralei binelui în luptă cu răul ; pe ascetul care își omoară carnea pentru a-și scăpa spiritul ; pe apostolul adevărului în luptă cu eroarea ; pe eroul libertății în luptă cu sclavia. Avem lunga perioadă de tranziție prin care sufletul omenesc trebuie să treacă pînă să-și găsească liniștea în știința de sine, limpede și obiectivă. În această lungă perioadă, caracterizată prin speculațiile metafizicei dualiste și a moralei binelui contra răului, personalitatea omenească să ridică spre echilibrul ei definitiv, printr-un proces care se confundă aproape cu procesul culturii europene.

Căci cultura este o personalitate. Ea este însă o personalitate tip, și nu o personalitate în corp concret, cum este aceea a individului. Varietatea de structură pe care o prezintă personalitatea concretă nu o găsim în cultură. Cultura are o structură ideală : este mai mult o realitate potențială. Ea este ceva mai mult decît media statistică a personalităților concrete din sînul unui popor ; este personalitatea ideală, la care fiecare personalitate concretă contribuie ca o componentă. Cu cît personalitățile concrete sunt mai sfîșiate în interiorul lor sufletesc de chinurile îndoielii și de absurdul experienței, cu atît aspirațiunile lor către o unitate sunt mai vii. Cu cît conștiința unui popor simte mai adînc dizarmonia lumii, cu atît ea este mai favorabilă la primirea unei culturi. Căci cultura, ca și personalitatea, este echilibrul sufletesc.

Pe nici-o altă parte a pămîntului n-au fost popoare mai chinuite de absurdul contrarietăților prezentate de experiență ca popoarele europene. Și în Asia, și în Africa au fost, desigur, popoare în conștiința cărora absurdul experienței a produs impresiune. Dar conștiința acestor popoare s-a liniștit repede prin narcoticul misticismului. Conștiința europeanului a avut nu numai o impresiune, dar și o reacțiune tenace. Odată chinul intrat în suflet, el nu a mai părăsit pe european decît după găsirea unui răspuns. Și răspunsul nu i s-a părut niciodată satisfăcător. Europeanul este în căutarea unuia satisfăcător și în ziua de astăzi.

Fiecare din momentele culturii europene aduce un asemenea răspuns. Fiecare vrea să închidă definitiv chinul intrat în suflet, printr-o structură nouă, echilibrată. Fiecare reprezintă o personalitate biruitoare.

3. — Să vorbește adeseori de cultura europeană, la singular, și de culturi național-europene, la plural. Cum trebuie să înțelegem raportul între de-

numirile acestea la singular și la plural? Trebuie să-l înțelegem ca un raport de creștere organică. Cultura europeană este una singură; ea a trecut însă prin diferite faze. Fiecare fază mai principală și-a găsit cristalizarea într-o formă de cultură națională ușor de recunoscut. Fiecare formă a fost definitivă pentru timpul și mediul în care a apărut; dar după trecerea timpului potrivit ei, fiecare formă și-a pierdut caracterul de definitivă și-a intrat într-un proces de transformare, din care a răsărit apoi o formă nouă. Cultura europeană să împarte, astfel, în diferite culturi naționale, așa cum și personalitatea omenească, în genere, să împarte în diferite personalități, după corelația aptitudinilor sufletești.

Diferitele culturi naționale nu sunt decît componentele culturii europene, care este acea care le dă unitatea și continuitatea. De fapt, nici-un popor european nu este în mod exclusiv creatorul unui tip de cultură. Chiar cînd găsim cîte un popor contribuind într-o largă măsură la formarea unui tip de cultură, constatăm de îndată că și la el n-au lipsit împrumuturile. Adevăratele tipuri de cultură depășesc împărțirile geografice. Chiar și împărțirile pe rase nu sunt respectate. Rasele și popoarele Europei aparțin aceluiaș tip de cultură. Diferențele culturale cari există între ele nu sunt atît de profunde ca să se constituie în tipuri diferite. Diferențele de naționalitate nu aduc după ele pe cele de cultură. Înlăuntrul culturii europene sunt mai multe naționalități și mai multe rase. Dacă se vorbește totuș de o cultură engleză, franceză, germană, italiană etc., aceasta se face sub rezerva că toate aceste culturi sunt componentele aceluiaș tip de cultură. Mai trebuie observat încă o lege constantă în contribuția pe care o aduc popoarele la crarea unui tip de cultură. Cu cît suntem mai la începutul unui tip de cultură, adică la prima fază de creștere a unei culturi, cu atît participarea popoarelor este mai restrînsă. La prima fază a culturii europene găsim contribuind numai pe poporul elin; la ultima fază a culturii europene, pe mai toate popoarele Europei.

Cultura europeană este rezultanta ideală a diferitelor culturi naționale, precum personalitatea unui popor este rezultanta ideală a diferitelor personalități individuale cuprinse în popor. Personalitățile individuale sunt mai concrete față de personalitatea poporului, iar aceasta, mai concretă decît cea europeană, fiindcă primele sunt fixate în formă și aptitudini stabilite, pe cînd culturile diferitelor popoare, și încă mai mult cultura europeană în total, n-au formă și aptitudini stabile, ci sunt veșnic în curs de formație. Personalitățile individuale sunt mai concrete, nu însă și mai reale. Reale sunt toate deopotrivă.

4. — Cultura europeană este izvorîtă, la origină, din încumetarea pe care cîteva suflete de elită și-au luat-o de a răspunde la contrarietățile experienței. Nemulțumite cu armătura vagă a misticismului, aceste suflete au căutat o armătură durabilă și fecundă. Rîvna lor a rămas, ca și la mistici, să pună pe om mai presus de experiența cea plină de contraste. În fond, și cultura cea nouă are caracterul unui eroism. Ea tinde să întrupeze un ideal de personalitate puternică, ridicată deasupra mediului înconjurător și cuprinzînd în înțelegerea ei toate contrarietățile acestui mediu. Ca și misticul, omul cult european antropomorfizează. Numai că el nu antropomorfizează cu subiectivitatea emoției, ci cu aceea a inteli-

genței. La origină, europeanul pornește, ca și misticul, cu încrederea de a ieși biruitor.

Dar, după această asemănare de la origină, drumul culturii europene se desparte cu totul de drumul urmărit pînă aci de culturile anterioare, asiatice și africane. Conștiința popoarelor europene este mai subtilă și mai pătrunzătoare. Ea nu se mulțumește cu soluțiile aparente. Spărtura în structura sa, odată produsă, pune în mișcare dispozițiile sufletești. Europeanul este iscoditor și perseverent. Cultura europeană a trecut, în decursul a douăzeci de secole, prin mai mult faze de cum au trecut culturile anterioare ei în decurs de sute de secole. Goana după un echilibru sufletesc este, în Europa, mai aprigă și mai răspîndită decît oriunde aiurea.

Europeanul este înclinat să vadă peste tot un conflict între forțe contrarii. Viața este pentru el o luptă. Cele mai elementare fapte ale lumii fizice i-au fost, pînă mai ieri, învăluite de dualismul metafizic. Europeanul a avut, pînă de curînd, nevoie de o energie care să se opună materiei, cum a avut nevoie și de un spirit care să se opună corpului. Toate ideile lui sunt pătrunse de opoziția contrariilor. El, primul *homo faber,* a rămas ca fascinat sub impresia primelor instrumente, cari sunt, toate, începînd cu mîna, o combinare de forțe opuse în vederea realizării unui scop. Mîna, după cum zice marele naturalist Cuvier, are facultatea de a opune degetul cel mare celorlalte degete, și prin aceasta face posibilă prinderea obiectelor. Ea este cel mai util instrument și cel care a precedat pe toate celelalte. Mîna a servit ca model primelor instrumente; organizarea ei conține, în sîmbure, întreaga tehnică a mașinisimului. Europeanul gînditor, de astăzi, urmează pilda primului european creator de instrumente. El vede natura întreagă ca un mare „organon“, în care scopurile se realizează prin opoziția contrariilor. Binele trebuie să iasă la lumină din lupta lui cu răul; spiritul, din lupta lui cu materia; fericirea, din lupta ei cu durerea... Chiar în înțelegerea faptelor strîns legate de experiență, europeanul nu renunță la acest dualism. Pentru el lupta, chiar cînd este redusă la discuție, trebuie să producă ceva. Din discuție ies ideile, cum din lovirea amnarului pe cremene ies scînteile. În forul său intim sufletesc, europeanul este un adorator al focului în înțelesul dat de Heraclit, ca generator al veșnicilor contraste. Natura își dobîndește viața prin lupta contrariilor; sufletul se purifică prin lupta sa cu păcatul; mintea să ascute prin dialectică! Europeanul vede peste tot luptă între forțe și principii. *Homo faber* urmează lui *homo divinans.*

5. — Dacă analizăm acum dezvoltarea culturii europene, găsim în ea trei faze mai principale. Fiecare din aceste faze pune în relief cîte un moment esențial din aceea ce numim astăzi tipul culturii europene. Prima fază este dominată de geniul poporului elin. În ea, conștiința europeană este frămîntată de contrarietatea dintre plăcere și durere, formă și materie, etern și trecător, rațiune și sensibilitate. În ea s-au produs sistemele filosofiei clasice, platonismul și aristotelismul. În amîndouă aceste sisteme, forma și idealul etern ies biruitoare deasupra materiei și sensibilității. Echilibrul sufletesc cîștigat pentru personalitate, în această fază, îl găsim cristalizat în morala stoicismului. Înțeleptul se ridică prin rațiune deasupra simțurilor, dominînd patimile. *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.*

Înțeleptul stoic este prima structură de echilibru sufletesc pusă ca model personalităților europene. Idealul ei a dominat multe secole. El trăiește și astăzi, fuzionat în cristalizările dobîndite în urmă. A doua fază este aceea a creștinismului medieval. În ea să plămădește idealul omului creștin. Biruința o are acum sufletul în contra corpului : o are fericirea cîștigată prin durere. Echilibrul sufletesc îl dă izbăvirea de cel rău. Un ideal care a dominat iarăși secole și care domină încă, deși contopit într-o cristalizare nouă. În sfîrșit, a treia fază este aceea în care trăim. A fost rezervată acestei faze completarea personalității ideale sub raportul libertății. Înțeleptul stoic domină simțurile, dar nu natura ; sfîntul creștin își asigură fericirea cerului ; ca să fie idealul complet, mai trebuia ridicat omul în dignitate, deasupra naturii întregi, ca ființă liberă. Aceasta o desăvîrșesec cugetătorii Europei moderne. Epoca noastră este epoca personalității libere, autonome și suverane. Europeanul care aparține unei națiuni mari și puternice este mîndru pe suveranitatea sa națională. Europeanul care aparține unei națiuni mai mici este totuși mîndru pe autonomia sa națională. Orișice european, de altmintreli, fie cu sau fără naționalitate, este mîndru de libertatea sa. Lumea europeană nu are o credință mai răspîndită ca aceea a libertății voinței. Indivizii au dreptul la autodeterminare. Tot așa și națiunile. Imperialismului național este consecința individualismului. De aceea nu este de mirare că în ochii locuitorilor de pe celelalte continente, atît în Asia cît și în America, aceea ce izbește mai întîi, dintre caracterele europeanului, este naționalismul.

Dacă primele două faze ale culturii au trecut, cu ele n-au dispărut din conștiința popoarelor europene și rezultatele obținute în cursul lor. Idealul stoic și idealul creștin trăiesc încă și vor mai trăi. Ele nu mai au însă întîietatea pe care o aveau odinioară. Pe harta Europei le găsim împinse din ce în ce mai spre periferie. În centrul ocupat de popoarele culte domină idealul sub forma cea mai nouă. Personalitatea omenească și-a aflat, în sfîrșit, echilibrul pe care îl rîvnea : în libertate și mașinism ; libertatea — pentru lumea morală, mașinismul — pentru lumea fizică. Cine știe să-și păstreze autonomia voinței, și în acelaș timp smulge naturii cît mai multe servicii, acela este om deplin. Pentru un asemenea om contrarietățile experienței, dacă nu se înlătură, se explică. Natura, redusă la un simplu mecanism, nu mai poate fi o amenințare. Contrarietățile ei sunt accidente și se pot stăpîni. Legătura omului de natură, adică adevărata tragedie a omului, acum nu mai este un mister. Prin partea sa vremelnică, omul este legat de pămînt ; este un mecanism. Dar aceasta n-are importanță. Partea cea nobilă a omului este liberă, este autonomă, este suverană. Ce-i pasă chipului de lut, de moarte, durere și nenoroc, cînd el este suveranul lumii ! Că natura este la picioarele lui, o dovedesc bogățiile adunate prin mașinism. Niciodată n-a fost omul mai puternic. Europeanul este mîndru. Cultura îi dă o armătură aproape magică. Instrumentele, cari prelungesc mîna lui, sfredelesc pămîntul și despică oceanele ; marile lui mașinării transformă elementele naturii după trebuința sa ; tot văzduhul tremură de bubuitul armelor lui distrugătoare ; europeanul este regele universului... Și cu toate acestea setea lui de ideal nu se astîmpără. Cu toată dignitatea cucerită, nu-și găsește liniștea. Din structura personalității lui lipsește ceva. Dacă dispozițiile lui sufletești sunt puse la contribuție, ele nu sunt toate, și, cîte sunt, sunt puse în mod anarhic. Dualismul metafizic a lăsat în sufletul lui un antagonism latent. Europeanul este obsedat de lupta dintre partea bună și partea rea a lucrurilor. El crede că binele trebuie să aibă numaidecît biruința. În consecință, privește cu dispreț la partea ce el singur a denumit-o rea. Natura trebuie să se comporte ca un mecanism, fiindcă el a scoborît-o la acest nivel jos, pentru a da înălțime voinței sale autonome. Este un dialectician unilateral. Stoicismul i-a dat o prea mare încredere în rațiune; creștinismul, o prea mare încredere în fericirea care vine de sine la sfîrșitul durerii; iar idealul modern l-a ridicat atît de sus asupra naturii mecanice, că motivația faptelor lui a ajuns să atîrne de simpla putere a autodeterminării.

De aceea structura sufletească a europeanului cedează ușor pornirilor revoluționare și războinice. Înlănțuirea dispozițiilor lui nu duce la o producție continuă, ci la salturi cel mult eroice. Văzută de departe, cultura europeană apare ca o armătură de cavaler medieval: înfiorătoare în aparență, dar nepractică în realitate. Omul viitorului trebuie să-și creeze o altă armătură.

Cum va fi această nouă armătură?

Mai productivă și mai practică. În cultura europeană de pînă acum, cristalizarea dispozițiilor sufletești nu merge pînă în adîncul omenesc. Europeanul nu mai este mistic, dar nici pe deplin realist. Eul său este încă anarhic. Cultura europeană prezintă o admirabilă organizare pentru creațiunile estetice și intelectuale, dar o foarte defectuoasă organizare pentru creațiunile muncii.

Omul european se resfrînge în cultura sa ca disciplinat în gîndire, și anarhic în faptă. Această discordanță este cauza înclinațiilor sale spre iperbolizarea luptei.

6. — Desăvîrșirea personalității o ajunge omul atunci cînd pune în serviciul societății maximul de energie cu care a fost înzestrat de natură. La baza personalității stă fondul psihofizic omenesc, constituit din o mulțime de factori dintre cari unii sunt legați de funcțiuni biologice, alții, de funcțiuni sufletești. Armonia dintre toți acești factori produce maximul de energie. Între corp și minte trebuie să fie o corelație strînsă. Mîna este cu atît mai industrială cu cît creierul este mai gînditor. Persoana desăvîrșită le întrunește pe amîndouă. Un om contemplativ, cu toate frumoasele lui dispoziții pentru artă și știință, nu este o persoană deplină dacă este neproductiv ori este productiv in mod dezordonat. Viața de vagabondaj sau de *„bohème“* este tot ce poate fi mai protivnic personalității.

Tot așa și în cultură. Cultura începe să se desăvîrșească, la un popor din momentul ce comoara dispozițiilor, aduse pe lume de membrii săi, se pune în valoare. O cultură exclusiv poetică sau exclusiv intelectuală nu există. Există culturile izvorîte din sufletele întregi: din muncă și gîndire la un loc.

Cultura europeană merge spre desăvîrșire, dar ea este încă departe de capătul drumului. Dovadă sunt caracterizările cari se dau culturilor ei naționale. Nici una din aceste caracterizări nu ne dă icoana omului întreg. Toate plutesc în sfera imaginației sau a abstracției. Caracterizări după tehnica muncii nu avem, și cînd le avem, le avem foarte vagi. Națiunea engleză ar fi comercială; aceea germană, industrială; aceea evreiască, speculatoare de bani... și cam atîta tot. Cu un lux de amănunte se descrie tipurile reprezentative de filosofi, artiști, diplomați, comandanţi de armate, revoluţionari... cari au apărut în mijlocul diferitelor popoare, şi, cum este natural, să încearcă, din cunoştinţa acestor tipuri, să se tragă concluzii asupra culturii naţiunilor înşişi, pe cînd tipurile constructorilor de muncă sunt lăsate în umbră, ca fără importanţă. Şi totuşi, acestea ar trebui să fie studiate înaintea tuturor celorlalţi. Tehnica muncii leagă pe om de mediul cosmic şi biologic.

Prin diferenţiarea muncii manuale începe prima diferenţiare temeinică a energiei sufleteşti în aptitudini, după care vin primele începuturi de cultură. Numai prin înnobilarea muncii se desăvîrşeşte cultura, iar înnobilarea muncii este rezultatul dezvoltării şi utilizării aptitudinelor profesionale. Un popor poate locui în cea mai bogată ţară de pe pămînt, dacă n-are însă în sînul său aptitudini la munca profesională, toată bogăţia ţării este zadarnică. El nu va avea o cultură orginală, fiindcă lui îi lipseşte puntea care îl leagă sufleteşte cu pămîntul, de unde vin izvoarele cari vor avea să-i alimenteze energia. Un popor fără aptitudini la muncă poate avea o morală, o mentalitate, o poezie sau un tip al său specific naţional, dar nu o cultură adevărată ; el este un tip de mediu social legat de geografie, şi nu de istorie ; adică este un popor caracterizat prin aceea ce natura întipăreşte în sufletul lui, iar nu prin aceea ce el creează transformînd şi conducînd natura. Asemenea popoare nu lipsesc din Europa, şi tocmai de aceea constatăm în cultura europeană imperfecţiunile pomenite mai sus. Cultura europeană se află într-o perioadă de tranziţie. Din ea a dispărut sufletul mistic, fără ca în ea să se fi introdus pe deplin sufletul profesional.

Conştiinţa europeanului să împacă cu cultul incompetinţei, adică cu munca necalificată şi dezordonată.

Îndreptarea o va aduce desigur ziua de mîine. Cultura viitoare a Europei va fi mai productivă şi mai practică. Mai productivă, prin lăţirea conştiinţiozităţii profesionale (rezultat al acordului între muncă şi inteligenţă) ; mai practică, prin adaptarea ei la tot felul de trebuinţe omeneşti.

Ziua de mîine va cunoaşte o cultură mai bogată în creaţiuni şi, în acelaş timp, mai potrivită pe corpul şi sufletul omului de cum este aceea de astăzi. Aceea de astăzi este săracă în creaţiuni şi, în acelaş timp, mîndră în pretenţii.

Cultura viitoare a Europei va fi cultura unei elite profesionale.

CAPITOLUL II

Sufletul mistic

1. — Caracterizarea generală a sufletului mistic. 2. — Emoţia euforică a eului primitiv. 3. — Exorcismul. Inochentismul din Basarabia. 4. — Optimismul omului primitiv. 5. — Comercializarea misticismului în zilele noastre. 6. — Fondul şi tehnica misticismului.

1. — Am vorbit pînă aci, în diferite rînduri, de eul mistic şi de sufletul mistic. O cercetare mai amănunţită asupra a ceea ce numim mistic este dar necesară. O încercăm în paginile ce urmează.

Mistic însemnează, după etimologia cuvîntului, luat din limba greacă, ascuns, nepătruns. Un suflet mistic ar fi, așadar, un suflet ascuns și nepătruns.

Acest înțeles a fost multă vreme îndreptățit prin natura aparentă a manifestărilor unor anumite suflete; manifestări cari contraziceau pe acelea ale sufletelor oamenilor civilizați. Sufletele cari își găseau satisfacerea cerințelor religioase în provocarea stărilor de extaz sau în îndeplinirea unor rituri neînțelese apăreau, fără îndoială, inteligențelor avide de claritate, cum erau acelea ale grecilor vechi, ca suflete ascunse și nepătrunse. Tot așa au apărut și primilor misionari europeni veniți în contact cu sălbaticii sufletele acestora, cari își explicau faptele naturii ca efectele puterii spiritelor; cari înlocuiau naturalul cu extraordinarul, dacă nu chiar cu visele. Asemenea suflete trebuiau să aibă în ele ceva ascuns și nepătruns. Și la aceste două categorii de suflete, filosofii au adăogat apoi, în decursul vremii, multe altele, tot așa de nepotrivite, în manifestările lor, cu ordinea presupusă logică și rațională a sufletelor normale. Astfel denumirea de mistic a ajuns să însemneze, cu vremea, neraționalul și nelogicul în manifestările sufletești.

Acest înțeles nu mai concordă astăzi cu cunoștințele științifice. Pentru cercetătorul specialist în psihologia comparată sau sociologie, misticul este departe de a mai fi nerationalul și nelogicul de altădată; el este, din potrivă, o arătare firească a sufletului omenesc, pus în anumite condiții de dezvoltare: este primitivul cu o personalitate amorfă din cauza eului abia ridicat deasupra reacțiilor emotive ale corpului; este sufletul în structura căruia se poate citi, ca într-o carte deschisă, urmele trecerii de la instinct la inteligență. Misticul, pentru cercetătorul de știință de astăzi, apare chiar mai clar decît este el, poate, în realitate. De aceea, cînd se vorbește de el, nu strică o deosebită prudență în afirmări, chiar cînd afirmările sunt sprijinite pe cele mai reputate autorități.[49]

Trăsătura care izbește, din primul moment, în înfățișarea misticului, este vagul hotărnicirii sufletești. Sufletul misticului are tendința de a fuziona cu întreaga natură. Eul lui se revarsă sub diferite raporturi de posesiune. Conștiința lui este plină de „al meu“, înainte ca eul să se fixeze lămurit. Din această cauză, preferința pentru stările de extaz, în care personalitatea dispare în nemărginitul divin. Din aceeaș cauză, greutatea pentru mistic de a-și explica, prin logica unei cauzalități naturale, experiența din jurul său, amestecul continuu dintre vis și realitate. Sufletul misticului, nearticulat pe un eu limpezit, să îndoaie și se lipește ca o iederă pe fiece impresie externă. El se împacă cu polimorfismul personalității din scenele de vis. Este supus celor mai absurde sugestii. Este pasiv și, în acelaș timp, îndărătnic.

Această nehotărnicire sufletească este datorită naturii emotive a eului. Misticul este foarte consecvent cu sine însuși; însă pentru a-i înțelege consecvența trebuie să-i cunoaștem logica. Logica sa este logica emoțională. Structura acestei logici este deosebită de cea rațională, pe care o avem noi. Pentru mistic, imaginile obiectelor externe sunt nelimpezite de stările subiective ale sufletului. Perspectiva externă obiectivă și perspectiva internă subiectivă, în loc să constituie două planuri deosebite, ca la noi, stau pe acelaș plan, așa că lucrurile cuprinse în fiecare dintre ele formează laolaltă blocuri colective de o natură cum nu ne-o putem imagina noi. Misticul vede, din această cauză, o înrîurire, acolo unde noi vedem numai o coincidență; și tot din aceeaș cauză, el are față de realitate o altă atitudine practică de cum avem noi. Căci realitatea nu se oglindește de sine în orișice conștiință omenească, fie omul la orișice grad de dezvoltare ajuns; ci realitatea să dezvăluie pe măsură ce conștiința omenească să dezvoltă, punîndu-și în exercițiu funcțiunile intelectuale. Misticul este un emotiv, ca logician și ca om practic. El crede că faptele naturii se pot determina prin puterea dorințelor. Minunea este pentru el în ordinea firească a lucrurilor. Proorocirea de-asemenea. Și ca o consecință a acestora, posibilitatea de a schimba mersul lucrurilor prin rugăciune.

---

[49] Primul pas în rîndul acestor autorități îl are L. Lévy-Bruhl cu scrierile: *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Paris, Alcan, prima ediție, 1910; *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, prima ediție, 1922. Ideile lui Lévy-Bruhl sunt rezumate de Ch. Blondel, în mod exact, în broșura *La mentalité primitive*, Paris, Stock, 1926. Documentare prețioasă dă apoi Raoul Allier, *La psychologie de la conversion, chez les pleuples non-civilisés*, Paris, Payot, 1925. În limba germană: Richard Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen*, în vol. I din *Kafka's Handbuch der vergleichenden Psychologie*, München, Reinhardt, 1922.

2. — Omul mistic are un suflet fericit. Contra lipsurilor și durerilor de tot felul, el are în sufletul său un balsam vindecător: are emoția euforică a eului primitiv. Această emoție, observată în toate timpurile, a făcut admirația poeților și filosofilor. În timpul din urmă, ea a intrat și în domeniul cercetărilor metodice a omului de știință. Natura emotivă a eului mistic nu o putem, bineînțeles, studia din documentele istorice cari ne-au rămas de la omul primitiv. Aceste documente au pierdut nuanțele expresive ale conștiinței individuale. O putem însă studia la sălbaticii de astăzi, cari reproduc, în unele privințe, pe primitivii de odinioară. Greutatea este însă de a alege în viața sălbaticilor de astăzi momentele de analogie cu acelea ale primitivilor. Căci, evident, sălbaticul nu este omul primitiv nedezvoltat, sau de la începutul dezvoltării omenești, ci este omul rămas nedezvoltat din împrejurări speciale climaterice, biologice sau sociale. Sălbaticul poate fi și un produs tardiv al degenereșcenții. În orișice caz, substituirea lui în locul primitivului nu este numaidecît îndreptățită. Această substituire poate fi permisă în mod parțial, și anume în stadiul manifestărilor în care surprindem o identitate de atitudine sufletească între sălbatic și primitiv. Pentru ca această identitate să se producă, trebuie însă să avem și o repetare de condiții identice în viața lor. O asemenea repetare cînd și unde o putem găsi? Este meritul profesorului Raoul Allier, de la universitatea din Paris, dacă omul de știință poate răspunde astăzi, în mod mulțumitor, la această întrebare. R. Allier a cercetat, pe baza multiplelor rapoarte trimise de misionarii creștini din țările sălbaticilor, momentele de conversiune ale acestora. Aci a găsit el o identitate de atitudine între sălbatic și primitiv. Sălbatecul de astăzi trece la conversiune după ce și-a format un eu nou; un eu care vine după o criză similară cu aceea prin care a trecut și primitivul la formarea primului său eu; un eu cu aceleași caractere emotive ca și acela a primitivului. Iată, după dînsul, descrierea mai pe larg a acestor fenomene de atitudine sufletească.[50]

---

[50] Raoul Allier, *La psychologie de la conversion*, Paris, Payot, 1925, p. 494 și urm.

Era de mult cunoscută misionarilor creștini criza emoțională a sălbaticilor înainte de conversiune. În timpul predicilor, adeseori aceștia cad în convulsiuni isterice; își bat corpul; se agită; izbucnesc în plînsete; exprimă prin gesturi incoerente frica de păcat și dorința de a se mîntui. Misionarii de mai nainte credeau că aceste acte externe ale emoției constituiesc esențialul conversiunei. Ei luau expresivitatea emoției drept criteriu al sincerității și, consecvent, nu credeau în conversiunea sălbaticului decît după ce aceasta se producea în public prin o probă strălucită de agitație nervoasă. Lucrurile, cum au fost dovedite în urmă, stau cu totul altfel. Spasmul emotiv este un fenomen care se produce ușor la sălbatic, din momentul ce acesta este zdruncinat din deprinderile sale obișnuite. Plînsul, gemetele, agitația, convulsiunile etc. sunt un derivativ al instabilității sufletești, o stare de tranziție, și nu un simptom de convertire sinceră. Sălbaticul, smuls din vechiul său tipar sufletesc, înainte de a primi un nou îndreptar, să zbate sub influența celor mai mici sugestii. Este destul ca predicatorul misionar să ridice tonul, să-și tremure vocea sau să-și șteargă o lacrimă, pentru ca sălbaticul să cadă în spasm. Emotivitatea lui este gata; nu așteaptă decît o scînteie pentru a face explozie. Dar, cînd conversiunea în adevăr se produce, spasmul nervos încetează. Conversiunea vine după ce se naște un eu nou în sufletul sălbaticului. Acest eu, nou-născut, este însoțit de pace și fericire. Rapoartele misionarilor sunt, în această privință, la fel. „În luna mai trecut, istorisește misionarul Paul Berthoud,[51] conștiința lui Charlie Bayène a început să vorbească... Era trist fiindcă se simțea un om de nimic. Plîngea. Sufletul îi tremura sub păcate. Într-o mercure seara, cînd toată lumea era culcată, și el de asemenea, «Sfîntul Spirit» să pogorî asupra lui. Atunci el să ridică în sus și începu cu voce tare să-și spovedească păcatele. Femeia sa, speriată de această scenă neașteptată, aprinse lumînarea. El însă îi zice: «Fii liniștită, sunt scăpat. Să ne așezăm în genunchi»... Apoi se ridică. Pacea îi cuprinsese sufletul; acum se știa liber.“ Din alt raport: „La serviciul de duminică... Mohlaba își spovedi păcatele și declară că va părăsi viața păcătoasă de pînă atunci. Din acest moment, bucuria luă, în inima sa, locul durerii. Se simțea liber și fericit. Prietenul său Magon-ouene, care se tortura de mai bine de o săptămînă, își găsi și el liniștea, cu o zi mai tîrziu.“ Fenomenul acesta se repetă la toate rasele, adaogă Raoul Allier. Peste tot, după agitația produsă de frica păcatelor, vine liniștea fericită. Acest sentiment de fericire, continuă R. Allier, se explică prin coordonarea fenomenelor sufletești. Cînd tendințe noi cuprind sufletul sălbaticului, aceste tendințe nu sunt din primul moment percepute de conștiință; ele sunt percepute numai după ce au turburat sistematizarea vechilor deprinderi. Și atunci, deodată cu turburarea, vine sentimentul durerii, însoțit de agitațiile pe cari sălbaticul nu le poate domina. Turburarea nu dispare decît după victoria noilor tendințe. Acestea, impingînd apoi pe cele vechi, pun stăpînire pe conștiință. Dispariția turburării este prin ea însăși cauza unei simțiri plăcute. Aci este ceva mai mult decît faptul negativ al încetării unei emoții neplăcute; este faptul foarte pozitiv al euforiii generale care însoțește totdeauna o coordinație nouă sufletească. Liniștea interioară este nu numai sfîrșitul unei neplăceri sau dureri, ci este o simțire foarte precisă de bună stare. În fond, cu toate că această simţire nu se poate analiza complect, ea este totuşi, în mod sigur, ieşită dintr-o realitate profundă şi nouă care s-a format în suflet. Această simţire de bună stare se aseamănă întru totul cu bucuria care însoţeşte elanul instinctiv al vieţii, impulsiunile expansive pe cari le aduce după sine, uneori, vîrsta tinereţii cu energiile ei spontane, alteori, revenirea la sănătate, după o epocă de comprimare sufletească. Ar zice cineva că încetarea anarhiei interioare, provocînd o unificare bruscă a energiilor profunde, îndoieşte aceste energii şi creează în suflet o stare care aminteşte avîntul tinereţii şi optimismul convalescenţei.[52]

---

[51] Reprodus în R. Allier, *Ibidem*, p. 540.

R. Allier mărgineşte concluziile cercetărilor sale numai la eul cel nou, care să formează în sufletul sălbaticului cîştigat conversiunii. Aceleaşi concluzii pot fi însă întinse la toate cazurile similare din viaţa omenească. Omul trăieşte într-o continuă sforţare. Veşnic el trebuie să preîntîmpine, prin propriile sale anticipaţii, neprevăzutul împrejurărilor. Aceea ce numim eul nu este decît simţirea conştientă a acestor anticipaţii. Eul omenesc este ieşit din anticiparea biruinţei asupra vrăjmăşiei mediului. Înainte de a avea biruinţa, omul are atitudinea biruinţei. Şi culoarea subiectivă a acestei atitudini este euforia mistică.

3. — Aceea ce se petrece în cazurile de conversiune este numai reîmprospătarea faptului originar care s-a petrecut la prima formaţie a eului omenesc. Ori de cîte ori vrăjmăşia împrejurărilor produce o stare de depresiune similară cu mizeria în care s-a găsit omul la trecerea sa de la instinct spre inteligenţă, se produce tot de atîtea ori, dimpreună cu formaţia unui eu nou, şi simţirea euforică a creşterii de putere. Omul este un animal fără o putere deosebită în corpul său, dar cu posibilitatea să-şi dea iluziunea puterii. Sălbaticul, înainte de conversiune, tremură de groaza păcatelor; după conversiune, este liniştit fiindcă se simte tare. De asemeni posedaţii — aceia cari cred că sunt stăpîniţi de demoni sau spirite rele — sunt într-o continuă agitaţie, plîng, se zbat şi se luptă cu duşmani imaginari; după ce sunt descîntaţi, sau deslegaţi prin exorcism, îşi recapătă liniştea de oameni normali. În privinţa transformării care se petrece în sufletele acestor posedaţi, avem documente numeroase, din timpurile cele mai vechi. Posedaţii au atras atenţia oamenilor din toate epocile. Minunea transformării lor a fost, pînă acum de curînd, şi într-un colţ al Ţării Româneşti, o chestie de mare actualitate. Într-adevăr, ceea ce se cunoaşte sub numele de „inochentizmul“ din Basarabia, este numai o practică de exorcism. „Inochentizmul“ se discută şi astăzi ca o mişcare religioasă de mare importanţă.[53] În realitate, el nu are cu religia decît raporturi externe şi de întîmplare.

Părintele Inochentie avea darul de a scoate pe draci din trupurile oamenilor. Dracii erau făuriţi de imaginaţia aprinsă a celor cari ascultau predicile lui Inochentie, căci acesta pare să fi avut un talent remarcabil de a înfricoşa pe credincioşi cu ameninţarea că lumea se va prăpădi în curînd (data fixată de Inochentie a şi fost depăşită cu mulţi ani!) din cauza mulţimii păcatelor. Cei slabi de îngeri se lăsau tîrîţi de frică şi cădeau în spasme nervoase.[54] Atunci apărea în sufletul lor dracul sau „duhul necurat“, pe care îl alunga, în sfîrșit, Inochentie. Aceia cari erau exorcizați de „duhul necurat“, creat de propria lor imaginație, se reîntorceau fericiți acasă și povesteau consătenilor minunile întîmplate. Pe urmele lor, alți slabi de înger porneau spre Inochentie. Adeseori reveneau cu ei și aceia cari mai fuseseră. Așa că numărul posedaților creștea, și cu el și numărul fericiților cari aveau să aducă mulțumiri lui Inochentie. La anchetele orînduite în scopul de a se afla adevărul asupra inochentismului, exorcismul era trecut cu vederea. De aceea adevărul n-a fost găsit. Conducătorii anchetelor rătăceau în jurul „misticismului inochentist“, fără să-l știe lega de origina lui. Ei îl atribuiau cînd mizeriei materiale a adepților, cînd puterii miraculoase a lui Inochentie. De fapt, el era supraviețuirea vechiului exorcism. Inochentie clădea pe baza vrajii eului primitiv omenesc, iar nu pe învățătura lui Christ.

---

[52] R. Allier, *Ibidem*, p. 541—544.

[53] Nicolae Popovschi, *Mişcarea de la Balta sau Inochentizmul în Basarabia*, Chişinău, 1925, p. 217 şi urm.

4. — Această vrajă o vedem dar în ce consistă și la ce scop răspunde. Eul primitiv este balsamul iscodit de viață pentru a vindeca rănile primite de om în mersul său șovăielnic de la instinct spre inteligență. El are o natură emoțională, gata să se reverse și să se sprijine pe orișice pîrghie oferită; este mistic și fericit. Ca atare îl găsim și astăzi, oridecîteori ne este dat să-l descoperim sub straturile așezate peste dînsul de evoluția personalității omenești. Un proverb popular zice: zgîndăriți omul și găsiți sub el bestia. Proverbul afirmă prea mult; în orice caz, el este îndreptățit numai pentru împrejurări cu totul excepționale. Un proverb care să se potrivească la mai toate împrejurările ar fi însă aceasta: zgîndăriți persoana cultă și găsiți sub ea totdeauna pe misticul primitiv; pe omul mulțumit de sine și increzut. Sub straturile culturii stă optimismul robust al primitivului. Omul debutează în viața lui intelectuală ca animal ce știe să rîdă. Rîde fiindcă se crede superior. Rîde fiindcă privește din perspectiva biruitorului. Rîsul izbucnește în mod natural din constituția eului primitiv. El este gestul exterior al acestuia. Plînsul îl găsim și la animale, rîsul numai la om. Căci în rîs este implicată distanța sufletească între cel ce rîde și obiectul ce este de rîs, între învingător și învins, și această distanță n-o poate da omului decît eul. Cu eul primitiv apare și rîsul. Plînsul îl avea omul înainte de a ști rîde.

Cu eul primitiv apar și începuturile tehnice de muncă. Omul este un animal industriaș și capabil de civilizație, fiindcă este un animal anticipator și conștient de înălțimea sa sufletească. Dar eul primitiv mistic nu este prin firea sa un organizator. El deslănțuie posibilitățile din care mai tîrziu are să se alcătuiască civilizația omenească, fără să ducă prea departe această civilizație. Personalitatea omenească ce cristalizează în jurul său este așa de fragilă, că nu se poate susține decît prin rutina unei tradiții sociale. Misticul, s-ar putea zice, este ușor la zburat, dar tocmai de aceea nu poate suporta greutăți pe umerii săi. Disciplina îi repungă, îi place capriciul și extraordinarul. Este vijelios, dar nu energic; expansiv, dar nu cu idei largi. Personalitatea sa are ceva din natura fantomelor din vis; are suprafață vie, dar n-are volum. În mijlocul civilizației de astăzi, el este un anacronism. Cu un suflet mistic este dată încrederea în sine, o încredere însă oarbă, condusă la noroc, nu calculată și prevăzătoare. Astăzi, pe încrederea condusă la noroc, nu se poate clădi ceva durabil. Apoi, cu un suflet mistic este dată și fericirea sufletească, adeseori chiar voluptatea beatitudinei; dar la ce folos, cînd această fericire nu se poate obține decît prin despuierea personalității de dispozițiile ei cele mai fecunde! Fericit în izolare și contemplație este un ideal prea puțin ademenitor pentru omenirea de astăzi. Avantajele misticului sunt, așadar, simple aberațiuni în organizația societății civilizate.

---

[54] Această stare de nervozitate era înlesnită și prin mizeria materială în care ajungeau acei ce ascultau predicile. Sub amenințarea că lumea are să se prăpădească, adepții lui Inochentie își vindeau pămînturile și gospodăriile, reducîndu-se de bună voie într-o stare de primitivism. Sărăciți astfel la trup și suflet, sute și mii de săteni din Basarabia erau văzuți pribegind pe la mînăstirile unde se afla Inochentie călugăr. La mînăstirea Balta (din Basarabia) cu deosebire, operațiunile miraculoase ale acestui „mic părințel“, cum i se zicea, au rămas de pomină pînă astăzi. (A se vedea : N. Popovschi, *Mișcarea de la Balta* [*sau*] *Inochentizmul în Basarabia*, Chișinău, 1925).

Și cu toate acestea, de cîte ori aceste avantagii sunt dorite! Optimismul eului primitiv, care să găsește la origina personalității, este o reminiscență cu care omul de astăzi să întîlnește cu plăcere ori de cîte ori să prezintă ocazia. Și ocazia aceasta se prezintă, din nenorocire, foarte adeseori. Cînd straturile suprapuse de evoluția personalității peste eul primitiv apasă prea greu asupra civilizatului, acesta este prea mulțumit să-și regăsească fericirea primitivă de mistic. Atunci se recurge la anesteziarea straturilor suprapuse, în care stă acumulată conștiința constrîngerilor morale și intelectuale. Obositul, descurajatul de viață, degeneratul... recurg la narcotice pentru a se scutura de sub jugul civilizației. Prin alcool, tutun, opiu, morfină, hașiș și alte multe toxice, se obține anesteziarea undelor de conștiință acumulate în cursul civilizațiii, pentru ca să apară iarăși descoperit fondul eului primitiv, un fond veșnic optimist. Atunci, sub influența narcoticelor, lumea pare mai bună, munca mai ușoară. Obositul, descurajatul și degeneratul își regăsesc atitudinea mistică de eroi. Nimic nu-i mai înspăimîntă, nimic nu le mai pare cu neputință. Planurile lor se făuresc ca visele, ca visele uriașe și îndrăznețe. Atitudinea eroică ține însă cît ține influența narcoticului. Aceasta o știu ei prea bine, din experiență. Cu toate acestea, cel ce bea va mai bea... Oricît i-ar învăța experiența, ei n-au pe lume o consolație mai la îndemînă. De aceea, cu progresele civilizațiii, crește și abuzul de narcotice. Și va crește înspăimîntător de mult, dacă civilizația nu va găsi, în rostul organizării sale proprii, mijlocul de a face pe toți oamenii destul de tari ca să suporte povara constrîngerilor pe care le impun morala și rațiunea.

Și mai sunt și alte ocazii în care omul cult de astăzi regăsește cu plăcere fondul său mistic primitiv. Nu numai obositul și descurajatul, dar și prea sănătosul și prea curajosul sunt pîndiți de vagul mistic. Excesul de sănătate și de curaj duc pe om pe pragul misticismului, întocmai ca și excesul de oboseală și de descurajare. Tînărul plin de viață, îndrăgostit de armonia naturei; bărbatul generos, dotat cu cele mai frumoase virtuți sociale; savantul ajuns pe culmea cunoștințelor omenești; reformatorii plini de bune intenții în conducerea popoarelor, toți aceștia, deși sănătoși și curagioși, iau adeseori o atitudine mistică, nu fiindcă simt ca o povară civilizația din jurul lor, ci fiindcă vor să creeze ei o nouă civilizație: ei sunt primitivii unei omeniri care va să vină de acum înainte. Misticismul lor semnalează criza unui exces de viață, unui exces de curaj. Prin momente de misticism pot să treacă, în sfîrșit, nu numai oamenii luați în mod individual, dar și popoarele. Toate epocile în care s-au petrecut profunde transformări sociale au fost caracterizate prin mișcări de misticism. Rusia trece astăzi prin misticism.

Sufletul mistic are, prin urmare, o structură care și-a dovedit soliditatea. Structura lui este cea mai veche din cîte s-au cristalizat de eul omenesc, și în acelaș timp este aceea la care să recurge întotdeauna în momentele mari de criză. Sufletul mistic este un adăpost și, în acelaș timp, un generator. Un adăpost pentru cei slabi ; un generator pentru cei prea plini de viață. El este ca atmosfera umedă și caldă a epocei tropicale, preistorice, în care au crescut vegetațiile luxuriante, din a căror straturi carbonifere ne mai încălzim și astăzi.

În rezumat, caracterele sale esențiale decurg din natura emotivă a eului în jurul căruia el cristalizează. Are tendința să se reverse asupra naturii întregi, în personificări de un gigantism copilăros și vag. Este optimist. Clădește pe noroc. Mentalitatea care îl conduce are la bază intuiții schinteietoare, dar fără organizare logică. Misticul vede în lume nu aceea ce este, ci aceea ce el ar dori să fie. De aceea, în jurul lui totul este minune sau simbol de atotputernicie. Sufletul mistic este născut din atitudinea anticipată a biruinței. În el omul și-a serbat la origină biruința asupra instinctului, și de atunci el a rămas ca o armătură miraculoasă pentru vremuri de restriște și pentru vremurile de încordare. El este primitiv, și totuși este pîrghia viitorului. El este eternul primitiv în progresul omenesc.

5. — După aceste considerații, să explică ușor pentru ce misticismul, deși este o formă primitivă de viață sufletească, joacă totuși un mare rol de actualitate în cultura omenească. Printre oameni, misticii sunt încă în mare număr. Sufletul mistic se regăsește în religie, în artă, în politică, în filosofie, pînă și în știința pură a timpului nostru. Nu este o continuitate mai bine dovedită în istoria culturei omenești ca aceea a manifestațiilor misticismului. Ceva mai mult : aceste manifestații, în loc să scadă sau să se mărginească la domeniul culturei, cîștigat lor din trecut, din potrivă, să înmulțesc și cuceresc domenii noi. Arta, politica și filosofia cuprind, în secolul nostru, mai mult misticism de cum cuprindeau în secolul al XIX-lea și în secolul al XVIII-lea. În religie chiar, unde misticismul a fost totdeauna la locul lui, astăzi este mai mult misticism decît în secolul trecut, și cu [mult] mai mult decît în secolul al XVIII-lea. Acest din urmă secol a fost numit secolul luminei, din cauza tendinței pe care filosofii lui o aveau de a explica religia prin rațiune ; s-ar putea da oare o asemenea denumire secolului nostru ? Desigur, nu. Astăzi, încercările raționaliste din secolul al XVIII-lea apar ca simple copilării. În secolul nostru, acela al XX-lea, nu numai că rațiunei nu-i mai este permis să facă incursiune în domeniul religiunei, dar este mai îndată permis religiei să facă incursiune în domeniul rațiunei. În politică, apoi, și mai rău. De unde misticismul, înainte vreme, era o rătăcire pe care n-o întîlneam decît la indivizi izolați, astăzi el este intrat în obiceiuri și a reușit să fie tiparul sufletesc al unor anumite clase sociale, dacă nu chiar popoare. Să face, astăzi, politică mistică pentru a mulțumi masele poporului, întocmai cum să făcea, în timpurile primitive ale creștinismului, profeții

apocaliptice pentru a mulțumi pe pustnicii ascetici. Lumea de astăzi a întronat misticismul la o cinste pe care acesta aproape că nu l-a avut vreodată mai înainte.

Din ce provine acest succes al misticismului? Din înmulțirea sufletelor mistice? Nu. Suflete mistice sunt și astăzi multe, ca înainte; dar nu mai multe ca înainte. Numărul misticilor este probabil scăzut, căci în aceea ce privește izvorul sufletesc din care să alimentează misticismul, condițiile sunt din ce în ce mai nefavorabile. Să nasc, este drept, mulți cu suflete de mistici; se reîntoarnă mulți, din oboseală și descurajare, la sufletul mistic; aberează încă multe energii sufletești, din cauza plusului lor de viață, spre misticism; gravitează încă mult omenirea spre ipertrofia eului primitiv mistic: toate acestea sunt lucruri necontestate pentru timpul nostru, ca și pentru trecut. Ele nu ne explică însă succesul misticismului. Acest succes trebuie să vină din altă cauză. Dacă nu din creșterea izvorului sufletesc, el trebuie să vină din tehnica proprie a culturii noastre. În tehnica proprie a culturii noastre trebuie să stea posibilitatea unei creșteri a misticismului, fără ca totuși sufletele mistice să se înmulțească... Să nu avem oare înaintea noastră o formă de comercializare a misticismului?

Credem că da! Comercializarea stă în firea culturii noastre moderne. Astăzi, fiecare om produce nu pentru a-și satisface trebuințele sale proprii, sau trebuințele familiii sale, ci pentru a vinde, și din prețul vînzării să-și cumpere cele de trebuință. Misticismul se cere, și, ca atare, el a ajuns o marfă care să produce în mod tehnic industrial, atît de către aceia cari au, cît și de către aceia cari n-au o fire mistică. „Să lucrează în misticism“ cum să lucrează în icoane bisericești, în pînzărie, în blănărie sau în orice ramură de comerț. Avem teologi, artiști, filosofi, politiciani cari lucrează pentru mistici, fără ca ei înșiși să aibă ceva din sufletul mistic. Să produc opere de religie, de artă, de filosofie, de politică, cu tendințe mistice, nu fiindcă așa cere sufletul celor cari produc, ci fiindcă așa cere comerțul timpului. Misticismul este astăzi rentabil, și de aceea marfa lui inundă toate piețele moderne.

6. — În „marfa mistică“ a timpului nostru distingem două părți. O parte de conținut, adică de fond mistic; și o parte de formă, adică de tehnică mistică. Cea de a doua parte, aceea de tehnică, este, negreșit, cu mult cea mai interesantă. Fondul mistic este invariabil, acelaș pentru toate timpurile. Este vechiul fond, pe care îl găsim și la primitiv. Tehnica însă variază de la secol la secol; și variază prin inventarea de noi și ingenioase combinații. În tehnică stă originalitatea producătorului. Motivele de fond se rezumă la cele enumărate mai sus. Nu este nevoie să revenim asupra lor. Combinațiile de tehnică nu se pot enumăra. Ele sunt nesfîrșite. Timpul, locul, rasa și geniul omului, toate contribuiesc să le diversifice. Iată, bunăoară, cîteva cazuri dintre cele mai tipice. Este în firea misticului să creadă că pe un trup urît, bătrîn, bolnăvicios și plin de rele, se poate ridica un suflet frumos, tînăr și bun, care să caute spre ceruri împreunarea cu dumnezeirea. Această credință răsare în sufletul misticului pretutindeni. Dar, sub cîte forme felurite este îmbrăcată de către profeții religioși, de către artiștii și de către filosofii care lucrează în misticism! În artă, mai ales, ce mică

ACADEMIA BIBLIOTECA

valoare are fondul mistic, pe lîngă forma care este datorită invenției artistului! Donatello sculptează pe sfînta Magdalena în forma unei femei bătrîne și urîte, cu un trup hidos, pătimit și murdar, pe care îl acoperă șuvițe de păr lung, fără nici-o grație; dar, din urîtul trup, doi ochi frumoși, plini de bunătate, împrăștie în jurul lor un sentiment de beatitudine care te înalță. Este o operă de artă mistică. O femeie bătrînă și urîtă sculptează și Auguste Rodin, în bătrîna Heaulmière. Trupul hidos al bătrînei Heaulmière poartă și el doi ochi, însă doi ochi triști, cari adîncesc și mai mult oroarea trupului. Vizitatorii cari trec pe lîngă această statuie au un sentiment de groază. Auguste Rodin ne dă o operă de artă realistă. În ce stă valoarea misticismului din opera lui Donatello? În sentimentul pe care îl trezește ea în sufletul spectatorului? Desigur că nu. Acest sentiment existase înainte de opera artistului și va exista în veci, cît timp va fi un suflet mistic. Valoarea misticismului din opera lui Donatello stă în tehnica prin care s-a redat sentimentul mistic. Contrastul între ochi și restul trupului; atitudinile de mișcare legate de privirea ochilor, de o parte, și de mizeria trupului, de altă parte; combinația culorilor și a formelor; acel ce ascuns pe care îl numim măiestria profesională a artistului, acestea n-au fost înainte de opera lui Donatello, și acestea dau operei valoare. Un artist nou îl va întrece pe Donatello nu prin găsirea unui sentiment mai mistic, ci prin găsirea unor mijloace mai ingenioase pentru exprimarea aceluiaș vechi sentiment mistic. Alt caz. Este în firea misticului să creadă că realitatea lucrurilor externe depinde de sufletul omenesc. „Dacă voi ați avea credință cît un bob de muștar, ați zice muntelui să se miște, și el s-ar mișca!“ Prin cuvintele acestea, Mîntuitorul exprimă credința sub o formă simbolică. Tot sub o formă simbolică, aceeaș credință o găsim exprimată și în religia buddhistă. Filosofii o exprimă însă prin argumentații logice, și anume: la unii, realitatea lucrurilor se pune în dependență de suflet prin mijlocirea ideilor; la alții, prin mijlocirea intuiției; la alții, prin voință. Tehnica de argumentare a fiecăruia este diferită, și tocmai în această diferență de tehnică stă valoarea sistemului filosofic pentru misticism. În sfîrșit, un alt caz ni-l prezintă misticismul în politică. Optimismul misticului este fără margini. Acest optimism să traduce, în domeniul politicei, sau prin o credință oarbă în puterea providenței divine, sau prin o credință oarbă în revoluție. Misticul este, după secol, bigot sau revoluționar; realist, niciodată. Istoria lumii se aranjează, după el, ca un basm. Orice rău social, orișice nedreptate, orișice sărăcie... are un sfîrșit; prin mîna providențială sau prin revoluție, toate, în imaginația lui, au să se transforme în bine. Aceea ce se petrece cu ordine și rațiune, istoricește, nu poate să iasă după pofta inimii. Schimbarea bruscă, extraordinarul din basm, minunea: iată singurele izvoare de fericire. Misticul este astfel pregătit să fie cel mai credincios consumator al literaturii revoluționare. Dar această literatură revoluționară, gazetărească în primul rînd, poate fi creată după variate motive tehnice! Este revoluționar atît acela care este înfățișat în fruntea poporului pe baricade, punînd foc vechilor alcătuiri sociale, cît și pustnicul care se lapădă de obiceiurile lumii pentru a-și petrece viața singur, față în față cu Dumnezeu. Amîndoi, în fundul sufletului lor, au aceeaș grandomanie, acelaș optimism mistic: credința că, prin atitudinea lor, ei vor putea să schimbe lumea ![55] Grandomania atavică de biruitor, încolţită în sufletul primului om ieşit din animalitate, îi tîrăşte pe amîndoi. Apoi, sub ce varietate de forme poate fi motivată revoluţia teoreticeşte ! Revoluţia se justifică, la unul, prin legile biologice ale naturii : „Pentru ca puiul de pasăre să iasă la viaţă, trebuie mai întîi coaja oului spartă" ; la altul, prin evoluţia structurii economice ; la altul, prin cerinţele idealului etc. ; la toţi, prin o dialectică subtilă şi originală. Ce este de valoare în gesturile şi teoriile acestor autori cari au de scop să vîndă misticului o marfă ? Optimismul din credinţă, sau forma pe care o îmbracă gesturile şi argumentaţiile ? Desigur, acestea din urmă. Optimismul este acelaş : tot atît de orb în opera lor, ca şi la primitivul mistic. Nouă şi interesantă este însă îmbrăcămintea sub care ei fac să apară acest optimism. Prin urmare, marea cinste ce se face misticului astăzi nu este datorită unei renaşteri a misticismului în sufletul omenirii, ci este datorită comercializării. Astăzi nu sunt mai mulţi mistici, dar sunt mai mulţi profesionişti în teologie, în artă, în filosofie, în politică, cunoscători de aceea ce cere sufletul misticului, şi cari, văzînd rentabilitatea mărfii mistice, produc în această specialitate. Mîine, aceiaşi profesionişti vor produce în altă specialitate. Deocamdată însă este mult de lucru în specialitatea misticismului. Sufletul primitiv este foarte răspîndit ! Cîteva secole înaintea noastră el să eclipsase din cauza condiţiilor de dezvoltare a culturii omeneşti, neprielnice lui ; această cultură înăbuşea înainte vreme aspiraţiile populare, dreptul la viaţă a celor de jos. Astăzi aceste condiţii s-au schimbat. Cultura popoarelor moderne, în loc de a înăbuşi, caută, din potrivă, să pună în lumină pînă şi cele mai ascunse cute ale sufletului celor de jos. Din această cauză, misticismul este răsfăţat astăzi, şi va fi încă multă vreme răsfăţat. Poporul de jos îşi cere religia, arta, filosofia şi politica potrivite sufletului lui. Pe acestea nu le poate da decît misticismul, deocamdată.[56]

CAPITOLUL III

Excurs în filosofia contimporană

1. — Perspectiva personalismului în filosofia contimporană. 2. — Personalitatea în filosofia lui Kant. Unitatea aperceptivă a conştiinţei. 3. — Autonomia voinţei. 4. — Kant şi revoluţia franceză din 1789. 5. — Inconvenientele filosofiei kantiene. 6. — Personalismul anarhic şi romantic la continuatorii lui Kant. 7. —

---

[55] Modelul „revoluţionarului" prezentat de C.R.M. coincide, în realitate, cu utopicul, anarhistul, în genere, cu voluntaristul. Nu orice revoluţionar este însă voluntarist. Revoluţionarul autentic nu face abstracţie, ci îşi întemeiază acţiunea pe cunoaşterea legilor obiective de dezvoltare a societăţii (n.ed.).

[56] Eroare ! O demonstrează, între altele, şi convingerea lui C.R.M. în disponibilităţile psihice ale poporului român, puse în valoare în *Personalismul energetic* (n.ed.).

Dialectica lui Hegel. 8. — Marele succes al dialecticei hegeliene în științele politico-sociale. K. Marx. 9. — Personalismul radical a lui Fr. Nietzsche. Dorința de întrecere; voința spre putere. 10. — Supraomul.

√ 1. — În timpurile mai noi, problema personalității este legată de numele lui Im. Kant și Fr. Nietzsche; de cel dintîi, prin teoria autonomiei și libertății voinței; de cel de al doilea, prin teoria supraomului. Un excurs în scrierile acestor doi filosofi este cea mai bună pregătire pentru a fixa înțelegerea personalității la contimporani. Suntem într-o epocă de tranziție. Reprezentanții oficiali ai culturii europene înoată în frazeologia kantiană; extremiștii, sau *„les enfants terribles“* ai aceleiași culturi, în frazeologia nietzscheană; iar oamenii însărcinați cu educația noilor generații sunt prea timizi ca să-și arate în public convingerile lor. Noua înțelegere a personalității, care este menită să dea avînt culturii europene de mîine, să întîlnește astăzi în lumea întreprinzătorilor industriali conștienți, și aci nu atît din o preocupare filosofică, cît din interese practice. Mentalitatea europeană este încă puțin realistă. Cuvintele vagi și sonore o domină. Ea preferă explicările bazate pe dialectică, înaintea explicărilor bazate pe experiență. Persoana omenească este, pentru ea, mai curînd un subiect de tragedie, decît o energie creatoare de bunuri pămîntești. Morala eroismului antic, care este codul faptelor extraordinare, închide calea moralei profesionale, menită să fie codul faptelor de fiece moment. Kant și Nietzsche, cu toate acestea, pot fi revendicați și de către îndrumătorii moralei profesionale. Kant este autorul imperativului categoric, care, ca principiu de morală, este neîndestulător, dar ca metodă este o minunată pregătire pentru întărirea conștiințiozității profesionale. Nietzsche este autorul teoriii supraomului, și această teorie să sprijină la el pe fundamentul biologic pe care s-a sprijinit și Ch. Darwin: victoria celor apți în lupta pentru existență. Teoria poate fi exagerată, dar fundamentul biologic rămîne. Pe fundamentul biologic dat de Nietzsche să pot clădi teorii mai verosimile decît aceea a supraomului. Este destul să amintim, în această privință, de eugenia raselor, o condițiune necesară pentru formarea personalităților energetice.[57] O personalitate bine constituită trebuie să înceapă prin a fi o cristalizare fericită de funcții biologice. *„Mens sana in corpore sano“* este un adagiu care s-a repetat adesea, dar care nu se potrivește decît la educația unei persoane menită să fie în lume o energie.

Ne vom ocupa mai pe larg de filosofia lui Kant și Nietzsche, și numai din treacăt vom menționa și celalte filosofii în legătură cu personalismul.

2. — Trebuie să amintim, înainte de toate, că personalitatea, în înțelesul în care o avem astăzi, este un concept aproape necunoscut filosofiei antice. Aceasta se datorește probabil rolului subaltern pe care îl avea munca liberă în societatea antică. Aptitudinile individuale, baza personalității, au fost, în tot cursul antichității, silnicite prin munca

---

[57] Idee în totală contradicție cu concepția generală a gînditorului despre personalitate (n.ed.).

sclaviei : de-aceea filosofii, foarte atenți la diferențierile de rasă, de castă și de clasă socială, au trecut fără să observe diferențierile de personalitate.

Trebuie să ajungem la filosofii stoici și mai ales la scolasticii evului mediu pentru ca să întîlnim o înțelegere mai completă a personalității. Cei dintîi cunosc personalitatea omenească sub punctul de vedere moral și juridic. Cei din urmă ajung la conștiința personalității omenești indirect, prin meditații asupra personalității divine. La unii și la alții, personalitatea joacă un mare rol. Nu însă rolul care ar fi putut să aducă o înnoire a filosofiei.

Leibniz, cu sistemul lui de monade, fu ca o speranță pentru viitorul personalismului. Immanuel Kant deschise acestuia un drum larg. După Kant, personalismul cucerește un loc de frunte între toate celelalte filosofii.

Opera lui Kant este îndeajuns de cunoscută. Cu toate acestea, nu atît pe cît se crede. Stilul greoi în care este scrisă, și mai ales planul pedant după care este executată sunt piedici pe cari cei mai mulți nu le pot birui. Kant a ajuns la sistemul filosofic nu dintr-odată, ci treptat și cu multă anevoință. El a păstrat o mare rezervă în afirmațiile sale, chiar și în acelea care i se păreau neîndoielnice. A fost un scriitor prudent, aproape fricos. Nu și-a pus înainte originalitatea, cum fac cei mai mulți scriitori din zilele noastre. Trebuie dar citit și recitit pentru a fi înțeles. La prima citire aproape că originalitatea lui scapă.

În ceea ce privește înțelegerea personalității omenești, Kant este un adevărat revoluționar. Nicăieri ca în felul cum el are această înțelegere poate fi denumit un Copernic al filosofiei. Într-adevăr, pe cînd înainte de el personalitatea ocupa în filosofie un loc mărginaș, la el ea ocupă locul central. Întreaga lui sistematizare atîrnă de personalitate. Funcțiunile acesteia dau ordine și ierarhie lucrurilor cari constituiesc universul. Experiența simțurilor și gîndirea logică nu mai sunt opuse una alteia, ca la filosofii antici, ci sunt coordonate înlăuntrul aceleiași unități. Kant clădește întregul edificiu al filosofiei sale pe ideea de personalitate, în care deosebește unitatea aperceptivă a conștiinței și autonomia voinței. Unitatea aperceptivă a conștiinței începe prin a organiza de jos datele simțurilor prin formele de timp și spațiu, și dă astfel intuițiile lucrurilor din lumea externă. Lucrurile acestea nu există de sine, în afară de conștiință, ca încorporări ale materiei, ci ele, în forma în care sunt, există numai prin determinările conștiinței ; lucrurile externe sunt produsul ieșit din condiționările unității de apercepție. În limba germană, limba în care a gîndit Kant, această explicare a originii lucrurilor este chiar implicit cuprinsă în înțelesul etimologic al cuvintelor. Substantivul *das Ding*, „lucru“, se leagă de verbul *bedingen*, „a condiționa“. Între lucru și condiționarea lui, între *das Ding* și *bedingen*, este un raport de filiație. Lucrul este produs de condiționările conștiinței. Lucrurile, odată formate prin intuiție, nu rămîn unele de altele izolate : tot unitatea apercepției le împreună, sub diferite raporturi, în judecăți. Deasupra formelor *a priori* de timp și spațiu sunt categoriile inteligenței, care fac posibilă știința. Sub aceste categorii, orișice lucru, dacă intră, poate forma obiect de știință ; căci, atît cît ține cuprinsul categoriilor, judecățile au la baza lor intuiția și sunt sigure. Dincolo de cuprinsul categoriilor, sau, mai precis, dincolo de intuiție, judecata nu mai este sigură, ea nu folosește științei. Totuși și dincolo de categorii continuă unitatea apercepției. Dar ea nu elaborează noțiuni științifice, ci idei, idealuri; nu este inteligență, ci rațiune. Ideile și idealurile nu fac parte din condițiile constitutive ale lucrurilor, așa cum sunt raporturile exprimate prin judecățile științei, ele sunt numai condiții regulative. Inteligența arată ce sunt; rațiunea, ce ar trebui să fie lucrurile. Inteligența ajunge la rezultatele ei prin logică; rațiunea, prin dialectică.

Siguranța pe care o are inteligența față de rațiune stă în aceea că inteligența nu iese din totalitatea lucrurilor cuprinse în intuiție; nu caută să arate cum se condiționează totalitatea lucrurilor, luată ca întreg, ci se mărginește să arate cum se condiționează lucrurile dinlăuntrul totalității. Ea nu se întreabă dacă universul este finit sau infinit; dacă materia este divizibilă la infinit sau nu; dacă lumea urmează unui determinism riguros, sau lasă cîmp libertății; dacă universul a fost produs prin o cauză sau nu, căci asemenea întrebări presupun raportarea totalității intuitive la ceva în afară de ea, și această raportare inteligența nu o poate face, din momentul ce cuprinsul categoriilor ei coincid cu cuprinsul intuiției. Dacă inteligența totuși se încumetă să facă această raportare, atunci ea se blamează singură prin contrazicerea pe care o află în rezultatele ei. În adevăr, zice Kant, toate răspunsurile date de știință la întrebările de mai sus sunt curate antinomii, adică răspunsuri contradictorii. Din punct de vedere științific este egal de îndreptățit să se susțină că universul este finit sau infinit; că determinismul în univers este total sau este limitat de libertate; că materia este divizibilă la infinit sau nu; că universul are o cauză sau nu, fiindcă orișicare din aceste susțineri, trecînd peste cadrul intuiției, nu poate fi controlată. Cunoștințele științifice se reduc, în definitiv, la condiționările obiectelor, iar condiționările obiectelor, la raporturile pe cari le găsește inteligența prin categoriile sale înlăuntrul totalității universului; or, cum poate inteligența să stabilească raporturi pentru totalitatea însăși? Totalitatea, umplînd întreaga intuiție, este fără condiționări, este incondiționatul; prin urmare, rămîne dincolo de știință. Dincolo de știință rămîne nu numai totalitatea universului, dar și orice existență care nu este prinsă de condiționările intuiției noastre. Lucrul în sine, adică acel ce este netradus în proprietățile sensibilității noastre, nu-l cunoaștem.

Am ajuns astfel la limitele cunoștințelor pe cari omul le poate dobîndi mulțumită unității sale de apercepție. Pozitiv, adică strict științificește, este cunoscut omului numai condiționatul. Incondiționatul, atît ca totalitate a universului, cît și ca lucru în sine, ca *numen*, rămîne necunoscut. Asupra incondiționatului se pot face doar ipoteze de către rațiune, dar pentru știință el este incognoscibil.

Acesta este rezultatul la care ajunge Kant, pe baza analizei făcute asupra funcției teoretice a conștiinței omenești, numită de el unitatea de apercepție. Rezultatul este de seamă și ar fi putut satisface pe mulți filosofi. El satisface încă și astăzi pe toți pozitiviștii. Aceștia se mulțumesc cu știința asupra condiționatului și se feresc de orișice ipoteză care nu se poate traduce în raporturi de condiționări. Necondiționatul este, după aceștia, obiect de metafizică. Și prin metafizică pozitiviștii înțeleg vis și deșertăciune.

3. — Kant nu se oprește la rezultatul obținut prin analiza conștiinței teoretice. Conștiința teoretică este subînțeleasă la el, de la început, că nu constituie întreaga conștiință omenească. Conștiința, chiar cînd este întreagă, este numai o parte a personalității omenești. Conștiința teoretică izvorăște dintr-o activitate adîncă. La baza unității de apercepție stă spontaneitatea. Dar spontaneitatea implică trecerea dincolo de condiționările intuiției. Cum să-și înfățișeze intuiția condițiile propriei sale nașteri ? Prin formele de timp și de spațiu, intuiția dispune obiectele într-o ordine asupra căreia se aplică inteligența, și așa se ajunge la știință ; oare în această ordine poate fi dispusă și persoana din a cărei spontaneitate izvorăște intuiția ? Înfățișarea externă a persoanei, da. Oasele și carnea omului sunt și ele intuite de simțiri, deși aparțin împreună aceluiaș trup. Dar activitatea, din care izvorăște intuiția însăși, aceasta nu poate fi intuită și pusă în ordinea științei. Această activitate este mai adîncă decît unitatea de apercepție. Ea trece dincolo de conștiința teoretică. Ea este fondul ascuns al persoanei. Ea este voința omului, zice Kant. Tot ce intră în ordinea intuiției este supus determinismului, fără excepție. Voința, neintrînd în ordinea intuției, nu este supusă determinismului. Voința este autonomă. Ca autonomă, este liberă.

Un nou orizont se deschide. Perspectiva grandioasă a conștiinței teoretice, care face posibilă știința, apare acum ca una din numeroasele perspective determinate de fondul adînc al persoanei omenești. Conștiința teoretică este una din manifestările persoanei. Mai adîncă decît conștiința teoretică este, în persoană, voința. Demiurgul sau maistorul care a organizat lumea din haos este fondul personalității. El poartă în sine spontaneitatea atotconstructoare. În el este libertatea. Kant descrie cu entuziasm noua situație care se face omului prin descoperirea sa. În sfîrșit, morala este așezată pe o bază solidă, personalistă, nu dogmatică. Libertatea, nemurirea sufletului și existența dumnezeicrii, cari nu se pot proba ca fiind absolute, sistemul său le oferă un mod de probare cu mult mai bun decît chiar acela al științei : ele sunt postulatele activității voluntare, imanente fondului omenesc. Aceea ce rațiunea nu poate să realizeze în conștiința teoretică, realizează în cea practică. Legea morală, prin simpla ei formulare, este un determinant al voinței. Omul n-are nevoie de un imbold material pentru a fi moral ; este îndeajuns să aibă în conștiința sa regula formală a legii morale, pentru ca voința lui să se determine. Căci omul este liber, adică are în sine putința autodeterminării. Ca înfățișare fizică, el este o verigă în lanțul fenomenelor naturii, o apariție determinată de celelalte părți ale intuiției ; ca voință însă, el se ridică deasupra lumii sensibile și participă la viața ideilor. Ideile religioase și morale formează cununa personalității sale. De aceea nu trebuie privit omul ca un mijloc, ci totdeauna ca un scop în sine. Omul se bucură de respect. Prin respect, de altmintreli, i se impune lui legea morală. Două priviri mi-au umplut totdeauna sufletul cu admirație și venerație, zice Kant la sfîrșitul scrierii *Kritik der praktischen Vernunft,* în care ni se vorbește de legătura dintre morală și voința omenească : cerul înstelat de asupra mea și legea morală din mine. Amîndouă le văd legate de conștiința existenței mele. Cea dintîi începe chiar din locul pe care îl ocup în intuiția externă, și își întinde cuprinsul departe, pînă în nesfîrșitul lumilor şi al sistemelor de lumi; lumi cari durează din eternitate, în mişcări periodice, al căror început şi continuitate nimeni nu le poate prevede. Cea de a doua privire începe din fiinţa mea nevăzută, din persoana mea, şi mă pune într-o lume infinită, pe care numai inteligenţa mea o simte şi în care nu sunt aruncat la întîmplare, ci am legături strînse, necesare. Prima privire îmi nimiceşte importanţa deoarece mă arată pumn de materie, în care am să mă întorc după un scurt timp; cea de a doua, din potrivă, îmi ridică valoarea prin aceea că asigură personalităţii mele o viaţă deasupra simţurilor, liber condusă după legea morală.

4. — Filosofia lui Kant este imnul cel mai frumos care s-a cîntat vreodată personalităţii. Scolasticii medievali lăudaseră perfecţia personalităţii divine, după chipul şi asemănarea căreia ar fi dorit ei să fie omul. Kant răstoarnă raportul: el laudă perfecţia voinţii omului, din care apoi deduce, ca postulat, pe Dumnezeu. Kant este, pe terenul filosofic, aceea ce a fost Luther pe terenul religios. Este apostolul credinţei că personalitatea omenească are în sine o putere nemărginită de creaţiune.

Kant a scris *Kritik der praktischen Vernunft* cu un an numai înainte de a izbucni marea revoluţie franceză din 1789. Această apropiere de dată nu este o simplă coincidenţă. Ea indică şi o înrudire sufletească între el şi marea revoluţie. În primul rînd, rolul practic al raţiunii, *der Vernunft*, în scrierea lui şi la revoluţionarii francezi, este aproape acelaş. Raţiunea, după el, devine practică, adică determină voinţa prin simpla ei dezvăluire; raţiunea şi voinţa nu sunt legate printr-un raport de cauzalitate, ci se pătrund reciproc, de îndată ce sunt în prezenţă una lîngă alta. Acelaş lucru îl credeau şi revoluţionarii. Raţiunea, pentru aceştia, era imanentă ordinii sociale. Toate drepturile, pe care le decreta revoluţia din 1789 în fovoarea cetăţenilor, erau decretate în numele raţiunii. Raţiunea era, pentru Kant ca şi pentru revoluţionari, un fel de intuiţie directă de tot ce este moral şi drept în viaţa socială. O asemenea părere este de-altmintrelea caracteristică întregei epoce în care a trăit Kant. În Kant, ca şi în spiritul revoluţiei franceze, se încheie cugetarea multor generaţii de filosofi care, în cursul secolului [al] XVII[-lea], şi [al] XVIII[-lea], practicaseră fără întrerupere cultul raţiunii.

Astfel, în opera lui Kant personalitatea ajunge problema centrală a filosofiei, după cum ajunsese, mai înainte, prin reforma lui Luther, o problemă capitală pentru viaţa religioasă; iar cam în acelaş timp, cum ajunge, prin revoluţia franceză din 1789, o pîrghie puternică pentru revendicarea drepturilor politice.

5. — Cu toată strălucirea impresionantă însă pe care o dete Kant ideii de personalitate, nu este prea greu pentru un gînditor de astăzi să descopere în teoriile marelui filosof german o mulţime de inconveniente. Mai întîi marele inconvenient pe care îl împărtăşeşte cu Luther: spontaneitatea sufletească, pe care se bazează autonomia voinţei, are la el un caracter mistic. El nu se ţine obligat să dovedească, în chip metodic, în ce consistă spontaneitatea aceea din care decurge incondiţionabilitatea voinţei şi, prin urmare, autonomia acesteia. Lui i se pare că sponta-

neitatea se impune de la sine, și de aceea nu o mai discută. Procedînd astfel, el lasă să vorbească printr-însul mai mult germanul de fire mistică, educat la școala lui Eckhart și Luther, decît filosoful care ne-a dat, în alte scrieri, explicarea adevărurilor universale și necesare. Al doilea inconvenient apoi este rolul neprecis al rațiunii in determinarea voinței. Dacă între rațiune și voință nu este un raport de cauzalitate, ce raport este atunci? Rațiunea stabilește legea morală ca ideal, zice Kant, și idealul se realizează prin libertatea voinței autonome. Dar cum? Este aci o participație a realului la ideal, cum credea Plato, sau este o imanență a idealului în real, cum credea Aristotel? Și una și alta, cu toată autoritatea lor de tradiție, aceste soluții lasă o mare problemă nerezolvată, și anume : cum să împacă libertatea voinței cu determinarea rațiunei? Dacă rațiunea trebuie să fie ascultată de voință, cum mai este voința liberă? Kant, ca și revoluționarii francezi, a făcut din rațiune o entitate metafizică ce planează peste voință, fără a fi în vreun raport precis cu desfășurarea acesteia. Apoi și la el rațiunea păstrează caracterul de universalitate, caracter ce a înlesnit filosofilor raționaliști de altădată speculațiunile îndreptate spre cucerirea absolutului. Mai sunt și alte inconveniente. Înțelegerea personalității planează în vag, nefiind redată în termenii unei științe experimentale. Kant aduce în sprijinul teoriilor sale fapte din domeniul biologiei, psihologiei și a istoriei, dar aceste fapte servesc mai mult ca ilustrații decît ca probe. Înțelegerea personalității este scoasă nu inductiv, din fapte, ci din simetria sistemului filosofic. Bineînțeles, Kant are conștiința despre aceasta. El a evitat înadins metodele științelor speciale, fiindcă se credea în posesiunea unei metode mai bune pentru găsirea adevărurilor filosofice. El avea metoda transcedentală. Prin metoda transcendentală înțelegea justificarea principiilor *a priori*, a postulatelor și a judecăților de valoare, prin arătarea necesității și a valorii acestora în constituirea unei experiențe unitare și universale. După această metodă, cercetarea asupra personalității era subordonată ideii pe care filosoful și-o făcuse despre experiența unitară și universală. Cum Kant concepea experiența numai ca o regulă de logică, era natural să ajungă, și în aceea ce privește personalitatea, la o definiție formală. O asemenea definiție, negreșit, nu este de disprețuit. Contimporanii noștri totuși caută să știe despre personalitate ceva mai mult. Ei ar dori să știe geneza ei biologică, precum și funcția ei psihosocială, în scopul de a o utiliza în viață. Personalitatea susținută pe o conștiință, în genere — așa cum intră în planul metodei transcendentale —, este o creație filosofică frumoasă, dar în practică ea nu poate fi pusă în aplicare. Și aplicarea adevărurilor este tocmai aceea ce omul zilei noastre prețuiește mai mult. În sfîrșit, în filosofia lui Kant, personalitatea apare ca un ce necondiționat, fără trecut istoric și fără viitor. Gradele și varietățile personalității, ca și abaterile de la structura ei normală, rămîn neexplicate. Toate cîte interesează pe istoric și pe psiholog sunt trecute cu vederea. Kant, cu un cuvînt, a îmbrăcat personalitatea într-o haină majestoasă, dar prea puțin comodă pentru a putea circula și fi de folos contimporanilor.

Sunt idei însă, care, întocmai ca și unii oameni, cresc în înrîurire cu cît se țin mai departe de interesele actualității. Ideea personalității kanteniene este una din acestea. Înrîurirea ei asupra cugetătorilor europeni a crescut continuu în tot cursul secolului [al] XIX[-lea]. Ea se simte și astăzi. Această înrîurire s-a produs nu ca de obicei, prin o multiplicare imitativă, ci ea a dat naștere la multe idei originale. Și acesta este tocmai meritul ei cel mare. În filosofia dreptului; în morală și în știința educației; fără a mai vorbi de filosofie propriu-zis, ea a fost ca o mană cerească. Pretutindeni a trezit dorul de cercetare și a susținut avîntul îndrăzneț spre speculațiuni teoretice. Cu toată nebulozitatea în care era înfățișată; cu toate inconvenientele care decurgeau din metoda ei transcendentală, personalitatea, în înțelesul kantian, a însemnat un moment culminant în istoria culturii europene.

6. — Dacă personalismul n-a cîștigat prin opera lui Kant prea multe elemente pozitive care să-i permită a dobîndi o soluție practică într-un solid sistem de filosofie, în schimb el a cîștigat o armă de luptă de o eficacitate extraordinară. Puținele elemente elaborate de Kant sunt fermenți extrem de activi pentru a transforma ideologia secolului [al] XIX[-lea]. Toate sistemele raționaliste și materialiste de pînă aci sunt zdruncinate profund prin teoria kantiană, care afirmă că intuiția și adevărul sunt deopotrivă condiționate de spontaneitatea conștiinței omenești. Absolutismul de pînă aci nu are ce opune acestei teorii ingenioase. Rațiunea, pe a cărei logică el clădise, este acum contestată. Rațiunea se subordonează spontaneității conștiinței. Știință, artă, morală, tradiție sunt în funcție de om. Filosofiei nu-i rămîne decît calea personalismului.

Nu profită însă de această situație personalismul sănătos, științific, ci personalismul anarhic și romantic. În loc de a întrona pe ruinele absolutismului un nou sistem filosofic, bazat pe o integrală cunoștință despre om, arma cîștigată prin opera lui Kant servi pentru a întrona egotismul, personalismul magic, imperialismul geniului, romantismul sentimental, inconștientismul, individualismul anarhic și alte asemenea grăbite formațiuni ale unui personalism unilateral. Ideologia tuturor acestor formațiuni este revoluționară. Nici-un secol n-a avut o ideologie mai revoluționară ca secolul al XIX-lea. Tot ce este aspirație ideală și reformatoare în acest secol se pune sub etichete de revoluție. Revoluția intră în atmosfera atît a oamenilor politici, cît și a oamenilor de știință, precum și a artiștilor. Toți speră să-și cîștige un loc sub soare prin revoluție. Toți cer dărîmarea zidurilor în care au stat închise pînă aci eul, individualitatea, personalitatea... Loc pentru desfășurarea liberă a sentimentului, a imaginației, a talentului, a conștiinței fiecăruia! Jos tradițiile, care au ținut pe loc arta, știința și viața politică! Atotcreator al lumii este eul, după filosoful Fichte, continuatorul imediat a lui Kant. Eul, prin aceea că se determină pe sine, se opune non-eului. Eul și non-eul constituie întreg universul. Atotcreatoare pe lume este imaginația geniului artistic, zic romanticii. Atotcreatoare pe lume este voința inconștientă, zice Schopenhauer. Și, în tot timpul cu aceștia, atotcreatoare pe lume este libertatea individuală, zic revoluționarii politici. Asupra a ceea ce trebuie să fie dărîmat sunt cu toții de acord. Dărîmat trebuie să fie tot ce nu se împacă cu spontaneitatea conștiinței, cu drepturile, cu principiul individuațiunii. Asupra felului cum trebuie să fie construită lumea pe viitor, sunt divergențe, fiindcă fiecare dintre acești revoluționari vede lumea numai printr-o față a personalității. Că personalitatea trebuie să fie explicată integral, în ființa ei biologică și psihică, și, odată explicată, folosită ca cea mai prețioasă energie pentru ridicarea vieții morale și ideale, la un asemenea program nu se gîndește încă nimeni. Revoluționarii din prima perioadă a personalismului sunt anarhiști ; ei se îngrijesc cum să repună lucrurile în starea legală cerută de primatul personalității, dar nu se îngrijesc de organizarea pe care trebuie să o ia viața socială și morală în urma dobîndirii stărei legale. Ei sunt destructivi, și nu constructivi.

Dar tot în secolul al XIX-lea începe o nouă perioadă a personalismului ; nu încă perioada personalismului constructiv, energetic, cum îl numim noi, totuși perioada unui personalism de tranziție spre cel constructiv, perioada personalismului social-romantic, întemeiat pe factori istorici și economici și pus în serviciul luptei de clasă și a idealului de libertate.

Ideologia acestui personalism este din cele mai interesante. Ea este, bineînțeles, tot revoluționară. Personalismul, atît timp cît persoana omenească este înțeleasă nu ca o parte organică a naturii, ci, din potrivă, este opusă naturei, va avea totdeauna o ideologie revoluționară. Dar în ideologia acestui nou personalism sunt cîteva lucruri noi. Persoana omenească este luată nu ca o unitate anonimă, simbol al omenirii întregi, ci este luată într-o formă mai concretă, ca reprezentînd o clasă socială sau o națiune. Revoluționarii cei noi voiesc drepturi pentru o anumită clasă, pe cînd cei vechi voiau drepturi pentru oameni in genere. Apoi o altă noutate, și mai însemnată, stă în metodă. Metoda ideologiei personalismului vechi, anarhic, era fără multe pretenții științifice ; era, în formă, declamatorie, iar în fond, o imitare după aceea întrebuințată de filosofii de pînă aci. Metoda ideologiei noi are pretenții științifice. Scopul ei este să demonstreze că transformările puse de ea înainte nu sunt cerute numai de logica omenească, ci sunt cerute de însuși mersul lumii ; că adică răsturnarea de ordine pe care o cere revoluționarul este prevăzută în desfășurarea istorică a lumii ca un ceva fatal. Prin noua ideologie, omul secolului al XIX-lea își explică, în sfîrșit, rostul istoriei. Pînă acum, lupta între forțe opuse își dispută direcția istoriei ; de acum înainte însă, lupta va dispare și va rămîne o armonie liniștită în mersul lucrurilor. Omul secolului al XIX-lea este invitat să aleagă între trecutul detestabil, ieșit din lupta forțelor dușmănoase, și viitorul fericit, la care el poate să contribuie determinînd suprimarea forțelor ce se dușmăneau pînă aci. Cine n-are să aleagă viitorul ?

Abilă metodă ! Poate cea mai abilă din cîte a născocit vreodată mintea omenească ! Să vezi înaintea ta răscruciul de drum la care a dus nu istoria unei generații de oameni, ci istoria a sute și mii de generații ; să vezi că toate cîte s-au petrecut pe lume n-au avut alt sens decît să te aducă la acest răscruciu, unde tu, omul de astăzi, ai să hotărăști de fericirea tuturor celor de mîine ; ce metodă alta poate să-ți împace mai mult vanitatea și să-ți încurajeze avîntul ? Marea greutate, pe care n-o putea învinge vechiul revoluționar, stătea în răspîndita convingere că lumea nu se urnește așa ușor din loc, dacă împing la ea cu umărul un om, doi, sau chiar o generație întreagă. Acum iată și această greutate învinsă. Lumea a început să se urnească ea singură din loc... prin fapta cîtorva oameni ; căci revoluția este în curs...

7. — Această metodă n-avea nevoie să fie inventată; ea era de la început în substratul culturii europene. Era metoda dialectică, pe care au utilizat-o mulți din gînditorii Europei. Ea consistă în utilizarea contrariilor, sau a antitezelor, pentru a ajunge la concluzia cerută, la unii, de logică, la alții, de inimă. Răul este pe lume numai pentru a ajuta binelui ca să iasă la lumină. Aceasta o credea însuși marele Kant. Natura ne oferă contrarietățile experienței pentru a ne pune pe drumul biruinței ei. Aci stă marea iluzie a europeanului.[58]

Dar dacă metoda n-avea nevoie să fie inventată, avea totuși nevoie să fie clarificată și sistematizată. Aceasta a făcut-o Georg Wilhelm Hegel, cel mai mare metafizician al timpurilor moderne. În gîndirea acestui metafizician, s-ar putea zice, Europa a luat, în sfîrșit, cunoștință de păcatul său originar sufletesc: atracția spre antiteze, de unde credința optimistă în puterea revoluției ca mijloc de perfecționare.

După Hegel, sistemul tuturor adevărurilor este un vast dinamism. Totul este în curs. Adevărurile curg unele din altele, și împreună cu ele curg lucrurile din natură; căci lucrurile din natură ce sunt ele altceva decît obiectivările rațiunii? Rațiunea și realitatea sunt identice. Dacă ideile rațiunii se deduc una din alta, de ce nu s-ar deduce și obiectele naturii unul din altul? Dar ideile rațiunii se deduc toate printr-un proces tripartit fundamental, și anume: afirmația cheamă după sine negația, iar afirmația și negația, împreunate, dau o nouă afirmație, superioară, sinteza. Afirmația cea nouă cheamă și ea, după sine, o nouă negație, și ambele, împreună, duc la o afirmație de ordin și mai superior, și mai sintetic. Și așa mai departe. Fundamental în proces este opoziția între primii doi termeni. Fără această opoziție nimic nu se produce. Dar cum, tocmai opoziția să fie o cauză de trecere de la static la dinamic? Da, tocmai opoziția. În această privință metafizicienii dinaintea lui Hegel sunt toți de acord. Baruch Spinoza, în limba lui precisă, latinească, îi rezumă pe toți cînd zice: *„Omnis determinatio, negatio“* — prin fiece determinare dată unui lucru se neagă determinările opuse din unitatea acestuia. Sau, mai lămurit: Un lucru îl cunoști din proprietățile pe care le are, sau din proprietățile pe care nu le are. Din proprietățile pe care le are deduci pe acele pe care nu le are, și tot așa, din proprietățile pe care nu le are deduci pe acelea pe care le are. Această deducere nu se poate face decît dacă proprietățile se exclud, adică sunt contradictorii. Altmintreli ar fi cu neputință. Poți să deduci că un lucru există din momentul ce ai înlăturat neexistența lui, dar nu poți deduce că un lucru este roșu, dacă ai probat că el nu este verde. Pentru ca să fie o curgere posibilă între termeni, și prin urmare între lucruri, trebuie să fie la mijloc mai întîi o opoziție de contradicție. Această opoziție de contradicție este însă posibilă numai între doi termeni, nici mai mult nici mai puțin. Îndată ce sunt trei termeni, trecerea de la unul la altul nu mai este de la sine înțeleasă. Cel de al treilea termen se poate scoate din experiență, dar nu prin deducție logică. La contradicție avem afirmația despre ceva și negația despre acelaș ceva. Mai mult nimic. Teza și antiteza. Trecerea de la una la alta dă sinteza. A fi și a nu fi dau devenirea. Unul și multiplul dau numărul. Spiritul absolut și natura dau conștiința de sine. Conținut și formă dau existența unui lucru. Unicul și generalul dau particularul. Apoi, în domeniul special al naturii, fiecare lucru opus negațiunii dă o existență superioară. Mecanicul opus chimismului dă organicul. Organicul opus individualității dă viața sufletească etc. Nu este fenomen care să nu fie explicat prin conciliarea a două fenomene care se opun. Acidul, fie cît de concentrat, nu atacă metalul, dar acidul unit cu opusul său, apa, dă eroziunea metalului. O rană nu se infectează decît prin aer, căci aerul este opusul organicului din elementele ranei. Și așa mai departe.

---

[58] În dezastrul în care a căzut Germania în urma ultimului mare război mondial, publiciștii germani n-au o idee mai scumpă de repetat decît că dezastrul a fost trimis de Dumnezeu ca să încerce pe germani! (C.R.M., *Încotro merge Germania de azi*, București, 1922, p. 31 și urm.)

8. — La ce adevăruri noi a putut să ducă această metodă dialectică, în domeniul științelor naturale, este ușor de răspuns. Au răspuns contimporanii lui Hegel, înaintea noastră. După cîțiva ani de curiozitate, n-a mai fost naturalist serios care să țină seamă de teza, antiteza și sinteza lui Hegel. Nu tot astfel însă în științele care se ocupă cu manifestările sufletești ale omului, și în special cu cele politico-sociale. Aci Hegel a fost, pentru mulți, în secolul al XIX-lea, și, trebuie să adăogăm, pentru mulți încă în secolul nostru, o călăuză nediscutată. Ceva mai mult. Aceia care urmează pe Hegel au atîta încredere în metoda lui dialectică, încît o aplică pe răspunderea lor la cazuri noi, iar atunci cînd o aplică la cazurile cunoscute de Hegel, îl corectează chiar, uneori, pe Hegel. De unde această diferență? Ce face că hegelianismul, care este de mult uitat în științele naturale, se menține așa de tenace în științele politice și sociale? Metoda fiind aceeaș, explicarea diferenței nu poate să stea decît în natura diferită a obiectelor celor două grupe de științe. Compararea acestora ne și confirmă de îndată presupunerea noastră. Faptele de care se ocupă științele politico-sociale se explică sub punctul de vedere al finalității, pe cînd cele de care se ocupă științele naturale se explică sub punctul de vedere al cauzalității. La cele dintîi, găsirea cauzelor se face regresiv, plecînd de la studiul efectelor spre cauze și niciodată nu se poate, în mod experimental, urmări înlănțuirea de la cauze spre efecte, pe cînd în științele naturale tocmai aceasta este procedarea normală : de la cauze progresăm la efecte. Apoi faptele de care se ocupă științele naturale sunt măsurate, nu apreciate, și preferințele subiective ale observatorului n-au, în explicarea lor, nici un rol ; pe cînd faptele de care se ocupă științele politico-sociale sunt aproape numai apreciate și adeseori deformate prin preferințele subiective ale observatorului. Cu un cuvînt, în științele politico-sociale căutăm justificarea efectelor, pe cînd în științele naturale căutăm echivalența între cauze și efecte. Aceste două puncte de vedere, omul de știință de astăzi tinde să le facă pe cît se poate mai apropiate, dar de suprimat el nu le poate niciodată. Totdeauna va rămîne o deosebire între studiul faptului sufletesc și studiul faptului material.

Această deosebire a și hotărît de soarta hegelianismului în cele două grupe de științe. La ce puteau oare servi teza și antiteza în grupul științelor cauzale? La nimic, evident. Dar în grupa științelor istorice, bazate pe finalitate? La foarte mult. Dialectica lui Hegel este un model de ceea ce se numește raționament de justificare, adică tocmai aceea ce trebuie adeseori în istorie. Voiești să justifici o stare istorică existentă sau dorită, alergi numaidecît la două forțe istorice care se dușmăneau pînă aci, și care acum, prin starea dorită, se împacă. Sinteza este viitorul pe care îl dorești. Rămîne să explici viitorul ca ieșit, în modul cel mai natural, dintr-o luptă anterioară între teză și antiteză. Documentele trecutului sunt așa de numeroase și de felurite, că interpretarea lor largă poate să-ți dea totdeauna posibilitatea să găsești în ele urmele luptei ce cauți.

Pentru un revoluționar, ce admirabilă metodă este această dialectică ! Aceasta a și înțeles-o Karl Marx, socialistul, primul revoluționar profesionist în Europa. Căci, pînă la Marx, revoluția era chestie de temperament și împrejurări ; după Marx, revoluția este și ea o tehnică profesională.

Să vedem, în adevăr, cît de măiestrit aplică metoda Karl Marx la problema personalității.[59]

Karl Marx a avut originalitatea să înlocuiască apriorismul kantian cu categoriile sociale, iar dialectica rațională a lui Hegel cu procesul producției economice, și așa el s-a crezut scoborît din înălțimea transcendentalismului metafizic pe cea mai solidă bază a materiei. Ideologia — și prin aceasta înțelegea el morala, dreptul, precum și cultura întreagă a unui popor — este un simplu reflex al intereselor claselor stăpînitoare. Este frumos și drept aceea ce convine clasei care deține puterea în stat. Ideologia este o marfă cu valoare de schimb. Ea să schimbă după structura economică a societății. Toate cîte le puneau filosofii anteriori pe seama autonomiei personalității și a dialecticii rațiunii, după Marx și continuatorii săi se spulberă. Izvorul creației universale stă în dialectica socială, în lupta de clase, în antagonismul dintre factorii muncii. Partizanii materialismului istoric au găsit, în sfîrșit, mijlocul de a elimina conștiința, eul și personalitatea din istoria lumii. Ei le înlocuiesc cu factorii structurei economice a societății. Conștiința individului, eul și personalitatea sunt ideologii, adică oglindiri după realitate, iar nu o realitate de sine. Realitatea stă în conflictul de interese economice. Dispare acest conflict, atunci dispare toată ideologia de pînă acum. „Toate adevărurile eterne, de care să făcea atîta caz în religie, drept și morală, toate formele conștiinței istorice dispar deodată cu încetarea luptei de clasă“, decretează Karl Marx în manifestul său comunist.[60] Deșărtăciunea faptelor istorice este astfel dată pe față. Atitudinile pe care le ia conștiința individului sunt determinate de interesul economic. Au o atitudine numai aceia cari au un interes de apărat. De îndată ce interesele dispar, și aceasta se întîmplă cu încetarea luptei de clasă, dispar și atitudinile conștiințelor individuale. După dispariția acestora, rămîne conștiința genului omenesc fără diferențiare. În această conștiință a genului omenesc, neturburată de interese de clasă, se va oglindi adevărata personalitate a omului, neacoperită de ideologie. Unde se găsește astăzi această conștiință (a genului omenesc)? În sufletul proletarului. Deci personalitatea de mîine va fi aceea pe care va oglindi-o conștiința proletariatului.

---

[59] Imaginea prezentată este simplificatoare și reductivă. Ea nu sintetizează concepția lui Marx despre om și rolul lui în istorie, ci oferă o interpretare economist-vulgarizatoare a materialismului istoric. Aceasta se explică și prin neînțelegerea genezei marxismului și a saltului calitativ realizat de Marx în definirea naturii (esenței) umane și a rolului omului în univers. Ca mai toți interpreții nemarxiști ai operei lui Marx, C.R.M. reducea filosofia marxistă la o simplă înlocuire a unor idei kantiene sau hegeliene cu idei economice ori sociale. Apreciind eronat că Marx a înlocuit apriorismul kantian cu categoriile sociale, iar „dialectica rațională" (hegeliană) cu procesul producției economice, C.R.M. a ajuns, inevitabil, la concluzia falsă după care materialismul istoric „elimină conștiința, eul și personalitatea din istoria lumii". Studiul obiectiv al operei lui Marx — pe care C.R.M. nu l-a întreprins niciodată — demonstrează că încă din lucrările de tinerețe (*Manuscrisele economico-filosofice din 1844, Sfînta familie, Ideologia germană)*, acesta a definit omul ca ansamblu al relațiilor sociale (vezi și K. Marx, *Teze despre Feuerbach* în Marx, Engles, *Opere*, vol. 3, București, Editura Politică, 1958), ființă universală în stare să schimbe lumea datorită propriei activități, inclusiv datorită conștiinței sale. Importanța pe care Marx a dat-o conștiinței rezultă, între altele, și din faptul că în viziunea sa materialist-dialectică transformarea revoluționară a lumii sociale nu este posibilă decît prin comuniunea „armei criticii cu critica armelor", a teoriei cu practica (Vezi K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere*. În Marx, Engels, *Opere*, vol. I, București, Editura Politică, 1960), ca și din teoria elaborată de el cu privire la importanța rolului factorului subiectiv, al partidului revoluționar al clasei muncitoare în organizarea și desfășurarea revoluției socialiste (n.ed.).

Karl Marx ajunge dar unde inima sa cerea: la înălțarea proletariatului (care mai pe urmă avea să justifice dictatura proletariatului). Ar fi putut ajunge la orișice, fiindcă dialectica hegeliană este o metodă de justificare, iar nu de cercetare obiectivă.

9. — Filosoful care a îmbrățișat, de asemeni, întreaga problemă a personalismului, întinzînd perspectiva acestuia în toate direcțiile gîndirii filosofice, nerezolvînd mult, dar punînd totul în discuție, adeseori paradoxal, dar totdeauna original și interesant, este Friedrich Nietzsche. El reprezintă personalismul în chipul cel mai radical. Știința, morala, estetica, religiunea, cultura... toate au la baza explicărilor lui Nietzsche pe om; căci omul este, după el, creatorul orișicărui fel de valoare. O sistematizare logică a personalismului nu avem de la Nietzsche; în schimb, avem idei fulgerătoare, care pătrund și luminează dintr-odată, mai mult decît sistematizările altora. Filosofia lui nu se poate rezuma, concluzii precedate de premise și raționamente așezate după regula logicei, la el nu avem; la el logica este înlocuită prin intuiția artistului; scrierile lui par concepute fără plan, și totuși din ele rezultă convingeri cu așa căldură formulate, că ele impresionează mai mult decît cele mai calculate premise. Nietzsche n-a sistematizat personalismul, dar a produs ceva mai mult în favoarea personalismului: a impus vremii noastre obișnuința de a simți în perspectiva personalismului.

În el, dacă nu avem varietatea problemelor pe care le ridică personalismul în logică, artă, morală și cultură, avem înălțimea de la care putem să privim peste întreaga evoluție a personalismului și să întrezărim calea spre care tinde în viitor.[61]

---

[60] O punere la punct a acestei filosofii, în *Jahrbuch für Soziologie*, II, 1926, p. 386 și urm.

[61] Nu vom expune aci, în amănunt, filosofia lui Nietzsche. Un scurt rezumat al acestei filosofii l-am făcut cu altă ocazie (v. *Fr. W. Nietzsche*, ed. III, Editura „Reforma socială“, 1922). Aci vom încerca să dăm o caracterizare a filosofiei lui Nietzsche în lumina evoluției personalismului. Asupra lui Nietzsche se scrie astăzi cu mai multă înțelegere. După Raoul Richter, Alois Riehl și Vaihinger, F. Koehler, într-un mic volum din colecția „Aus Natur und Geistes Welt“, Teubner ne dă o minunată sinteză despre cuprinsul scrierilor lui.

Kant ajunsese și el, cu mult înainte, să preamărească înțelegerea persoanei omenești. În fond, de la el pornește întreg personalismul contimporan. Dar Kant lasă în urma sa, fără răspuns, două întrebări, cele mai importante din toate cîte se pun asupra personalității. El nu răspunde, mai întîi, ceva precis asupra naturii persoanei omenești. Teoria lui despre primatul voinței, cu libertatea și autonomia acesteia, explică natura persoanei în genere, ca entitate metafizică, dar nu și natura persoanei concrete, din a cărei spontaneitate izvorăsc faptele morale și legile adevărului. Kant înzestrează persoana cu o natură mistică, ridicînd-o din rostul ei social și istoric, unde noi obișnuisem să o înțelegem. De această înzestrare a profitat romantismul, precum am văzut. Al doilea — și aceasta este lipsa cea mai regretabilă —, Kant nu răspunde la întrebarea : din ce cauză spontaneitatea persoanei omenești se îndreaptă spre cucerirea valorilor morale? Că de această spontaneitate depind știința și morala, o știm prea bine ; Kant ne-o spune lămurit. Dar spontaneitate înseamnă mișcare, înseamnă viață ; viața este o curgere de la ceva înspre ceva ; prin urmare, trebuie să știm ce motivează cursul spontaneității. Kant, asupra acestei întrebări, ne lasă cu un răspuns șovăitor. Metoda sa transcendentală, fiind o metodă pentru contemplare de lucruri statice, se împacă foarte greu cu dinamica vieții. Spontaneitatea, după Kant, este actul conștiinței în genere, sub determinarea rațiunii : este un act instantaneu, transcendental, care nu curge, fiindcă și rațiunea nu se desfășoară, ci rămîne etern cristalizată într-un imperativ categoric. Kant a găsit izvorul din care ies știința și morala, nu s-a întrebat însă de ce izvorul găsit are puterea să curgă. Hegel a căutat să răspundă, și răspunsul lui a fascinat pe gînditorii de la începutul secolului al XIX-lea, după cum am văzut. Pentru Hegel spontaneitatea conștiinței este un proces logic, care se confundă cu dialectica rațiunii însăși. Rațiunea devine astfel, pentru el, nu numai o funcție transcendentală peste conștiința în genere, ci este ultima realitate a lumii întregi. Dar răspunsul lui Hegel, mulțumitor pentru începutul secolului al XIX-lea, în care domina metafizica, nu mai mulțumește pe gînditorii timpului nostru. Spontaneitatea, din care izvorăsc creațiunile științei și moralei, după pretenția științifică a timpului nostru, trebuie să se determine de ceva mai adînc, și totuși nu mistic. Ce poate fi mai adînc? Voința de a trăi, răspunsese Schopenhauer, puțin în urma lui Hegel. Viața, pur și simplu, răspund cei mai mulți filosofi contimporani. Dar viața are nevoie de precizare. Se înțelege, o definiție științifică a vieții nu putem încă pretinde. Origina vieții este o problemă prea vastă pentru timpul nostru. Suntem totuși în drept să pretindem o motivare, dacă nu o lege cauzală, a legăturii dintre viață și spontaneitatea creatoare. De ce viața cere de la om anumite valori ?

Mulți dintre filosofii contimporani d-abia ajung să înțeleagă rostul acestor întrebări. Unii chiar, cînd le înțeleg, se mulțumesc să le dea răspunsuri evazive. Astfel, cunoscutul filosof francez contimporan, Henri Bergson, se mulțumește cu elanul vital drept orișice explicație a legăturii dintre viață și știință ; iar alții, împrumutînd fără critică generalizările biologice, cred că au zis destul, pentru explicarea moralei, cînd au pomenit de legea conservației de sine sau de adaptarea la mediu. Meritul lui Friedrich Nietzsche este că, peste toți filosofii contimporani, a știut să înnoade din nou firul personalismului, acolo unde fusese rupt de urmașii lui Kant. Nietzsche răspunde la amîndouă întrebările neglijate de Kant, și răspunsurile lui se pot formula astfel: Persoana cu spontaneitatea ei creatoare, dătătoare de legi morale și adevăruri, nu este persoana transcendentală, ci este bestia blondă, de rasă, omul cu instincte nobile, omul născut să fie stăpîn. Aceasta în ceea ce privește natura persoanei. Iar în ceea ce privește motivarea care împinge conștiința omului să creeze valori sufletești, răspunsul său se rezumă în următoarele: Viața trezește dorința de întrecere, voința spre putere. Omul creator este o ființă care tinde să se întreacă pe sine, care din om vrea să devie supraom. Viața, cînd ajunge la conștiința de om, aspiră să se întreacă, să se extindă, să fie mai puternică. „Omul este mare prin aceea că el este o punte, și nu un scop; omul trebuie să fie iubit pentru că este un suiș, și nu un scoborîș.“ Așa scrie Nietzsche în *Also sprach Zarathustra*, biblia personalismului nietzschean. [62]

10. — Între Kant și Nietzsche, filosofia a înregistrat o mare schimbare. Punctul de vedere a lui Nietzsche nu mai este static, cum era la Kant, sau dialectic, cum era la Hegel, ci evolutiv, biologic. Natura persoanei omenești se explică, la el, din biologia raselor, iar motivarea spontaneității, din forța evolutivă a întrecerii de sine. Concepția nouă a lui Nietzsche presupune teoria transformismului a lui Darwin. Speciile animale se transformă ridicîndu-se în complexitate și putere; viața se dezvoltă întrecîndu-se. „Eu vă învăț ce este «supraomul», zice Nietzsche. Omul este ceva ce trebuie întrecut. Ce ați făcut voi ca să-l întreceți? Toate viețuitoarele au creat ceva deasupra lor, și voi vreți să fiți ultima creastă a acestui flux, și mai curînd să vă întoarceți spre animale, decît să depășiți omul? Ce este maimuța pentru om? Un rîs sau o batjocură dureroasă! Și tot așa ar trebui să fie omul pentru supraom: un rîs sau o batjocură dureroasă! Voi ați făcut drumul de la vierme și pînă la om, și mult a rămas încă vierme în voi. Odată ați fost maimuțe, și chiar astăzi sunteți mai maimuțe decît orișice maimuță... Supraomul este sensul pămîntului.“ [63]

Măsura a tot ce este bun, drept și frumos o dă supraomul, fiindcă el reprezintă creșterea de viață, voința spre putere. Cînd omenirea este în curs normal, adică în suiș, atunci tot ce este de valoare în judecata popoarelor corespunde instinctelor nobile ale acestui ideal de supraom, și așa a fost în timpul elenilor, înainte de Socrate. Cînd omenirea însă, dintr-o cauză sau alta (boale epidemice, istoviri prin războaie sau martirizări morale), este în coborîș, așa cum este lumea europeană de astăzi, atunci scara valorilor este tocmai pe dos: este de valoare acum nu aceea ce ajută la creșterea vieții spre mai multă putere, ci aceea ce protejează slăbiciunea și mila. Europa de astăzi are în sufletul ei nihilismul. În locul oamenilor de rasă nobilă, cu morală de stăpîni, cu artă și știință creatoare, stau astăzi piticii, cu morală de sclavi, cu artă și știință imitatoare. Nietzsche veștejește în cuvinte tari predilecția timpului nostru pentru creștinism, socialism și ligi pacifiste, sub care se ascund, după dînsul, frica și resentimentul slabului contra celui forte, a servului contra stăpînului înnăscut. Programul culturii viitoare este: dezvoltarea a tot ce este nobil în judecata contimporanilor, pentru a introna din nou valorile pe care le-au cunoscut elenii antici și pe care întrucîtva le-au ajuns și oamenii Renașterii italiene; aducerea din nou a supraomului la cîrma popoarelor. Tot ce servește la realizarea acestui program este bun, drept și frumos. Educația, justiția, politica trebuie să-și ia ca țintă realizarea supraomului. Chiar și instituția căsătoriei are valoare numai întru cît servește la producerea supraomului. Vorbind femeilor, prin glasul lui Zarathustra, Nietzsche le spune: „Raza unei stele să lucească în iubirea voastră. Dorința voastră să vă fie : cum aș naște pe supraomul !“

---

[62] Idei înrudite cu ale lui Nietzsche întîlnim și la Georg Simmel, *Lebensanschauung*, II-te Aufl., 1922.

[63] Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Vorrede*, 3.

Dorința de întrecere, pe care se ridică idealul supraomului, fiind o tensiune a vieții spre viitor, ar urma să se creadă că Nietzsche concepe pe supraom ca tipul unei specii viitoare de oameni, ce ar trebui să vină în mod fatal, prin legea evoluției biologice, mai ales că la baza idealului stau instinctele nobile. Cu toate acestea, nu este așa. Nietzsche concepe pe supraom diferit de exemplarul unei specii ce va să vie odată. Supraomul, după el, a mai fost în lumea eroilor antici; a mai fost și are să mai fie. Prin urmare, apariția lui nu este la capătul unei ascensiuni, ci este circulară. Mersul lumii se repetă la infinit : instinctele nobile cînd înving, cînd sunt învinse. Cantitatea voinței spre putere este mărginită de materie și spațiu ; aceea ce este nemărginit este numai timpul; de aceea repetiția a celor ce au fost pe lume este o necesitate. Apariția instinctelor nobile nu vine nici ea de sine. Trebuie o sforțare din partea oamenilor. Supraomul este un ideal cucerit prin sforțarea omului, iar nu produsul orb al evoluției biologice. *„Amor fati“*, iubirea pentru aceea ce este fatal să se întîmple, de care vorbește adeseori Nietzsche, trebuie dar corectată, cel puțin în două privințe. Întîmplările lumii trebuie să aibă un sens și să ducă la o perfecție. O lume în care întîmplările ar curge în mod fatal, fără sens și fără să se înalțe spre o perfecție, ar fi ca o mare fără fund, în care s-ar vărsa cele mai delicioase vinuri, spre veșnica lor pierdere. Lumea n-a putut fi făcută fără sens și fără scop de perfecțiune. Supraomul, creatorul de valori sufletești, dă sensul și scopul pe care le căutăm.

Personalismul lui Nietzsche are, așadar, la bază o aspirație comună cu religia, căci și religia corectează în acelaș timp fatalitatea. Supraomul este un ideal. Este el însă, ca în religia creștină, o persoană anumită, sau este un tip generic de om superior ? O persoană anumită, desigur că nu. Supraomul nu este un Christ. El este un tip generic. În cazul acesta, care este legea sau lanțul condițiunilor în care el se naște ? Cunoscînd condițiunile nașterii lui, vom cunoaște implicit și condițiunile în care el creează valorile morale și științifice; vom cunoaște implicit la ce intervale apariția lui este necesară...

Nietzsche nu-și pune însă asemenea problemă. Evident că el nu face din supraom un întemeietor de morală, așa cum face religia creștină din „fiul omului“, deși el anunță pe supraom prin personalitatea mistică a lui Zarathustra. Supraomul, pentru Nietzsche, este un produs ieșit din legile naturale ale pămîntului. El nu relevează, ci numai restabilește morala și adevărul. Nietzsche împărtășește cu religia creștină aspirația spre ideal, nu însăși concretizările idealului. Personalismul lui Nietzsche rămîne în cadrul vechiului personalism filosofic. Cînd Nietzsche vorbește de supraom ca de o măsură a valorilor, el înțelege prin supraom nu o anumită persoană supranaturală, ci o ființă superioară, care se poate repeta în multiple exemplare. Supraomul este din acelaș aluat ca și omul în genere, cu singura diferență că în el condițiunile de existență și de manifestare sunt mai fericite. Deși anunțat în stil religios, este, așadar, un ideal filosofic și poate fi foarte bine pus alături cu idealul pe care și l-au făcut urmașii lui Kant despre geniul creator în artă. Apropierea dintre noțiunea geniului artistic și noțiunea supraomului creator de valori morale, a fost, de-altmintreli, văzută de mulți interpreți a lui Nietzsche.

Această apropiere să nu ne facă să uităm însă diferențele dintre Nietzsche și Kant. Pentru Kant, idealul este determinat de rațiune, fiindcă rațiunea este, după el, singura creatoare de realitate practică; pe cînd pentru Nietzsche, idealul este un impuls al vieții instinctive, un plus cerut de voința spre putere. Kant, cu toate că este autorul perspectivei personaliste în filosofia modernă, nu este totuși revendicat de Nietzsche ca un predecesor al său. Kant, în judecata lui Nietzsche, face marea greșală că pune lumea formelor intelectuale și raționale mai presus de datele sensibile ale vieții: că, în loc să caute adevărata realitate în lumea schimbătoare și plină de contradicții a voinței omenești, o caută în lumea eternă a ideilor! Faptul că unii filosofi preferă lumea eternă a ideilor, înaintea lumii așa cum se prezintă în experiența vieții, este un semn, după Nietzsche, că la ei voința spre putere este în descreștere... Filosofii aceștia, întocmai ca și moraliștii, cari împiedică libertatea instinctelor, și ca și creștinii, cari ne vorbesc de o viață viitoare, uitînd pe cea actuală, sunt fructele unei vieți ajunsă la istovire. Viața, cînd este plină de putere, este plină și de contradicții. Viața cea adevărată nu se dirijează după logica inteligenței. Logica inteligenței ca descoperire a adevărului..., ce iluzie! exclamă Nietzsche. Adevărul nu iese din regulile logicei, ci din necesitățile vieții adînci, animale: „Adevărul este acel fel de eroare fără de care o ființă nu s-ar putea menține în viață. Valoarea pentru viață, aceasta singură hotărăște care eroare va fi luată drept adevăr.“[64] Suntem, prin urmare, departe de Kant.

Amîndoi, atît Kant cît și Nietzsche, sunt în perspectiva personalismului, dar fiecare la un capăt opus! Kant vede perspectiva personalismului în formele *a priori* ale inteligenței, în idei și maxime de morală, care se țin deasupra sensibilității, deasupra experienței și faptelor de conduită omenești; pe cînd Nietzsche vede perspectiva personalismului său, din potrivă, în sensibilitatea trupului, în instinct și voința spre putere. Amîndoi fac din om măsura tuturor lucrurilor; dar omul este, pentru fiecare, o unitate deosebită. La Kant, omul este o unitate matematică, păstrîndu-și identitatea sub raportul logicei abstracte; pe cînd la Nietzsche, omul este o unitate de tensiune pentru o relativă măsurătoare a veșnicei mobilități în care se desfășură viața. Unul compară moralitatea omenească cu bolta înstelată a cerului, atît de rece și de senină îi pare lui legea morală din conduita omului; pe cînd celălalt, vorbind de supraom, îl compară pe acesta cu bestia blondă care nu se dă în lături de la cruzime și răutate... Kant are cultul rațiunii, pe cînd Nietzsche pe acela al instinctului. Unul și altul sunt, totuși, antropocentrici.

Istoricii cari întitulează perioada filosofiei din urmă prin cuvintele „De la Kant la Nietzsche“ dau o sugestie din cele mai fericite. Nimic nu caracterizează mai bine dezvoltarea filosofiei din zilele noastre ca așezarea lui Kant și Nietzsche la cele două capete opuse ale acesteia. În două capete opuse, însă pe linia aceleiași culturi. Căci Nietzsche, deși opus lui Kant și deși diferit de urmașii acestuia, păstrează totuși în filosofia sa o adîncă afinitate pentru găsirea antitezelor experienței. Cum Kant opune autonomia mecanismului, tot astfel și Nietzsche opune instinctul de stăpîn instinctului de sclav, pe supraom omului de turmă. Printre cele mai îndrăznețe aforisme pătrunde, și la Nietzsche, vechea tendință a europeanului de a vedea în lume un conflict de adversități.

---

[64] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1884—88, Leipzig, Naumann, 1906, p. 375.

CAPITOLUL IV

Personalism anarhic și personalism energetic

1. — Rezumat despre formarea personalității. 2. — Personalismul anarhic la popoarele slabe. 3. — Psihologia satelor românești. Eterna lor imobilitate. 4. — Personalismul energetic. 5. Criza culturii europene, după O. Spengler și von Keyserling. 6. — Anarhia naționalismului și anarhia școalei în Europa actuală. 7. — O nouă îndrumare în cultura europeană. Naționalismul și școala de mîine.

1. — Toți cîți vizitează România au cuvinte de admirație pentru bogăția pămîntului ei. Mulți cred chiar că nu este țară mai bogată de la Dumnezeu ca România. Ea are o țarină fertilă pentru agricultură; are un subsol încărcat cu petrol și cărbuni; are păduri cu cele mai variate esențe de lemn; munți și văi prin care șerpuiesc rîurile în abondență; are o climă destul de sănătoasă; este o țară întinsă și variată, așa că ea îndeamnă la o viață comercială și industrială intensă. Firea poporului român este, de asemenea, dintre cele mai fericite. Nu apasă asupra lui nici un atavism degradator. Este sănătos și inteligent. Tradițiile sale îl fac tolerant cu străinii și primitor de educație. Și cu toate acestea România nu este aceea ce ar putea să fie. Pe pămîntul ei așa de bogat trăiește un popor sărac. Izvorele din care ar trebui să se alimenteze comerțul și industria sunt nesocotite de români; ba multe dintre ele sunt în stăpînirea străinilor. România nu se bucură de binefacerile civilizației europene în măsura în care ar trebui. N-are viața economică cerută de bogăția sa. N-are viața politică și sufletească la înălțimea firei poporului său. Bună țară, rea tocmeală, zice un vechi proverb popular. [65]

Din ce cauză această rea tocmeală? Dintr-una singură. În România, energia personalității omenești nu este pusă în valoare. Aci se ignorează că dinamica progresului stă în primul rînd în cultivarea aptitudinilor sufletești productive. Poporul român nu știe să folosească decît în mică măsură darurile cu care a fost hărăzit de natură. El n-a prins secretul resortului care face pe unele popoare europene să fie puternice, și pe altele slabe.

---

[65] Adevărata cauză a situației descrise o constituia natura relațiilor social-economice și politice existente în România, care nu permitea obiectivarea „aptitudinilor sufletești, productive" ale poporului. Nu „românul", în general, nesocotea comerțul și industria, ci acestea cunoșteau o dezvoltare contradictorie datorită unor cauze obiective, complexe, între care cele mai importante erau menținerea în economie a unor relații de producție feudale, concesiunile făcute capitalului străin, exploatarea maselor muncitoare de către burghezie și moșierime (n. ed.).

Acest secret este însă departe de a mai fi un secret astăzi. El este știința personalității, din care am văzut, mai sus, cunoștințele elementare. Să le recapitulăm în cîteva rînduri, înainte de a trece la ultimele generalizări filosofice ale personalismului.

Constituția personalității este produsul datorit cristalizării pe care o operează eul în structura sufletească dată omului prin naștere, de la natură. Eul are, față de această structură, rolul de ferment, adică de accelerator. Fără eu, structura sufletească ar ajunge și singură la diferențieri individuale, cum ajunge, de altmintreli, în organismul animalelor, nu însă la personalitate. Personalitatea prezintă diferențieri de o ordine superioară și cu efecte cu mult mai întinse decît individualitatea. Pe cînd individualitatea urmărește adaptarea la mediu, personalitatea urmărește cucerirea mediului prin muncă. Una consistă în păstrarea întipăririlor suferite de la mediu, cealaltă, în statornicirea aptitudinilor inovatoare Individualitatea se menține pe planul biologic, al conservării vieții; personalitatea, pe planul social și moral, al înnobilării și expansiunii vieții. Toate aceste caractere se cristalizează în personalitate grație eului. Ce este eul? Simțirea anticipațiilor organice; adică simțirea anticipării voluntare. Eul este prima emoție euforică a voinței spre putere; este germenul dorințelor. Principala lui proprietate este ușurința de a se identifica lucrurilor externe. El începe, îndată după apariția sa, cu cea mai vastă identificare. Primul eu este eul mistic. Prin el omul se identifică lui Dumnezeu și naturii întregi. Prima personalitate cristalizată de eul primitiv este amorfă, fiindcă are proporții incomensurabile. Dar eul nu rămîne la starea de pură emoție. El se raționalizează treptat, îmbogățindu-se prin experiență. Cu raționalizarea lui, cristalizările produse în substratul sufletesc iau forme cu mult mai precise. Așa apar treptat personalitățile cunoscute în viața socială și profesională. Mai întîi, aceste personalități au caracterul de tipuri sociale și morale; ele consistă, ca și instituțiile publice, în deprinderi constante și unitare.

După personalitățile tipuri, urmează personalitățile active, profesionale. La acestea rolul eului trece într-o nouă fază. Proprietatea de identificare cedează înaintea proprietății de selecționare. În structura sufletească a individului eul găsește acum aptitudinile pe care le selecționează și le întărește. Cristalizarea se adîncește, cuprinzînd funcțiunile instrumentale ale muncii. Profesionistul are nu numai conștiința tipului său, dar și conștiințiozitatea muncii. La el eul se identifică muncii creatoare.

2. — Tot secretul resortului care face pe un popor să fie puternic, și pe altul să fie slab, stă în simbioza dintre eu și aptitudinile sufletești. Unde eul nu a ajuns să aibă rolul de selector al aptitudinilor de muncă, personalitățile din sînul poporului și cultura poporului însăși nu este la înălțimea timpului, nu dau energia pe care o cer împrejurările. Poporul tînjește, cu toate că, strict vorbind, el nu este bolnav. El este întrecut de alte popoare.

Să cultivăm dar eul pentru marele rol la care este chemat în viitor. Dar cum? Mai trebuie cultivat eul, cînd el rodește cu prisos din sînul naturii? Misticul are din naștere cel mai prodigios eu, fără să-l fi cultivat. Și cîți săraci cu duhul nu sunt în acelaș caz. Germenul dorințelor există peste tot. Există însă în stare anarhică. În eliminarea anarhiei stă progresul.

În adevăr. Prin ce să deosebește un stat puternic de un stat slab? Personalitate are și unul și altul; deși fiecare are o personalitate cristalizată în mod deosebit. Amîndouă sunt mîndre pe avutul lor sufletesc. Poate că amîndouă sunt mîndre și pe instituțiile lor politice. Ce face totuși superioritatea unuia asupra celuilalt? Idealul moral și religios este, în Europa, aproape comun. El nu este dar cauza inegalității. De unde vine inegalitatea?

Numai din personalismul anarhic a celui slab. Statele puternice ale Europei practică personalismul energetic, pe cînd cele slabe, personalismul anarhic.

Să punem față în față aceste două personalisme. În personalismul anarhic domină capriciul eului. Proprietatea identificării, ca să nu zicem maimuțăririi, nu cunoaște margini; ca în vis, eul divaghează. Poporul în care tronează acest personalism este plin de reformatori, adică de imitatori de tot ce se vede la străini. Tradiția în el nu se respectă, și nici competința profesională. Un singur cult este la el în floare: cultul incompetinței. „Știi tu cine sunt eu?“ „Dacă aș fi vrut eu“, „Dacă m-ar fi ascultat pe mine“. Acestea sunt vorbele pe care le auzi la fiece ocazie în mijlocul lui. Eul este ipertrofiat, în schimb personalitatea, amorfă. În ce este specialist domnul cutare? În nimic. Dar este bun pentru toate și n-are teamă de nici-o răspundere. Ar putea să conducă și o armată, deși n-a fost niciodată soldat. În vis este oare nevoie să fi fost soldat pentru ca să te visezi în fruntea armatei? Nu. Domnul celălalt are talent de vorbă. Calea îi stă deschisă la cele mai mari onoruri. Iar celălalt n-are nici acest talent, dar are bune intenții. Atîta este destul ca să pretindă dreptul de a încerca o reformă pe spinarea tuturor. Cum judecă, în sfîrșit, domnul cutare istoria poporului său? Numai din punctul de vedere al eului său. Istoria poporului său are două serii de fapte: fapte mari, în care eul domnului a participat și și le-a aprop[r]iat, prin urmare; și fapte mici, de care eul domnului a fost străin!... Să ințelege, personalismul acesta își are poezia lui. Cele mai imorale lucruri pot fi puse în perspectiva frumosului. Eul este ca o plantă. Ipertrofia lui uneori impune admirația. Un copil, hotărînd de soarta lumii, este totdeauna un erou. Diferitele lui atitudini sunt ca o vegetație luxuriantă în domeniul sufletesc! Dar poezia aceasta nu dă unui popor tărie. Din fericire, personalismul anarhic este o stare de tranziție în istoria omenirii. În Europa apuseană, el cedează peste tot înaintea personalismului energetic, făurit de școala muncii. Pe unde el se mai menține, cauza trebuie căutată nu atît în sufletul popoarelor, ca totalități, cît în aberațiunile claselor conducătoare. Așa, bunăoară, în România. Poporul român de la sate nu este întru nimic vinovat de scăderile pe care le arată viața sa politică și socială de la oraș. El nu ia parte la anarhia eului național decît în mod negativ, adică prin imobilitatea propriului său eu. În adevăr, care este psihologia satelor din România?

3. — Acela care vede o singură dată un sat românesc, orișicît de bine l-ar studia, nu știe nimic de seamă din psihologia populației lui. Un sat românesc trebuie să-l vezi la diferite intervale pentru ca să-i înțelegi psihologia. Pentru că aceea ce este mai de seamă în psihologia lui este tocmai eterna imobilitate sufletească. Cu cît îl vezi la intervale mai depărtate, cu atît eterna lui imobilitate impresionează. L-ai văzut cînd erai copil; și-l vezi cînd ești bătrîn; ce experiență minunată! Tu te-ai schimbat profund, satul stă pe loc. Numărul locuitorilor s-au înmulțit cu ceva; atîta poate; în aceea ce privește ocupațiile locuitorilor, obiceiurile și felul lor de muncă, toate au rămas cum le-ai pomenit. În locul lui moș Gheorghe este moș Ion; și în locul copiilor cari zburdau în pulberea drumului, cînd erai și tu copil, acum sunt alții; dar aceleași jocuri, aceleași cuvinte, aceleași cîntece, pînă și aceleași inadvertențe morale. „Românul este cum le-a lăsat Dumnezeu, n-ai ce schimba în el“, îți spune cîte un bătrîn care a înțeles mirarea ta. Nu-ți vine să crezi ochilor. Cercetezi, că doar vei găsi ceva schimbat. În sfîrșit, crezi că găsești. Un bătrîn, mai la o parte de ceilalți, îți dezvăluie paraponul inimii sale. Nu mai este lumea ca mai nainte. Nu se mai țin oamenii de cuvînt, nu mai respectă cele sfinte. Femeile nu mai stau în casă ca să țese și să toarcă, cum făceau altădată. Toți sunt la cîrciumă. Bătrînul acesta este amărît. El vede, ca mulți bătrîni, lumea mergînd din rău în mai rău. Dar cuvintele acestui bătrîn nu sunt nici ele ceva nou pentru tine. Pare că le-ai mai auzit în copilărie, cînd supărai pe bunicul. Așadar, și jocul, și cîntecul, și lucrul, și cearta, la fel neschimbate. Din ce cauză această împietrire sufletească a satului românesc? Doamne, nu se nasc și aci suflete înzestrate cu dorințe de inovație, ispitite de progres, ca aiurea? Ba da. De aceasta te poți convinge ușor. Primul copil ce-ți iese în cale este dovadă că populația este sănătoasă și inteligentă. Atunci de ce imobilitatea? Fiindcă satul trăiește în izolare sufletească.[66] Fiindcă dorințele de inovație, cu care copiii săi vin pe lume, nu numai că nu găsesc sprijin, dar sunt chiar oprite să se cultive. Fiindcă satul românesc nu ia parte la formarea culturii românești. El trăiește de sine, împietrit în mediul său. Copiii din sat, fără dorințe și fără ispite de progres? Ce injurie nedreaptă! Privește-i numai cît de avizi sunt să-și umple memoria cu lucruri noi; cît de ispitiți sunt să dea mîinilor o ocupație nouă! Dar unde să-și satisfacă ei ispita creierului și a mîinilor? Biserica le dă tradiție. Școala le dă poezie și basme pînă la vîrsta de 10 ani: de aci înainte, pînă la recrutare, le dă răgaz ca să uite ce au învățat. Nimeni nu leagă energia sufletului lor de energia naturii, învățîndu-i cum să fie mai harnici și mai înnobilați la muncă. Ei rămîn cu aceea ce le-a dat buna natură. Natura i-a înzestrat cu funcții creatoare de imaginație; vor cînta și ei; vor imagina bazmele pe care le-au imaginat și strămoșii lor. Natura le-a dat darul de a vorbi; vor vorbi, care mai elocvent, care mai puțin elocvent. Sunt mulți vorbitori în sat mai elocvenți decît cei mai maeștri parlamentari. Natura le-a dat organizarea brațelor în vederea instinctului muncii: vor executa și dînșii, cu vremea, munca cea mai puțin diferențiată. Munca agricolă cu sapa și plugul; împletitul nuielelor; cioplitul cu barda a lemnului; frămîntatul și arsul pă-

---

[66] Izolarea „sufletească“ a satului, despre care scrie cu amărăciune C.R.M., avea, pe lîngă motivele enumerate de gînditor, cauze mai profunde, izvorîte din sistemul global al societății românești (n. ed.).

mîntului la facerea cărămizii și a oalelor ; hrănirea și mulsul animalelor ; țesutul și torsul lînei și cînepei ; transportul cu spinarea și cu carul ; cu un cuvînt, vor face muncile pe care le sugerează experiența însăși, ca o continuare a energiii cosmice. O muncă diferențiată, înnobilată, ei n-au de unde să o învețe, fiindcă nu le-o arată nimeni. O, Doamne, mizeria sufletească a acestor copii ai satelor ! Să fii dotat de natură, și să nu poți pune în valoare aceea ce natura ți-a dat ! Cîte tragedii nu se petrec în această viață monotonă de sat ! Cîte destinuri nu se abat ; cîte perspective fericite nu se închid ; cîte energii nu se pierd ! Imobilitatea pe care o arată sufletul satului românesc este echilibrul unui groaznic conflict. Imobilitatea sufletească a satelor este urma pe care a lăsat-o moartea triumfătoare. Copilul a încetat să mai fie avid de noutate ; ispitele lui au murit fiindcă au fost zdrobite de împrejurări. A încercat copilul lui badea Stan să afle de ce soarele s-a acoperit într-o zi, întunecînd cerul chiar din senin. Un an întreg și-a frămîntat mintea în toate chipurile și a întrebat pe toți. În capul lui lumină nu s-a putut face. Preotul i-a amintit de puterea lui Dumnezeu. Învățătorul s-a trudit să-i explice ceva ; a făcut chiar un cerc cu creta pe tablă, dar prea limpede n-a fost învățătorul... A, dacă el ar fi avut la îndemînă o carte de enciclopedie, cum au școlile din alte țări, lucrul ar fi fost mai ușor ! Satul român n-are însă o enciclopedie, cît de populară. Și a sfîrșit copilul lui badea Stan prin a se duce la moș Tănăsache, care i-a citit dintr-un vechi calendar cum soarele, ca și luna, ca și stelele, sunt mîncate de vîrcolaci. A sfîrșit astfel curiozitatea copilului : un viitor om de știință, poate, mai puțin. A încercat și copilul lui badea Vasile să-și astîmpere curiozitatea de a ști de ce unele insecte îmbolnăvesc pe om prin mușcătură, iar altele nu. N-a putut afla nimic. Dar copilul lui badea Nicolae ! Ce istețime avea la scobitul lemnului, că ți-ar fi putut face cu cuțitul orișice chip de lighioană, după voie ! Și copilul lui badea Șerban ! Acesta pare că avea ochii în vîrful degetelor, așa știa să potrivească șurupurile, să dreagă cuiele și să așeze fierotenie pe fierotenie. Toți acești copii sunt astăzi ca toată lumea din satul lor, așa cum au fost moșii și strămoșii lor. Psihologia satului românesc este psihologia cimitirului dorințelor de inovație și al ispitelor... Eternă imobilitate.

Eterna imobilitate nu se împacă cu personalismul anarhic și nu exclude orișice fel de personalitate. Ea convine de minune personalității de tip istoric și etnic. Satul românesc nu inovează în deprinderile strămoșești, dar în schimb, prin repetarea acestora, întreține continuitatea tipului istoric. Un peisaj de munte este cu atît mai caracteristic cu cît muntele este mai înalt. O apă tocmai prin albia ei stabilă căpăta o fizionomie. Un animal este cu atît mai tipic cu cît răspunde mai bine rasei și mediului. Așa și într-un sat de oameni. Stabilitatea dă relief istoric. Actele și gîndurile sătenilor, cu cît sunt mai ferite de inovație, cu atît devin mai tipice, mai instituționale. Mentalitatea satului devine stereotipă. Moralitatea lui, o cămașe strîns lipită de piele. Săteanul român nu cunoaște modă, nu cunoaște snobism,[67] nu maimuțărește pe nimeni, este tipul naționalismului monumental și etern, în deosebire de tîrgovețul care este ros de personalism anarhic. Satul român nu este dar lipsit de personalitate. Pe cea istorică, sau etnică, el o are fără discuție. El nu are însă o personalitate energetică, adică o personalitate care, continuînd natura, să creeze, peste natură, forma nouă de energie. Brațele și creierul săteanului român nu transformă materia primă în creații originale, care, încorporate apoi culturii române întregi, să întrețină evoluția acestei culturi. Sunt țări, ne spun geografii, unde grîul nu ajunge niciodată să facă spic, și să înmulțește numai prin rădăcini. Așa este și personalitatea satului românesc. Ea să continuă prin rădăcini, nu prin spicele creațiilor sale. Sufletul ei naște și moare în mediul strîmt al satului; nimic din producțiile ei nu răzbate în afară. Ca și grîul din pomenitele țări, sufletul săteanului român nu ajunge să rodească. El este o rezervă oblosită sub pămînt. Dacă această rezervă ar ieși la lumina zilei! Dar cum și prin cine? Conducătorii lui sunt orbiți. În loc de deprinderi profesionale, care să înnobileze munca săteanului, conducătorii lui îi dau frazeologie.[68] În loc de ordonarea eului, conducătorii dau dezordonarea. În loc de conștiințiozitate profesională, conducătorii pregătesc misticismul revoluționar. Ca și cum eul lăsat de sine nu este îndeajuns de înclinat spre misticism și revoluție!

---

[67] Pasiunea înfrigurată de a se distinge prin lucruri frivole, după cum definește La Bruyère snobismul.

4. — În fața personalismului anarhic stă personalismul energetic, pe care îl găsim dominînd viața națiunilor puternice din Europa. În ce consistă acest personalism? În ridicarea conștiinței omului la rolul de continuatoare și transformatoare a energiei naturii. Omul este puternic atunci cînd, stăpînind cu gîndul legile naturii, să înfiază acestei naturi și o continuă prin muncă. Este persoană energetică acela care reușește să aprindă în sufletele semenilor săi, prin îndemn și pildă, dorința pentru o muncă mai nobilă. A trecut pe aici un om — se zice pe urma cuiva, cînd lucrurile lăsate de dînsul sunt așa rostuite, că par a merge de sine; cînd gîndul și fapta celui ce nu mai este continuă să rodească și după. Mulți asemeni oameni au trecut prin statele puternice ale Europei, pînă ce acestea au ajuns unde sunt! De ce nu trec peste tot locul unde este nevoie? Pentru că natura este generoasă cu spontaneitatea eului, și avară cu cristalizarea personalităților. Eul gigantic, mistic și vagabond crește peste tot. Eul ordonat la muncă este o plantă rară. Este mai ușor să cuprinzi într-un eu sentimental tot universul, decît să transformi prin munca brațelor colțișorul de țară în care te-ai născut. Satul român nu poate să prospere fiindcă de nevoile lui n-au nici o înțelegere clasele conducătoare ale statului român. Dacă ar fi această înțelegere, ce izvor de energie ar fi în satul român! Dar astăzi nimeni nu ia seama la dînsul. Conducătorii lui ard de dorința să-i standardizeze cerealele, uită însă că standardizarea cerealelor este un simplu rezultat al standardizării aptitudinilor la muncă. Unde munca nu este înnobilată, nici fructul produs de ea nu este nobil.

---

[68] Școale de meserii și școli profesionale de diferite grade nu lipsesc din bugetul țării românești, dar ele folosesc altora, iar nu sătenilor. Sătenii nu învață în ele o meserie, fiindcă maeștrii și profesorii acestor școli sunt adeseaori improvizați, iar acolo unde sunt destoinici, nu li se pune la dispoziție unelte și material didactic, fără de care învățămîntul orișicărei meserii este nul. Școlile de meserii și profesionale par a fi create în țara românească pentru a căpătui pe cîțiva cetățeni burghezi cu slujbe de profesori, iar nu pentru a ridica întunerecul din sufletul celor de jos.

5. — Aceea ce se petrece în România reprezintă în mic faptul crizei culturale care are loc în întreaga Europă. Lupta între personalismul anarhic și personalismul energetic este peste tot în Europa. În România lupta ia o formă mai acută fiindcă aci este în joc, prin importanța pe care o au satele, viitorul unui popor întreg. Peste tot însă criza este manifestă.

Filosoful german H. von Keyserling o prezintă sub o înfățișare paradoxală, după ce, înaintea lui, un alt filosof german, Oswald Spengler, o prezintase sub o înfățișare tragică. După acesta din urmă, cultura europeană s-ar afla astăzi într-o epocă analoagă culturii eline din epoca alexandrină, adică s-ar afla înaintea morții. Culturile, zice acest filosof, sunt întocmai ca plantele : nasc, cresc și să sting în chip natural, cînd și-au încheiat rostul pe lume. Cultura europeană este tocmai în momentul încheierii rostului său. Sufletul care o susținea a dispărut din ea. Omul de astăzi se simte strein cînd o pune pe dînsul. Cultura europeană apune.[69] H. von Keyserling prezintă acelaș gînd într-o formă paradoxală. Culturile de pînă acum, zice el, aveau punctul lor de greutate în domeniul iraționalului, a instinctului, a sentimentului, a alogismului și a lui Eros, și iraționalul este prin esența lui intrasmisibil, fiindcă îi lipsește mijloacele de comunicație. Din această cauză, culturile de pînă acum corespund imaginei pe care și-o face omul de o plantă ; adică sunt legate de contingențele de timp și de spațiu ; sunt incapabile de variație în caracterele lor tipice ; sunt intransmisibile în exterior. Ele nu se pot comunica decît reînviindu-le cu sufletul lor, aceea ce este aproape imposibil. Din contră, cultura de astăzi are punctul ei de greutate pe intelect, pe logică, pe tehnică. Produsele intelectului sunt înțelese de toată lumea și deci transmisibile. Aplicațiunile științei, adică produsele tehnice, sunt deasupra timpului și spațiului, sunt ale lumii întregi. Orișicine, fie din Orient, sau din America, poate să înțeleagă o invenție tehnică, căci aptitudinea la tehnică este, ca și instinctul de orientație a sălbaticului, evidența însăși. Această tehnică deșteaptă, în omul care o stăpînește, sentimentul de libertate și de putere ; cu atît mai mult cu cît omul este mai primitiv. De aceea este explicabil pentru ce majoritatea oamenilor de astăzi este atrasă de tipul *„chauffeur"* de automobil. Americanul *„smart"*, italianul fascist, rusul bolșevic și orientalul partizan al progresului sunt reprezentanții tipului *„chauffeur"*. De aci disprețul lor pentru tradiție și atracția lor pentru forța brutală. Culturile de pînă acum trebuie să moară pentru a face loc culturii ridicată pe intelect și tehnică.[70]

În pesimismul tragic a lui Spengler, ca și în paradoxul lui von Keyserling, este un grăunte de adevăr. Vechea bază pe care este ridicată cultura europeană astăzi să surpă, aceasta este evident. Dar să surpă pentru a face loc unei baze mai largi, cultura europeană durînd mai departe ; sau să surpă fără înlocuire, și cu ea este sortită să moară și cultura europeană ? Filosofii citați înclină pentru cea din urmă ipoteză ; după părerea noastră, în mod greșit. Cultura europeană suferă de un intelectualism unilateral, și lărgirea acestui intelectualism nu-i va aduce moartea, ci, dimpotrivă, renașterea pentru o viață nouă. [Hermann] von

---

[69] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 vol., München, 1921.

[70] H. von Keyserling, *Le Monde qui naît*, Paris, Stock ; în extrasul din *Revue Bleue*, 18 decembrie 1926.

Keyserling face o ironie copilărească cînd spune că tipul culturii de mîine este *chauffeur*-ul. Tipul culturii de mîine este muncitorul calificat; nu numai în ramura transportului, cum este *chauffeur*-ul, ci în toate ramurile de activitate profesională. Pînă acum Europa a cunoscut pe specialistul în dialectica adevărului și a frumosului, pe specialistul care lucra pentru elită; de astăzi înainte Europa va cunoaște pe muncitorul calificat, la care dialectica adevărului și a frumosului se întregește în munca brațelor și în tehnică, pentru a da produse practice și folositoare tuturor. Europa de ieri avea o cultură sprijinită pe o personalitate foarte îngustă. Ce nu se lega direct de dialectica rațională și de cazuistica subtilă a sentimentelor nu interesa pe european. O dovadă despre aceasta o avem în filosofia lui Kant, filosofia cea mai răspîndită din zilele noastre. Spontaneitatea conștiinței joacă la Kant un rol principal. Din spontaneitatea aceasta ies formele *a priori* ale intuiției și categoriile intelectului. Spontaneitatea este izvorul obiectivității științifce. Cum să leagă însă această spontaneitate de restul naturii și, înainte de toate, de individul organic? Mister. O altă învățătură fundamentală la Kant este autonomia voinții morale în opoziție cu determinismul naturii. Omul, în faptele sale morale, este autonom. Dar pînă unde să întinde morala, și de unde încep faptele fizice care intră în determinismul naturii? Mister. Filosoful cel mai citat al Europei de pînă ieri, face impresia unui virtuos al danțului, care știe să meargă drept pe o linie îngustă cît muchia de cuțit, dar care a pierdut uzul să meargă natural pe drumul cel larg, pe care merge toată lumea. Cultura de mîine a Europei se va sprijini pe o conștiință mai largă și mai adîncă a persoanei omenești. Izvorul obiectivității științifice va fi căutat la o adîncime mai mare de cum îl căutase Kant și cu o metodă mai sigură de cum era cea transcendentală. Tot asemenea va fi și cu legătura dintre faptele morale și determinismul naturii. Autonomia voinței nu este arbitrarul, ci o lege de sine. Tot o lege de sine este și determinismul naturii. Între om și natură nu poate fi, prin urmare, un antagonism, ci o corelație. Despre această corelație omul cult de mîine va avea o mai bună înțelegere.

6. — Orizontul acestei înțelegeri mai bune a și început a se deschide, de îndată după Kant, cu filosofii secolului [al] XIX-lea. Toți continuatorii lui Kant sunt preocupați să găsească legătura dintre om și natură. Aproape toate științele noi, care s-au format spre sfîrșitul secolului [al] XIX-lea și începutul secolului nostru, au de obiect cercetarea aceleiași legături. În rîndul acestora sunt: sociologia, antropogeografia, biopolitica, eugenia, preistoria, psihologia animală și psihologia comparată, etnografia, istoria civilizațiilor, psihoanaliza, fiziologia, geografia economică și geografia industrială etc. Tendințele culturii europene merg evident spre o înțelegere cît mai adîncă a corelației dintre om și natură. Aceasta și explică marele succes al filosofiii lui Fr. Nietzsche, care este o filosofie a adîncului biologic omenesc. Aceasta explică de asemeni marele succes al scrierilor psihiatrului vienez Freud, care cercetează inconștientul. Întreaga atmosferă științifică a timpului nostru este favorabilă reintegrării omului în sînul naturii, în opoziție cu atmosfera făcută odinioară de vechea filosofie raționalistă, care nu găsea omului alt rol în natură decît pe acela de a iscodi antagonisme. Cultura europeană este în curs să ne dea despre personalitatea omenească imagina unei

ființe energetice, în locul celei izolate în suveranitatea ei, așa cum era pînă mai ieri.

Va veni în curînd momentul cînd imagina acestei ființe energetice va trăi în sîngele orișicărui european. Atunci multe din deprinderile de astăzi vor trebui părăsite, ca fiind incompatibile cu cultura. Europeanul va renunța treptat la ele, cum a renunțat la multe alte deprinderi superstițioase, moștenite din trecut. Misticismul va primi din nou o lovitură. Vom avea o nouă școală și o nouă politică, fiindcă vom avea o altă înțelegere despre personalitatea omenească.

Europa de astăzi, după părerea unui filosof oriental ca Rabindranath Tagore, precum și după părerea bărbaților politici americani, suferă de un naționalism exagerat. Naționalismul european nu este însă exagerat, ci anarhic. Europeanul consideră naționalizarea ca un fel de cioplire după un model fixat de mai înainte, care ar fi idealul național. Să naționalizează o țară sau un oraș, dacă locuitorii țării sau ai orașului recunosc sau cred într-un anumit ideal național. Cu un cuvînt, naționalizarea se dă, ca și creștinizarea, prin botez. Idealul național este un fel de crez care stă deasupra conștiinței locuitorilor și se pogoară asupra acestora printr-un fel de revelație, ca și credința religioasă. Locuitorul naționalizat, ca și păgînul creștinizat, nu ia parte la constituirea idealului; rolul lui este să-l adopte și să-l păstreze. Acest procedeu poate fi bun pentru credința religioasă, însă pentru credințele politice el este periculos, fiindcă duce la anarhie. Fiecare seminție de popor; fiecare regiune de țară; fiecare deosebire de limbă sau obicei poate revendica pentru sine un ideal național; căci poeți, filosofi, istorici nu lipsesc nicăieri, cari să se ofere ca instrumente de revelație a vreunui ideal nesocotit. Și atunci, care este terenul pe care se poate obține o înțelegere între diferitele idealuri? Dreptul acordat fiecărui ideal național de a-și recruta adepți sau credincioși duce direct la anarhie. Așa este cazul în Europa de astăzi. Susceptibilitățile naționaliste viciază întreaga politică europeană. Problema minorităților este o problemă exclusiv europeană. Aceasta este o problemă care nu poate avea soluție, întocmai ca și quadratura cercului. Căci cum pot fi satisfăcute toate idealurile fără a slăbi și firimiți în acelaș timp unitățile mari economice și teritoriale, necesare în viața politică a Europei?

Școala oferă, în Europa, un alt cîmp de anarhie. Foarte mulți bărbați politici, și chiar pedagogi, se cred îndreptățiți să aibă un ideal de cultură, în vederea căruia ar dori să cioplească sufletul tinerelor generații. Pentru unii, modelul cioplirii este idealul antic; pentru alții, idealul creștin; pentru alții, naționalist; pentru alții, în sfîrșit, o concepție filosofică oarecare despre lume și viață. Mai toți acești oameni politici și pedagogi sunt convinși că maximele și preceptele au o foarte mică înrîurire asupra voinței unui om: *„longum iter per praecepta“* repetă și ei la fiece împrejurare;[71] cu toate acestea, cînd nu este vorba de voința unui individ în particular, ci de a unei generații întregi, sau de a unui popor întreg, atunci convingerea lor se schimbă. Aceea ce este dovedit eroare la individ în parte, este adevăr la poporul întreg. Aci, idealul sau concepțiile filosofice sunt mai întîi fixate, și apoi organizarea educației vine în urmă, ca o aplicație. Astfel, ca și în viața politică, avem în viața școlară o luptă veșnică între idealuri. Europeanul continuă, sub o altă formă, conflictele lui religioase de odinioară. El este prin excelență omul dialecticei cerebrale.

---

[71] Dovedirea micei înrîuriri pe care o are propunerea de mai înainte asupra desfășurării voinței a fost produsă, în ultimul timp, și prin experiențe de laborator (comp. *Psychologische Forschung*, VII, articolul *Untersuchungen zur Handlungs- und Affektpsychologie* de Kurt Lewin). Voința se conformează propunerii numai cînd aceasta este în concordanță cu interesul sau cu tendințele înnăscute ale individului. Propunerea care nu se leagă de interes, este uitată repede.

7. — Această anarhie din politică și școală nu se poate înlătura decît printr-o nouă înțelegere a personalității omenești. În strîmta valorificare a acesteia stă viciul fundamental al culturii europene de pînă acum. Europeanul are despre personalitatea omenească o părere romantică. Ea este, în ochii lui, cînd înger, cînd demon; dar niciodată aceea ce este în realitate. În realitate, personalitatea este o continuare a energiii naturale; și, ca atare, rolul ei este cu atît mai mare, cu cît se supune legilor naturii. Omul are asupra animalului marele avantaj de a scurta timpul evoluției sale biologice prin simțirea intuitivă a eului, acest ferment puternic al cristalizării deprinderilor sufletești. Eul aduce cu sine expansiunea sufletului în afară; iubirea și entuziasmul, care, cimentînd deprinderile, dă omului personalitate. Sub impulsul eului, ies la lumină aptitudinile sufletești și, cu acestea, conștiința vocației profesionale. Personalitatea omenească este adînc înrădăcinată în mediul cosmic și biologic. Determinismul acestuia, departe de a-i slăbi puterea, o ridică. Determinismul naturii este, pentru persoana omenească, nu un obstacol, ci un sprijin. Grație lui, rolul personalității este posibil. Nu dar contra naturii, ci prin natură spre complectarea naturii.

În lumina acestui adevăr, cultura europeană capătă o nouă îndrumare. Din idealistă și romantică, ea devine energetică. Naționalismul din politică și idealul din școală au să dispară fiindcă au să se transforme adîncindu-se. Ele au să se pună de acord cu noua înțelegere pe care va avea-o și personalitatea omenească, și pe care am putea-o rezuma, după cele zise mai sus, în următoarea definiție: Numim personalitate pe omul care a reușit să răscolească în sufletul său și în sufletul altora aptitudini nobile de muncă. Personalitatea este cu atît mai mare cu cît urmele sale sunt mai rodnice. Răscolitori de suflete sunt dar oamenii cu personalitate, dar nu răscolitori în deșărtăciune, ci îndrumători spre roade și descoperitori de avuții noi. Un apostol de vorbe bune este un simplu pierde-vară, cît timp pe urma lui nu crește rod. Este personalitate, în schimb, profesionistul care, fără să facă pe apostolul, a realizat o tehnică nouă, morală sau materială, pe urmele căreia viața socială are un cîștig de bunuri.

Tot așa și cu naționalismul. Este naționalist[72] acela care, punînd în valoare afinitățile dintre pămînt și suflet, a izbutit să deștepte în neamul său aptitudini noi de muncă și de gîndire. Un istoric care descopere în originile neamului său descendența dintr-un strămoș nobil, după care descoperire urmează o creștere în încrederea de sine a neamului său, este, desigur, un naționalist, și un naționalist de frunte; dar tot așa de mare naționalist este și întreprinzătorul industrial care a asigurat prosperitatea unei regiuni a țării, punînd în legătură avuția solului cu o anumită îndemînare la muncă a populației. Este naționalist nu acela care, plecînd de la un anumit ideal, vrea să impună cu de-a sila acest ideal unui număr mare de oameni, ci este naționalist acela care reușește, prin exemplul muncii sale, să unească pe aceia cari, înainte, să credeau dezbinați. Nu afirmînd suveranitatea idealului față de toți și toate, adică față de oameni și de pămînt, ci afirmînd solidaritatea idealului cu rădăcinile cosmice și biologice ale tuturor celor ce locuiesc împreună poți să întărești viitorul neamului tău. Solidaritatea impusă de sus nu este durabilă. Ramurile unui arbore țin de aceeaș viață prin rădăcinile lor comune, iar nu prin faptul că le vede acelaș soare. Să dăm populației unei țări cît mai des prilej să-și dezvolte aptitudinile cu care ea a fost înzestrată de natură. Să nu ne fie teamă că aceste aptitudini vor apuca pe drumuri divergente și, la urmă, vor ajunge să se ciocnească : îngrijește ea singură, natura, ca aceea ce a plecat după acelaș pămînt, să se unească, la urmă, pentru acelaș pămînt ; îngrijește ea singură, natura, ca aceea ce apare în ochii noștri ca diversități ireconciliabile, să ajungă, la sfîrșit, să se arate ca fețele parțiale ale unei aceleiași unități. Unitatea pămîntului pe care o populație trăiește are gheara mai puternică decît unitatea idealului. În ghearele pămîntului toate deosebirile să sfărîmă cu timpul ; toate asperitățile să netezesc. Aceia cari au gustat din aceeaș pîine și au băut aceeaș apă au în ei dispoziții comune, cari, mai curînd decît se crede, au să-i plămădească într-un singur bloc, cu sau fără voia lor.[73]

---

[72] În context, termenul „naționalist" este folosit cu accepțiunea „patriot" (n. ed.).

Aceleași concluzii le putem aplica și la școală. Școala viitorului va fi școala personalității creatoare, energetice. Idealul cu care pleacă elevul din școală este o podoabă frumoasă, dar este numai o podoabă. Adevărata transformare o dă școala prin deprinderile pe care ea le sădește în sufletul elevului. Nu ce crede elevul despre lume și viață ; ci cum reacționează, cu munca lui, elevul în mijlocul lumii și vieții : acesta trebuie să fie programul școalei viitoare. Prin această școală se vor deschide, în sfîrșit, lacătele cu care ținem zăvorîtă rezerva sufletească a satelor. Cînd școala sătească va deveni creatoare, atunci libera circulație între sat și oraș și, eventual, reînnoirea acestuia prin sat va fi un fapt social natural. Căci nu poate circula cu folos decît aceea ce este în ordinea firească a creației : transformarea energiei solului în energia sufletească a personalității.

În Europa să bucură de un mare prestigiu cuvîntul solidaritate. Unii vor să vadă într-însul o soluție la toate dificultățile prezentului. Prosperitatea fiecărei națiuni în parte, precum și prosperitatea continentului întreg, n-ar depinde decît de solidaritate. Dacă ar fi lumea solidară, paradisul s-ar realiza pe pămînt !

Cu toate însă că este așa de mult dorită, solidaritatea întîrzie să se arate pe pămîntul Europei. De ce această întîrziere ? Nu cumva drumul pe care ea este așteptată să vină este drumul pe care nu va veni niciodată ? Solidaritatea este așteptată să scoboare din acordul pe care un ideal sublim îl va insufla în sufletele omenești! Cît de sublim va trebui să fie acest ideal care va produce ceea ce n-a putut produce idealul lui Christos! Și cît va trebui să-l așteptăm pînă ce se va ridica la orizont!

---

[73] Aceasta a trebuit s-o constate populația evreiască din statul nou al Palestinei. Această populație, unită prin idealul sionist, este deosebită după țările de unde a emigrat. S-ar fi așteptat cineva ca idealul să șteargă deosebirile produse de țările de origină ! Realitatea a fost altfel. Evreii din Rusia ; evreii din Germania ; evreii din Ungaria ; evreii din România — au rămas în grupele lor după țări și nu s-au amestecat sufletește. Dacă pe viitor se vor uni între ei, aceasta se va întîmpla nu prin puterea idealului, ci prin puterea pămîntului palestinian (*Le Temps*, Corespondența din Palestina, decembrie 1926). Concepția naționalismului dezvoltată aci a fost susținută, încă din 1900, prin *Noua revistă română* (comp. C. Rădulescu-Motru, *Idealul naționalist*, în *Noua revistă română*, 24 octombrie 1910).

Dar există și un alt drum pentru solidaritate. Este drumul pe care a venit simbioza între organismele naturii. Simbioza a ieșit ca o prelungire din corelațiunile cosmice. Viețuitoarele nu fac decît să continue finalitatea cosmosului.

CAPITOLUL V

Filosofia personalismului energetic

1. — Problema realității în filosofie. Raționalismul elin. Plotin și creștinismul. Raționalismul modern. 2. — Materialismul. Soluția kantiană. 3. — Idealismul magic. Idealismul hegelian și socialismul. 4. — Pragmatismul. 5. — Personalismul energetic. Ipoteza generală. 6. — Deosebirea dintre personalismul energetic și energetismul lui W. Ostwald. 7. — Teoria filosofică a personalității omenești, după personalismul energetic. 8. — Diferențierile muncii și personalitatea. Popoarele autohtone. Profesiile. 9. — Educația personalității. Persoană și erou.

1. — Cea mai înaltă pretenție a filosofiei din toate timpurile a fost să deosebească adevărata realitate de aparență. Aceasta a și constituit partea metafizică a orișicărei filosofii. Tot ce se vede nu este real; de aceasta este convins și cel mai puțin experimentat dintre oameni. Cu mii de ani înaintea științei noastre europene, filosofia din *Vedanta* indiană arată că înțelepciunea stă în a avea atenția fixată asupra esențialului nepieritor, cu nesocotirea aparențelor trecătoare. Cu privire la natura omului, *Vedanta* deosebește între *Âtmâ* și *Jîva*. *Âtmâ* este aceea ce este omul „în sine“, este partea lui de eternitate; *Jîva* este aparența datorită unei împreunări întîmplătoare de elemente, este eul înșelător. Întocmai ca și soarele, care să reflectează pe luciul apei în mii de imagini fugitive, tot așa și *Âtmâ*, eternul, să întrupează, ca eu, în multiplele forme ale materiii plastice. Înțeleptul trebuie să știe însă că numai eternul, fiind invariabil, este destinat fericirii; ce este făcut dintr-o împreunare trecătoare, este ursit să se desfacă și deci să producă durere. Eul este o cauză a durerii.[74] Și vechea filosofie indiană conchide că singura înțelepciune pentru om este să evite poftele eului și să se consacre contemplației și vieții ascetice. Astfel, din primele cercetări filosofice asupra realității, în loc de a rezulta o încurajare, a rezultat

---

[74] René Guénon, în scrierea sa *L'homme et son devenir selon le Vedânta* ([a]II-a ediție, Paris, 1925), crede că s-ar putea traduce *Âtmâ* prin personalitate, care ar fi astfel opusă *eului*. Traducerea este riscată. In spiritul filosofiei indiene buddhiste, personalitatea și eul sunt deopotrivă legate de pieire și durere.

decepția cea mai amară. Cercetările venite în urmă au dus, din fericire, la rezultate mai optimiste. Filosofia elină, de la începutul civilizației europene, a dat problemei realității o îndrumare științifică. Și această îndrumare a fost făcută cu putință prin invențiunea logicei. Poporul elin este primul care își însușește mentalitatea logică și gîndește în structura acestei mentalități, în deosebire de popoarele mai vechi, cari gîndesc în structura mentalității emotive și mistice. Problema realității, susținută pe raționamentul logic, duce la o știință a ontologiei din care s-au eliminat toate preocupările morale ale sufletului omenesc. Filosoful elin urmărește o soluție rațională la problema realității. El vrea să descopere substanța nepieritoare a lucrurilor, aceea ce rămîne real și deci identic „în sine“ sub haina schimbătoare a lucrurilor, și aceasta fără să țină seamă de durere sau de fericire, ci urmînd regulile obiective ale logicei. Filosoful elin unește dar cu problema realității și problema metodei după care realitatea poate fi găsită. Realul și raționalul se fixează într-o relație strînsă, care de aci înainte nu mai este niciodată pierdută din vedere. Realul să descoperă numai prin rațiune. Această relație de foarte mare importanță a și făcut că, mai tîrziu, filosofii ontologiști să poarte denumirea de raționaliști.[75] Din cercetările ontologiste ale filosofilor s-a format o concepție armonică despre lume și viață, care a pătruns întreaga cultură elină și care a rămas, după aceea, multă vreme ca un ideal pentru omul de știință. Această concepție elină postulează o ordine rațională a universului în toate părțile sale; o ordine rigidă, din care este alungat tot ce nu se poate deduce din principii raționale. Lumea antică nu ne-a lăsat, în moștenirea sa, ceva mai de preț ca această concepție. Ea este complinirea majestoasă a mentalității logice, care și-a făcut apariția în omenire deodată cu filosofia elină.

În ordinea rațională a universului, moștenită de la elini, persoana omenească juca însă un rol de spectator dezinteresat, căci ea, din această ordine, nu putea să schimbe nimic. Ordinea era a realului, și realul era descoperit de rațiune, un alt real, care plana deasupra intereselor și frămîntărilor personalității. Preocupările morale ale omului, aspirațiunile religioase ale acestuia n-aveau cum pătrunde și cum găsi un rost în această ordine. Totul aci era conceput în perspectiva eternității. Omul este pieritor, și chiar în cursul scurtei sale vieți este supus transformărilor. Cum dar ar fi putut el găsi un rost în armonia rațională a universului! Singurul rost ce l-ar fi putut găsi ar fi fost să se supună de bunăvoie acestei armonii descoperită de rațiune, să urmeze naturii, cu conștiința resemnată că nimic din ce este în ordinea rațională să se întîmple n-are să lipsească de a se și întîmpla. Această resemnare o și propovăduiră pe față ultimii filosofi ai lumii antice, stoicii. Filosofia conchidea din nou într-un mod puțin îmbărbătător pentru personalitatea omenească.

În timp ce filosofia elină își da sfîrșitul, lăsînd posterității frumoasa moștenire de care vorbirăm, evenimente mari istorice zguduiau viața popoarelor. O religiune nouă, creștinismul, pune în plină actualitate preocupările morale. Un suflet [nou] se naște, în mijlocul culturii antice, cu tendința de a se emancipa de sub dominația mentalității logice raționale. Acest suflet nou aducea cu sine o mentalitate care se asemăna în unele privințe cu mentalitatea logică, dar în multe alte privințe revine la vechea mentalitate emotivă și mistică. Pe de-o parte, această mentalitate păstrează metoda deductivă, pe care o întîlnim și în ontologia raționalistă, pe de altă parte însă, fondul asupra căruia metoda deductivă se aplică este cu totul altul de cum îl găsim în ontologie. Realitatea pe care mentalitatea cea nouă o caută nu mai stă în afară, în elementele naturii, în atomi sau forme substanțiale, ci stă înlăuntrul sufletului, în elementele credinței. Noul suflet este departe de a fi și un suflet mistic propriu-zis, căci misticul nu-și raționează convingerile, nu este nici raționalist; este un suflet original, cu structură proprie: este sufletul teologului creștin. Acesta va stăpîni de aci înainte Europa timp de mai bine de un mileniu. Filosofia ajunge sclava teologiei. Mersul universului, pe care filosofii elini îl concepeau ca o ordine armonică rațională, este acum conceput, în spiritul creștin, ca fructul unei intense drame sufletești, el este simbolul extern al atotputerniciei dumnezeiești. Pe cît de senin era sufletul vechiului elin, pe atît de torturat este acesta creștin. Din această cauză, o răsturnare a tuturor valorilor culturale. Frumusețea corpului este urîtă pentru a fi divinizată aceea lăuntrică, a sufletului; lucrul finit, bine conturat și armonic, nu mai este considerat ca un ideal, căci creștinismul este însetat de nețărmuritul și infinitul aspirațiunii. Primul filosof cu cultură elină care și-a dat seama de această schimbare și care chiar a trăit-o într-un mod aproape tragic a fost Plotin. Acest filosof începe prin a fi olimpic de raționalist, ca Platon. Realitatea demonstrată de rațiune este, pentru el, singura realitate. Dar cu cît gîndirea sa se adîncește, ea este luată de vîrtejul timpului. Plotin se simte altul. M-am trezit, zice dînsul. Rațiunea nu este unica metodă de găsire a adevărului. De ce rațiunea ar fi stăpîna mea? Nu sunt eu acel ce caut adevărul? Stăpîn pe mine însumi, de ce n-aș fi stăpîn și pe alegerea metodei? Care este justul titlu în virtutea căruia rațiunea își impune legile ei logice? Sufletul meu găsește adevărata realitate în mod mai direct decît o găsește rațiunea. Eu cred în Dumnezeu. Realitatea lui Dumnezeu mi se impune în mod mai evident decît toate adevărurile rațiunii! Iată dar noua lumină care se deschide de aci înainte filosofiei. Sufletului îi este dat să se ridice la diferite ipostaze de cunoștință. Cea mai de sus produce unificarea cu divinitatea. Aceasta urmează să fie aspirația supremă a filosofului, zice Plotin.

---

[75] Obiceiul de a separa problema metafizică a realului de metoda prin care realul ajunge cunoscut (adoptat de mulți sistematizatori în ale filosofiei, cum d. ex. și de R. Eisler. *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 2. Aufl., Leipzig, 1925) ni se pare cu totul nepractic. Toți metafizicienii realiști sunt în acelaș timp și raționaliști. Separarea realismului de raționalism duce numai la repetiții inutile. Aceasta să și constată îndeajuns din scrierea lui R. Eisler. Termenul propriu în loc de raționalism ar fi realism raționalist.

Spre această ipostază s-au și îndreptat aspirațiile teologilor creștini, cari luară locul filosofilor. Problema realității, în tot cursul evului mediu, nu mai făcu un pas înainte spre soluționare, ea fiind absorbită cu desăvîrșire în problema divinității. Metoda raționalistă însă, adică instrumentul de demonstrare a realității, se resimți de noua stare de lucruri. Ea prinse din ce în ce mai multă dragoste pentru dialectică, adică pentru operația de deducție care utilizează opoziția ideilor pentru a scoate noi adevăruri. Conflictul dramatic din aspirațiunile creștinului era și predestinat să facă o bună tovărășie cu această operație deductivă, instrumentul cel mai docil al orișicărei justificări finaliste. Din teologia evului mediu dialectica singură a ieșit întărită și populară. Mulțumită practicei pe cîmpul teologiei, dialectica a căpătat un prestigiu de care se bucură și astăzi.

Problema realității revine pe cîmpul filosofiei dimpreună cu renașterea științelor și filosofiei antice, prin secolul [al] XV-lea și [al] XVI-lea. Soluțiunea susținută la început a fost, cum era și de așteptat, cea raționalistă. Dar nu cea raționalistă elină. Modernii nu mai sunt atît de radicali. Peste ei stă așternut creștinismul. Descartes, Spinoza și Leibniz reprezintă un raționalism îmblînzit de ordinea morală creștină. Mersul universului narează pentru toți gloria lui Dumnezeu. Apoi, în timpul modern, metoda raționalistă deductivă nu mai este unica metodă științifică. Științe noi aduc cu dînsele metoda inductivă bazată pe observație și experiență. Din adăogirea acestei metode se schimbă și criteriul după care este cunoscut realul. Din static el devine dinamic. În loc să mai consiste realul în elemente sau forme substanțiale, el consistă în determinări funcționale. Eterne și identice cu sine, sub haina schimbătoare a aparențelor, sunt raporturile constante dintre datele experienței fixate prin măsurătoare. Raportul constant sub care se subsumează toate celelalte raporturi găsite reprezintă cel mai înalt simbol al realității. Șiința modernă indică, pentru un asemenea înalt simbol al realității, raportul de echivalență dintre diferitele forme de energie, legea energetică. Această lege este dar legea determinismului universal, și este, pentru moderni, aceea ce era ordinea armonică și rațională pentru antici.

2. — Adaosul de metodă și schimbarea criteriului aduc în soluționarea filosofică a problemei realității noi motive de discuție. Între acestea cele mai importante sunt tot cele referitoare la viața sufletească în genere și la manifestările personalității omenești în special. Și aceasta se explică. Dacă realitatea se stabilește prin inducție și este reprezentată prin raporturile constante găsite între datele experienței, atunci caracterul de realitate va fi cu atît mai ușor acordat unui fapt de experiență, cu cît acest fapt poate fi mai bine prevăzut și măsurat în raport cu alte fapte. Cu cît un fapt va fi mai simplu și cu înfățișare mai uniformă, cu atît el va apare ca mai real. Faptele complexe și variate vor apare, din potrivă, ca mai depărtate de realitate. Realitatea se va stabili după putința de prevedere și măsurătoare. Dar atunci în situație dezavantajată sunt faptele vieții sufletești și, în special, manifestările personalității ! Ele nu pot fi puse în formule matematice, prin urmare realitatea lor poate fi contestată !

Și, în adevăr, după îndelungi discuții, la această concluzie să și ajunge. Filosofia, prin secolul [al] XVIII-lea, apucă pe drumul materialismului. Singura realitate pentru ea este materia, căci materia se poate cîntări, și faptele ei pot fi prevăzute matematicește. Sufletul, o umbră sau un epifenomen care poate lipsi fără să strice ceva din mersul universului. Materialismul nu dură însă mult. Secolul [al] XVIII-lea sfîrși prin a avea o altă soluție, cu mult mai superioară, și anume, soluția lui Kant.[76]

---

[76] Logica istorico-folosofică prezentată de C.R.M. servește demonstrării ideii că personalismul energetic este forma superioară a filosofiei realității. Altfel, ea nu coincide cu logica reală a dezvoltării gîndirii filosofice (n.ed.).

Kant, prin analiza făcută asupra condițiilor cunoștinței omenești, dovedește superficialitatea noțiunii de materie, și prin aceasta taie pentru totdeauna drumul materialismului. Soluția lui dă un rol însemnat personalității. În aceea ce privește metoda după care să cunoaște realitatea, ea îi dă chiar un rol determinant. Realitatea sensibilă este creațiunea sa. Realitatea postulată, că ar fi dincolo de sensibilitate, este inaccesibilă științei ; prin urmare, realitatea pe care ne este dat s-o cunoaștem este strîns legată de personalitate. Fără funcțiunile de intuiție și categoriile inteligenței n-am avea nici experiență, nici realitate. Ordinea și raționalitatea, pe care filosofii antici le căutau în firea lucrurilor externe, după Kant sunt înăuntrul conștiinței omenești, sunt condițiile orișicărei existențe obiective. Ce este lumea „în sine“, noi, oamenii, nu putem ști ; ce este însă lumea pe care o vedem și pipăim, aceasta o știm : ea este creațiunea funcțiunilor noastre de cunoaștere. Plotin avea dar dreptate să se întrebe ce just titlu are rațiunea pentru ca să-și impună demonstrațiile ei. Justul titlu stă în constituția sufletească a omului. Unitatea de aperceptiune, intuițiile *a priori* și categoriile inteligenței impun afirmările rațiunii despre realitate. Dar să aibă Plotin și mai departe dreptate, că interesul conștiinței omenești hotărăște dacă rațiunea va fi sau nu ascultată ; și că, în orișice caz, dacă are conștiința omenească o altă cale pe care își poate găsi adevărul, această cale poate fi după voie urmată ? Ce putere ascunsă stă în interiorul sufletului omenesc pentru ca el să poată alege cînd calea rațiunii, cînd o altă cale de cunoaștere ; sau, după cum spune Plotin, să se ridice la diferite ipostaze ?

Soluția lui Kant răspunde și la aceste întrebări : prin teoria autonomiei voinței. Aceasta este partea cea mai genială din soluția lui Kant. La baza personalității este voința. Voința nu este încătușată de legile sensibilității. Ea este liberă, autonomă. Rațiunea pe care ea o urmează nu este cea teoretică, pe care să susține determinismul universului, ci este cea practică, a motivării faptelor morale. Alături de lumea sensibilă există și o lume a valorilor morale. Într-una este necesitatea, în cealaltă libertatea. Dar numai aceste două lumi există ? Kant, la această întrebare, nu răspunde direct ; dar, indirect, lasă să se întrevadă un răspuns afirmativ. În alte scrieri, el să ocupă pe larg de judecata estetică și de valorile artei, pe care însă nu le consideră legate nici de rațiunea teoretică, nici de cea practică. Din lumea artei lipsește determinismul mecanic și lipsește și libertatea morală. Unde aparține lumea artei ? Aceeaș întrebare s-ar mai putea pune și pentru lumea economică, pe care însă Kant nu o amintește. Apoi, lumea religioasă să confundă ea oare cu cea morală ? Kant, la aceasta din urmă întrebare, înclină spre un răspuns afirmativ. Cel puțin aceasta rezultă din titlul uneia din principalele lui scrieri : *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Religiunea în marginile numai a rațiunii).* Răspunsul este discutabil. În tot cazul, lumea determinismului mecanic, lumea artei și lumea valorilor morale nu se confundă împreună. Două mari domenii ale vieții sufletești sunt salvate de la neantul în care le aruncase materialismul. Realitatea vieții sufletești nu este încă pe deplin ridicată în rîndul celor eterne, dar, în schimb, este consacrată demnitatea acestei vieți. Sufletul este autonom în creațiunile sale morale și artistice.

3. — Pînă aci merge soluția kantiană. Avem în ea regularea unui vechi diferend între materie și suflet, dintre ordinea naturii și aspirațiile sufletului. Kant face separația lor, arătînd drepturile fiecăruia. Este o soluție care se potrivea minunat timpului său, în care cercetările științifice, atît în aceea ce privește constituția materiei, cît și în ceea ce privește constituția sufletului, erau prea puțin înaintate. Astăzi, această soluție este cu desăvîrșire insuficientă. Autonomia nu este o explicare. Ea oprește confuziunile, aceea a materialismului în primul rînd, dar, în definitiv, ea lasă drumul deschis ca problema să se pună din nou. S-a și pus din nou îndată după Kant. Romanticii n-au respectat separația de drepturi. După cum materialiștii încălcaseră odinioară drepturile sufletului, ei încalcă acum drepturile materiei. Din soluția lui Kant, care era o teorie de critică rațională, ei făcură o teorie de geneză. După ei, eul și funcțiunile lui sunt nu atît condițiile logice ale percepției lumii sensibile, cît izvorul din care aceasta își ia naștere. Astfel kantianismul să transformă încetul cu încetul într-un idealism magic, pe care îl utilizară poeții în fel de fel de speculații fantastice. Romanticii izbutiră să transforme personalismul cumpănit al lui Kant într-un personalism anarhic.

După romantici, idealismul magic, care era întemeiat pe bagheta magică a eului, încetă; în schimb, veni idealismul hegelian, care se întemeie pe metoda dialectică, o altă baghetă magică pusă în serviciul conștiinței universale. După idealismul hegelian, socialismul lui Karl Marx. Aci eul este înlocuit cu clasa socială și cu categoriile producției economice. Autonomia lui Kant este uitată. Cîțiva filosofi, între cari W. Wundt, încearcă să o mai reînvie sub forma teoriei paralelismului psihofizic, dar teoria lui, în afară de cîțiva psihologi, nu cîștigă aderenți. În explicarea faptelor morale și artistice, teoria paralelismului nici nu este pomenită măcar. Ea a pierdut, în urmă, prin moartea lui Wundt, și pe puținii psihologi pe care îi cîștigase.

4. — Și cu aceasta suntem ajunși pe pragul filosofiei contimporane. Filosofia cea mai legată astăzi cu problema realității este filosofia pragmatismului, reprezentată prin C. S. Peirce, William James și F.C.S. Schiller, citeșitrei de origină saxonă.[77]. Nietzsche, de care ne-am ocupat înainte, nu are o filosofie sistematică, ci intuiții geniale care dau mai mult sugestii decît soluții. Nietzsche, împreună cu Montaigne și Goethe, a determinat curente filosofice, fără să fie ei înșiși filosofi.

Pragmatismul recunoaște vieții sufletești, și în special conștiinței omenești, nu numai o demnitate, dar și un rol efectiv în constituirea realității. Continuînd în parte exagerările idealismului magic, el admite o indeterminare în mersul universului material, grație căreia activitatea omenească să poată strecura și adăoga de la ea cîte ceva. Mai întîi adevărul, care ne dă realitatea, este produsul activității omenești. El nu vine, cum credeau raționaliștii antici, din oglindirea ordinei eterne a lucrurilor, ci este o elaborare treptată a părerilor șovăitoare a minții omenești, o elaborare susținută pe verificarea faptelor.

---

[77] Ch. S. Peirce, *Popular Science Monthly*. 1878; C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, Monist, 1905; William James, *Le Pragmatisme* (trad. Le Brun, Paris); F. C. S. Schiller, *Études sur l'humanisme* (trad. Jankelowitch, Félix Alcan, Paris, 1909).

Ideea pe care ne-o facem noi despre un obiect, zice Peirce, este întemeiată, ca adevăr, pe efectele utile ale obiectului asupra noastră. Adevărul este expresia intereselor omenești verificate ca durabile. Dar nu este numai adevărul o elaborare atîrnată de interesele omenești, ci însăși realitatea atîrnă de conștiința omenească. Raționaliștii, zice William James, își închipuiesc realitatea dată și sfîrșită odată pentru totdeauna, pe cînd pragmatiștii consideră că realitatea este în curs de formațiune și așteaptă completarea fizionomiei ei de la viitor. O realitatea independentă de experiența noastră nu există; întreaga realitate este fundată pe datele experienței noastre, și cum experiența este în veci nesfîrșită, în veci nesfîrșită este și realitatea. Îmbogățindu-se experiența, să îmbogățește și realitatea. Puterea de invenție a omului nu consistă, așadar, în descoperirea a ceva care exista de mai nainte și era necunoscut, ci consistă în creația a ceva nou în mod real. Creația continuă și după facerea lumii de către Dumnezeu, căci omul, îmbogățindu-și simțirea, creează. Cu filosofia pragmatistă orișice optimism este permis. Cînd omul are în puterea sa chiar izvorul realității, la ce poate el rîvni mai sus?

Este însă ușor de demonstrat că toată construcția teoretică a pragmatismului să bazează pe sofisme cunoscute de mult logicienilor. Pragmatismul să întemeiază, pentru a acorda caracterul de adevăr unei păreri, pe efectele utile ale acesteia, adică pe satisfacerea intereselor omenești. Adevărul să confirmă ca util omului, pe cînd eroarea este inutilă. Dar cine nu vede că utilitatea are și ea nevoie să fie dovedită? Căci poate fi o utilitate aparentă și de moment, și poate fi o utilitate durabilă. Durabilitatea este iarăși relativă. Ce pare durabil unui secol, în secolele următoare poate să se dovedească a fi, din potrivă, inutil. Toate adevărurile mari științifice au început prin a fi complet inutile. Ce utilitate a avut, la origina ei, teoria atomistică a materiei, și ce utilitate au și astăzi multe adevăruri care ocupă un loc de frunte în științele teoretice? Utilitatea nu este de la sine evidentă. Ea trebuie să fie, la rîndul său, dovedită prin argumente. Prin ce fel de argumente? Prin argumente științifice. Dar atunci ne întoarcem de unde am plecat. Adevărul științific să dovedește... prin temeinicia sa științifică. Sofisma să numește în logică *petitio principii*, sau, în mod popular, cercul vițios. Nici cu teoria îmbogățirii realității din invenția experienții nu sunt pragmatiștii mai norocoși. Aci ei cad în sofisma numită *fallacia accidentis*: dintr-o constatare cu valoarea de accident, ei deduc o constatare cu valoare universală. Îmbogățirea experienței este o constatare pe care pragmatistul o găsește într-o conștiință de om individual; din ea, dacă să admite că experiența fundează realitatea, nu se poate deduce, în mod logic, decît că realitatea omului individual este îmbogățită, nicidecum că este îmbogățită realitatea universală. Experiența individuală este un accident în viața omenirii întregi, și un accident uneori chiar morbid; astfel fiind, ne întrebăm: orișice experiență individuală duce la îmbogățirea realității? Sunt bolnavi isterici cari, în mod sincer, simt în apropierea lor prezența unor forțe, cînd divine, cînd diabolice; trebuie oare să facem din experiența lor o bază a realității? Cît de ușor să poate cineva înșela asupra valorii experienții a probat-o, de altmitreli, însuși William James, cu teoria despre *experienţa religioasă,*[78] în care încearcă să demonstreze realitatea divinităţii din senzaţiile extraordinare a unor indivizi excepţional de nervoşi !

5. — Din examinarea filosofiei pragmatiste rezultă că pe argumentele acestei filosofii este cu neputinţă să găsim deslegare la problema realităţii. Raţionalismul rămîne neatins de critica pragmatismului. Cel mult critica pragmatismului poate atinge raţionalismul vechi, metafizic, care postulează o substanţialitate la baza realităţii, dar nu şi raţionalismul modern, care postulează la baza realităţii relaţiuni constante dintre fenomene, ordinea şi legea. Slăbiciunea raţionalismului stă cu totul în altceva de cum cred pragmatiştii. Raţionalismul dă o soluţie slabă, fiindcă este exclusivist ; el este încă prea strîns legat de metoda deductivă, care i-a servit să se ridice dintru început ; el nu satisface îndeajuns tendinţele realiste din ştiinţele constituite de curînd în domeniul vieţii sufleteşti. El păstrează ceva din dispreţul pe care îl arătau odinioară materialiştii secolului [al] XVIII-lea ştiinţelor dedicate personalităţii omeneşti. Întîietatea pe care, din punct de vedere cronologic, au avut-o ştiinţele fizico-matematice impresionează încă, şi din această cauză soluţionarea problemei realităţii este, la raţionaliştii contimporani, şovăitoare : între realitatea materiei şi realitatea persoanei nu este făcută puntea de trecere ; la mulţi lipseşte curajul de a reuni ambele aceste realităţi într-o singură realitate integrală. Încercări nu lipsesc totuşi în această din urmă direcţie. În rîndul acestora punem şi *personalismul energetic.*

Personalismul energetic este un raţionalism pus la punct cu progresul ştiinţei contimporane. În locul denumirii de raţionalism, el are denumirea de personalism fiindcă persoana omenească este pentru dînsul realitatea cea mai întregită din cîte este dat să cunoaştem. El este energetic pentru a indica metoda după care realitatea este stabilită. Sub noţiunea energiei oamenii de ştiinţă înţeleg astăzi legea cea mai generală dobîndită prin experienţă şi inducţiune. Personalismul energetic este, prin urmare, un realism fundat pe extensiunea legii energiei [la] întreg cîmpul experienţei omeneşti, atît materiale, cît şi sufleteşti. În sistemul lui, persoana omenească ocupă locul central, fiindcă în viaţa acesteia se face îmbinarea diferitelor concretizări pe care le ia legea energiei ; concretizări pe care le studiază un mare număr de ştiinţe speciale. S-ar putea chiar zice că personalitatea omenească constituie, într-o oarecare măsură, un obiect de cercetare pentru fiecare om de ştiinţă, de la specialistul cel mai abstract pînă la cel mai practic. Subiectivul şi obiectivul, cele două aspecte ale experienţei, în ea se împreună. Dacă soluţia problemei realităţii este să se indice prin o denumire potrivită tendinţelor filosofice ale timpului nostru, atunci desigur denumirea de personalism este preferabilă orişicăreia alta, şi în tot cazul cu mult mai corespunzătoare decît aceea de materialism.

---

[78] W. James, *Philosophie de l'expérience ; La volonté de croire* (trad. în editura E. Flammarion, Paris), şi *Les diverses formes de l'expérience religieuse* (trad., Paris).

Baza științifică a personalismului energetic o constituiesc rezultatele ultimelor cercetări întreprinse în cîmpul larg al vieții sufletești, atît în ramura vieții individuale, cît și a vieții sociale. Aceste rezultate au adus o nețărmurită încredere în realitatea legilor psihosociale. O încredere în ordinea faptelor psihosociale era, de altmintreli, de mult. Multe concepții teiste o presupuneau. Dar ordinea presupusă de aceste concepții era mai mult o ordine morală, sau o finalitate providențială, și nu o ordine științifică, împletită din structuri și dependințe precise între faptele sufletești. Pentru prima oară această nouă ordine ajunge la conștiința omenirii cu sfîrșitul secolului al XIX-lea, prin lărgirea cercetărilor psihologice și prin avîntul sociologiei și a științelor în genere, care au de obiect cultura și istoria omenească. Vechea psihologie se afla restrînsă în perspectiva individualității. Ca atare, explicările ei consistau în deducții trase din cîteva principii raționale, a căror aplicație însă nu putea depăși marginile individualității, mai ales că această individualitate era presupusă [a fi] înzestrată cu un suflet și el individual. Noua psihologie își însușește o perspectivă cu mult mai largă. Explicările ei sunt bazate pe legile induse din observație și experiență ; din observația și experiența altor suflete, în afară de cel propriu. Cu lărgirea perspectivei să schimbă însă, pentru psihologie, și poziția problemei realității. Încetul și pe nesimțite, observația și experiența făcute asupra sufletelor altora să extinde la fenomenele materiale, care vin în directă legătură cu sufletul. Așa, rînd pe rînd, își făcură apariția în psihologie explicările bazate pe inconștient, pe structura sistemului nervos, pe viața speciei etc. În toate aceste explicări, vechea hotărnicie dintre suflet și materie nu mai este păstrată. Dorințele sufletului se explică prin inconștient ; memoria și inteligența, prin structura sistemului nervos ; dezvoltarea sufletească a individului, prin filogeneză. Întregirea psihicului prin fizic ajunge o metodă curentă de explicare. Științele sociale și istorice, prin avîntul lor, adîncesc încă și mai mult tendințele nouăi psihologii. Acum nu numai fenomenele materiale din imediata apropiere a sufletului sunt atrase în explicarea vieții acestuia, dar și fenomenele materiale îndepărtate, la care vechii filosofi n-au gîndit vreodată. Constituția biologică a rasei ; poziția geografică ; dispoziția granițelor dintre popoare ; evoluțiunea elementelor cosmice ; acumularea humusului de cultură pe suprafața pămîntului ; densitatea și creșterea populației ; sănătatea și boala etc., etc., o mulțime de fenomene, care înainte n-aveau nici-un raport cu viața sufletească, acum sunt luate în considerație pentru explicarea culturii și dezvoltării istorice a acesteia, fără ca nimeni să protesteze că s-a depășit limitele metodei științifice. Pentru omul de știință contimporan, manifestările sufletului individual sunt explicate prin înglobarea lor în totalul mediului de viață a omenirii. Unei conștiințe individuale i se par manifestările ei libere, fiindcă nu poate prinde într-o unitate de gîndire lanțul întreg de fapte materiale cu care aceste manifestări sunt legate. Dacă ar putea ea să îmbrățișeze însă lanțul întreg de fapte, manifestările i s-ar părea atunci naturale și deci necesare. Așa și unei molecule de gaz, dacă aceasta ar avea conștiință să reflecteze, i s-ar părea mișcările ce le face înlăuntrul unui tot de gaz închis între patru păreți ca absolut libere, și cu toate acestea noi știm că molecula de gaz este strict determinată de legea presiunei gazului asupra pereților.

Aceea ce apare liber, privit în cadru restrîns, devine strict determinat, cînd este privit în totul global din care face parte.

Pe toate aceste rezultate aduse de cercetările științifice personalismul energetic își întemeiază ipoteza generală că problema realității nu poate fi rezolvită cît timp să menține separația între suflet și materie. Sufletul și materia constituiesc două grupări de fenomene pe care simțurile noastre ni le prezintă ca deosebite, dar pe care rațiunea noastră, adică metodele noastre științifice, ni le demonstrează ca făcînd parte din aceeași realitate. Între faptele sufletești și faptele materiale există o corelație strînsă, pe care nu o vedem fiindcă intuiția noastră sensibilă este deprinsă cu perspectiva contrastelor (fenomenul contrastului stă la baza celor mai multe diferențieri intuiționale), dar pe care o găsim de îndată ce înlocuim intuiția prin analiza științifică. Faptele ce ni se par intuițional în contrast, să subsumează aceleiași legi cînd le examinăm analitic. Tot progresul științelor fizico-chimice a fost tocmai condiționat de înlocuirea dependențelor intuiționale brute cu dependențele abstracte, făurite de metodele raționale.

6. — Dar personalismul energetic nu rămîne la ipoteza generală a întregirii tuturor fenomenelor naturii într-o singură realitate, reprezentată rațional prin legea energiei. Această ipoteză își are filosofia sa, care este sistemul intitulat *energetismul*, al lui W. Ostwald,[79] ilustrul profesor de chimie de la universitatea din Leipzig, sistem care să mulțumește să o confirme în toate cîmpurile experienței. Pentru W. Ostwald energia este realitatea primordială, fiindcă raportul ei să regăsește în toate fenomenele naturii. Senzația, ca și mișcarea mecanică; instituțiile culturale, ca și forma și densitatea materiei; caracterul moral, ca și gravitația sunt transfigurări ale energiei. Energetismul este o nouă traducere, într-o formulare modernă, a determinismului universal. El înlătură metafizica veche, făcînd inutile elementele substanțiale, constituite din materie sau spirit, și lasă drum liber cercetărilor experimentale, care vor avea să determine legile fiecărei forme de energie, pentru ca apoi, cu stăpînirea acestei determinări, să se procedă la industrializarea metodică a experienței omenești. Energetismul este, prin urmare, o generalizare a noțiunii de energie, atît pe terenul teoretic, cît și pe cel practic. El nu cuprinde în sine mai mult decît cuprinde și noțiunea de energie.

Personalismul energetic cuprinde ceva mai mult. El are pretențiunea de a clarifica mai bine și de a îmbogăți chiar noțiunea energiei prin noțiunea personalității. Pentru energetismul lui Ostwald, personalitatea este o formă de energie, în nimic deosebită de orișice formă a energiei materiale. Pentru personalismul energetic, personalitatea are o deosebită însemnătate. Ea este energia în actul ei cel mai desăvîșit. Energetismul lasă să se înțeleagă că personalitatea este formată din mai multe forme de energii adunate în complex, adică din realități îngrămădite; pe cînd personalismul energetic consideră persoana ca o unitate de actualizare, spre care se dirijează toată desfășurarea energiei din natură. Varietatea fenomenelor este înţeleasă de personalismul energetic din actualizările personalităţii. Aci se îmbină sufletul cu corpul; valoarea cu indiferentul; anticiparea cu invariabilul... Energetismul priveşte faptele universului ca succedîndu-se într-o ordine liniară, aşa cum cere legea degradării energiei; pe cînd personalismul vede în univers o finalitate imanentă, cerută de conservarea personalităţii. Pentru energetism, personalitatea este un moment al energiei; pentru personalismul energetic, personalitatea este o direcţie a energiei. Cel dintîi este o filosofie monistă pe baza abstracţiilor mecaniciste; cel de al doilea este o filosofie monistă pe baza realului trăit în personalitate.

---

[79] Wilhelm Ostwald. *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, 1895; *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 1901; *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*, 1908; *Die Philosophie der Werte*, 1912.

7. — Şi cu aceasta ajungem la teoria centrală a filosofiei personalismului energetic. În ce consistă personalitatea omenească pentru noua filosofie? În cristalizarea unui şir indefinit de dispoziţii materiale şi sufleteşti în jurul unui eu subiectiv care poartă în sine o intuiţie emoţională. Pînă unde ajunge puterea de cristalizare a eului? Această putere poate fi concepută în imagini cît de întinse. Nimic nu se opune să o concepem în marginile întregului univers. Aceasta ar fi personalitatea divină, despre care omenirea a avut o presimţire deodată cu primele ei aspiraţii religioase. Dar puterea de cristalizare a eului nu trebuie înţeleasă ca o incarnaţie a eului individual, cum să admite de metempsihoză şi de spiritism. Eul călător din cristalizare în cristalizare, cum învăţau vechii preoţi egipteni şi cum învăţau înţelepţii bramani şi buddhişti din India, şi cum învaţă spiritiştii moderni, nu există; căci nu există viaţă, dincolo şi dincoace de mormînt, care să facă posibilă săriturile eului dintr-un loc în altul, ci există o singură viaţă, o singură mare tulpină a vieţii, pe care să altoiesc diferitele momente ale eului omenesc. Indefinitul şir de dispoziţii materiale şi sufleteşti îşi desăvîrşesc în eu cristalizarea prevăzută de ordinea întregei realităţi. Întocmai cum într-un organism sănătos nu adăogăm din afară fermenţii necesari secreţiunilor lui, fiindcă aceşti fermenţi sunt prevăzuţi în ordinea firească a vieţii organismului şi sunt daţi in totalitatea acestuia, tot astfel, în formarea personalităţilor, eul este fermentul pe care viaţa omenirii şi l-a prevăzut. Adăogarea lui din afară este fără efect, pe cît timp pregătirea cristalizării nu este ajunsă la rod. Eul transmigrator este o absurditate tot aşa de mare ca şi ochiul de om care ar servi aci unui vierme, aci unui vultur. Eul cristalizează personalitatea nu pentru a o constrînge, ci pentru a-i înlesni dezvoltarea.

Şirul dispoziţiilor începe de departe, din viaţa cosmosului. Periodicitatea mişcării corpurilor cereşti, oricît de depărtată, a fost înregistrată de dispoziţiile fiziologice ale corpului omenesc. Forma şi mărimea pămîntului; temperatura şi densitatea atmosferei; varietatea şi vîrsta elementelor cari constituiesc ţarina pe care cresc vegetalele, tensiunea gravităţii, a luminii şi a electricităţii; toate transformările energiei cosmice au fost înregistrate în aceste dispoziţii. Un grad mai mult în densitatea atmosferii; un element mai mult în constituţia mediului de viaţă, şi corpul omenesc ar fi fost altul de cum este. Apoi, după condiţiile cosmice, ritmul vieţii vegetale şi animale, care a produs apariţia conştiinţei, şi el a rămas întipărit în substratul adînc al acesteia.

în ființa omului regăsim urmele întregului trecut pămîntesc. Dar pînă aci omul nu este personalitate.

Personalitatea începe să fie posibilă cu dispozițiile singularizate sub controlul conștiinței. Și nu dintr-odată. Multă vreme noile dispoziții sunt uniforme, ca și cele provenite din condițiile cosmice. Toate actele sufletești cu caracterul de singularitate și prin care să afirmă mai tîrziu personalitatea au început prin a fi ritmice și pe o rază foarte întinsă. Obiceiul și tradiția religioasă preced fapta motivată moral; mentalitatea primitivă precedă raționamentul logic; jocul precedă arta. Cîtă vreme omenirea nu iese din această uniformitate sufletească, ea nu cunoaște personalitatea.

Primul început al personalității a venit din aptitudinea omului de a anticipa cursul reacțiilor sufletești. Proiectarea memoriei lui spre aceea ce are să vină, pentru a preveni un atac sau a-și mări puterea, este prima lui singularizare pe lume. Această singularizare i-a dat eul. Din posibilitatea anticipației a venit posibilitatea personalității. Dar posibilitatea anticipației nu este un lucru de sine înțeles. Din potrivă, ea este un fapt fără precedent în mijlocul naturii. Anticiparea sparge cadrul unui determinism prin cauzalitate; ea provoacă un determinism prin finalitate. Anticiparea presupune conștiința unui scop. Mersul universului să poate concepe ca o ordine lineară, fără început și fără sfîrșit, cît timp anticipația nu are nici-un rol; dar din momentul ce anticipația intervine, ordinea universului nu poate să fie concepută decît ca o ordine personalistă, fiindcă anticipația nu poate fi încadrată în mod rațional decît în o experiență de persoană omenească. Iată de ce ziceam mai sus că persoana omenească înseamnă, pentru problema realității, ceva mai mult decît o formă de energie; ea este actul desăvîșit al energiei, din care în mod rațional ne este permis să inducem o soluție plauzibilă la eterna problemă a realității.

8 — Cînd anticipația să pune în serviciul muncii, avem asigurată dezvoltarea personalității. Omul se desăvîrșește muncind, zice Carlyle, într-un entuziast imn dedicat muncii.[80] Carlyle are dreptate, și entuziastul său imn ar putea fi reprodus în întregime pentru ilustrarea personalismului energetic. „Cît de plin de întunerec și cît de necunoscător al menirii sale să fie omul, dacă totuși el muncește real și serios, cazul său nu este disperat. Veșnica disperare stă în trîndăvie. Munca, fie ea cît de venală și cît de servilă, este în comunicație cu natura... Prin ea locurile pestilențioase se însănătoșează și devin cîmpuri de cultură, sau terenuri pe care să așează orașe mărețe. Dimpreună cu însănătoșirea locului să însănătoșează și omul. Vedeți numai cum, prin cele mai umile deprinderi de muncă, sufletul unui om să organizează într-o adevărată armonie, și pe dată cu începerea muncii! Îndoiala, dorința, mîhnirea, remușcarea, indignarea, desperarea chiar — toată haita infernală de pasiuni care vrea să pună stăpînire pe sufletul bietului lucrător, ca pe sufletul fiecărui om, dă înapoi și să retrage în scorburile îndepărtate, fiindcă lucrătorul, plin de liberă bărbăție, este cu sufletul la lucrul său! Omul este acum un adevărat om. Arșița binefăcătoare a muncii nu este pentru el oare ca un foc purificator, care

---

[80] Thomas Carlyle, *Past and Present* (Cartea III, cap. XI).

consumă toate otrăvurile și transformă pînă și neagra funingină într-o flacără strălucită și binecuvîntată ?"

Carlyle are dreptate. Munca leagă pe om de natură și în acelaș timp îl înalță pînă la personalitate. Nici-una din dispozițiile produse pe urma anticipațiilor conștiente nu are valoarea celor produse din muncă. Curajul, gelozia, vanitatea, perfidia, ura și falsitatea consistă în lungi șiruri de dispoziții cîștigate prin experiență ; ele, cristalizate împrejurul eului, nu sunt totuși forme de personalitate, ci sunt instincte sau pasiuni. Numai diferențierile de muncă duc la formarea adevăratei personalități, fiindcă numai în muncă stă o finalitate. Acel ce este curajos, nu-și perfecționează curajul repetînd faptele de curaj ; nici gelosul, cu cît să arată mai des gelos ; nici vanitosul, mai vanitos cu vîrsta ; ci fiecare își păstrează tipul pe care și l-a cîștigat. O desăvîrșire în aceste tipuri nu există. Tipurile sunt fixate odată și pentru totdeauna. Desăvîrșirea intră numai în atributele personalității. Personalitatea să desăvîrșește fiindcă și munca să desăvîrșește. De aceea în fiecare personalitate există o putere creatoare.

Pe diferențiarea muncii, și nu pe aceea a eului, să bazează diferențiarea personalităților. Eul este o intuiție emotivă cu diferite grade de claritate și de bogăție. Unul să naște cu un eu mai sensibil decît altul, cum să poate naște și cu o intuiție de spațiu mai sensibilă decît a altuia. Aceste diferențe ale eului hotărăsc multe în viața omului. Ele hotărăsc tonalitatea, amploarea și tempo activității voluntare. Ele nu hotărăsc însă natura personalității. Cel mai fericit eu poate să decoreze cristalizarea unor dispoziții rudimentare, cum și cea mai clară intuiție de spațiu poate să aibă parte numai de numărătoarea oilor pe un munte. Cu un cuvînt, eul ajută, dar niciodată nu poate înlocui dispozițiile care sunt chemate să se organizeze într-o personalitate.

Aceste dispoziții, în cea mai mare parte, își au origina în aptitudinea omului de a munci ; adică în aptitudinea omului de a anticipa, prin o instrumentare conștientă, efectele la care tinde. Cu cît efectele sunt mai indirecte și instrumentarea mai meșteșugită, cu atît și anticiparea este mai departe de instinct și mai aproape de muncă. Omul să ridică în rangul de muncitor, cu cît unește mai strîns inteligența creierului cu îndemînarea brațului. Dar la începutul începutului, atît brațul cît și creierul sunt sub dependența mediului. Unul și altul răspund direct la impresiunile imediate ale acestuia. Primele diferențieri ale muncii sunt cele impuse de condițiunile geografice. Primul capitol al istoriei muncii omenești este geografia muncii. Tot așa și cu personalitatea omenească. Primele diferențieri ale personalității sunt cele geografice. Alături de cultura primitivă a pămîntului merge diferențiarea primitivă a personalității. Cînd munca să eliberează de sub condițiile directe ale mediului și, prin o instrumentare meșteșugită, ea ajunge să domine condițiile mediului, cu ea și formele personalității să precizează și să întăresc. Geografia muncii profesionale precedă psihologia personalităților diferențiate. Pretutindeni munca precedă personalizarea.

Ce interesantă priveliște oferă suprafața pămîntului pentru această dependență între munca și personalitate ! Dacă ia cineva o publicație recentă de geografie științifică, așa cum este bunăoară aceea a lui Karl

Sapper,[81] și privește pe harta globului la zonele diferitelor feluri de muncă — cules de fructe, vînătoare, pescuit, însămînțatul cu bățul, însămînțatul cu sapa, aratul cu plugul, grădinăritul și industria —, cu o mică sforțare de imaginație își poate compune pe harta globului și zonele diferitelor potențe ale personalității omenești. Întocmai cum bradul are nevoie de anumită temperatură și umiditate pentru ca să crească, tot așa și personalitatea. Rădăcinile acesteia își găsesc mediul lor prielnic numai în ogorul muncii organizate. După cum se prezintă diferitele categorii de muncă, așa să prezintă, în orișice țară, categoriile de personalitate. De munca agricolă primitivă se leagă o personalitate quasi-telurică. În manifestările unei asemenea personalități, aproape nu știi deosebi ce este personal și ce este cosmic. Cele mai intime dorințe sufletești sunt împletite cu faptele naturii, în așa fel că unele și altele par a forma împreună un singur tot. „Frunză verde, firul ierbii, mă suii în dealul Cernii, unde cîntă puiul mierlii, la mîndra cu ochii negri!" „Dă-mi, Doamne, zile mai multe, ca să ies vara la munte, la turme de oi cornute, s-aud oile zbierînd, baciul din fluier cîntînd, izvoarele țuruind, mîndrele pe plai suind, din oprege fluturînd. Să aud cucul cîntînd, ploaia în codru răpăind, și să văd iarba crescînd..."[82] Personalitatea acelui ce doinește astfel este ca floarea ce n-o poți bine deosebi de iarba pămîntului. Viața omenească cu viața pămîntului formează un singur tot sufletesc, în mentalitatea acestei personalități. De aceea nimic mai natural la ea decît credința în semnele prevestitoare de noroc sau de nenorocire. Natura întreagă ia parte la fericirea, ca și la durerea omului. Categoria acestei personalități, cînd conștiința ei este curat păstrată, prezintă exemplare de o frumusețe răpitoare. Naivitatea, voioșia, larga iubire pentru tot ce este omenesc, simțul omeniei în exemplarele ei să găsesc. Cu condiția însă ca să fie conștiința ei curat păstrată; aceea ce se întîmplă numai în cazurile de o lungă viețuire pe acelaș pămînt. Populațiile autohtone singure îndeplinesc această condiție în chip desăvîrșit. Cîte populații sunt însă autohtone, sau cel puțin, prin o îndelungată viețuire pe acelaș pămînt, să cred autohtone? Foarte puține. De aceea frumoasele exemplare ale primei categorii de personalitate le întîlnim foarte rar. În genere, chiar cele mai primitive populații agricole, prin emigrațiune sau prin imixtiune cu elemente străine, pierd conștiința autohtoniei lor. De aceea exemplarele acestei categorii se prezintă de regulă ca tipuri etnice, și numai foarte puțin ca forme de personalități. Deasupra muncii agricole primitive să ridică organizația muncii specializate; o organizație informă, la început, și plină de riscuri pentru sufletul omenesc. Căci omul este o ființă constituită de la natură să fie muncitoare, dar el nu începe munca de bună voie, ci numai de nevoie. Prima organizație a muncii este impusă de foame și de durere. Numai tîrziu, foarte tîrziu, organizația muncii este voită în mod liber de inteligența omului. În primele faze ale organizării muncii, avem lupta penibilă dintre dispozițiile spre muncă și dispozițiile spre lenevie. Cîtă greutate pînă ce au învins dispozițiile spre muncă! Cîte subterfugii; cîtă mințire de sine însăși; cîtă falsitate; cîtă lașitate, la omul primitiv, pentru a evita munca. Arșița, de care ne vorbește Carlyle, a trebuit să fie dogoritoare pentru ca ea să ajungă să purifice sufletul omenesc de atîta rugină depusă de păcatele din naștere. Și cu fiecare victorie a muncii asupra leneviei, au apărut forme noi de personalitate. Forme sclipitoare, dar puțin consistente; amestecături curioase de divin și bestie. Ele constituiesc categoria personalității proteice, personalității anarhice. Deasupra, în sfîrșit, este categoria personalității formate, corespunzînd muncii organizate pe profesiuni.

---

[81] Karl Sapper, *Allgemeine Wirtschafts- und Verkehrsgeographie* (Teubner, Leipzig, 1925).

[82] *Folclor mehedințean* ([în] *Datina*, anul 1927, p. 20).

Exemplarele acestor două din urmă categorii să recunosc ușor. Toți neisprăviții aparțin personalismului anarhic. Și sunt mulți. Organizația defectuoasă a școalei contribuie să mai sporească numărul lor. Școala care nu dă copilului iubirea pentru muncă, ci deșteaptă, în orizontul formal al inteligenții lui, pofte de cîștig, este o școală de anarhie. Rezultatele ei să văd. Europa întreagă suferă din cauză că școala de astăzi continuă să sporească numărul neisprăviților.

Apariția personalităților formate urmează ordinea cronologică a diferențierii muncii. La fiecare specializare în munca societății corespunde o nouă formă a personalității. Personalitatea vrăjitorului o găsim nelipsită din orișice societate primitivă. Ea reprezintă prima tehnică de muncă organizată: munca de a dezvălui intențiile spiritelor rele. Vine apoi personalitatea medicului, la început abia distinctă de aceea a vrăjitorului, fiindcă și tehnica muncii lui era puțin deosebită de vrăjitorie. Apoi personalitatea despotului, dătător de legi, a războinicului și a artistului. Aceste prime forme se disting între ele mai mult prin rangul de nobleță decît prin atitudini sufletești, fiindcă și munca de la baza lor era numai incidental dirijată de voința conștientă. Cu organizarea muncii conștiente să organizează și structura personalităților culte. În societatea antică și medievală domină totuși, prin rang de nobleță, mai departe: preotul, despotul, războinicul, cărturarul, medicul și artistul; educatorul, comerciantul, agricultorul, industriașul, în al doilea rînd și fără strălucire. Trebuie să ajungem la lumea modernă pentru a găsi condițiile unei normale dezvoltări a personalității. În aceasta își face apariția profesionistul, adică omul cu voința adaptată la tehnica muncii. În lumea modernă sunt atîtea forme de personalitate cîte profesiuni sunt. Aceasta în principiu. În practică, lumea modernă este încă departe de a avea o personalitate în fiece profesionist, și aceasta din cauza că munca modernă nu este pe deplin liberă. Sunt mulți opriți de la vocația lor; mulți, muncitori prin constrîngere. Profesionist, în adevăratul înțeles al cuvîntului, este omul al cărui eu și-a găsit mulțumirea în munca de el aleasă; este omul care consideră profesia nu ca pe un mijloc de cîștig, egal oricărui alt mijloc, ci ca pe o chemare hotărîtoare pentru întreg rostul vieții sale. Profesionistul adevărat este totdeauna creator în profesia sa; fiindcă totdeauna din iubirea pentru profesie iese perfecționarea acesteia. Un asemenea profesionist este aceea ce am numit o personalitate energetică.

O formă de personalitate, odată fixată pe o profesie, ea devine invariabilă. Omul deprins să simtă și să cugete după o metodă profesională, păstrează felul său de a simți și de a cugeta chiar în împrejurări străine profesiei. Un militar adus de împrejurări să guverneze, guvernează militărește; un artist, un comerciant, un educator etc., de asemenea, persevereaază în deprinderile cîștigate, în orișice împrejurări ar fi puși. Pentru mulți această invariabilitate este o cauză de progres în viața socială. Democrații, cu deosebire, contează pe această cauză. Ei cheamă la rolul de legiuitori pe profesioniștii cei mai depărtați de cunoștința legilor, sperînd tocmai să găsească în deprinderile profesionale ale acestora un remediu contra egoismului legiuitorilor de profesie. Speranțele democraților sunt cîteodată realizate. Aceasta probează că profesia de legiuitor, deși una dintre cele mai vechi, n-a reușit încă să se impună lumii moderne. De altfel, și democrația n-ar mai figura în mișcarea politică a zilelor noastre, dacă pentru facerea legilor și pentru guvernare s-ar impune, în sfîrșit, o elită de profesioniști.

9. — Un ultim cuvînt despre educația personalității energetice. Educația consistă în influența pe care o exercităm asupra dezvoltării unui om (de regulă de la vîrsta de copil), în scopul de a pune în valoare pentru societate dispozițiile lui sufletești. Educația este o muncă grea. O poate îndeplini cu succes numai acela care cunoaște legile dezvoltării omului. Faptul că și educatorul a fost odată copil și a trăit în el legile dezvoltării omenești nu este destul. Experiența cu sine însuși nu face pe cineva educator, cum nu-l face nici medic. Educația, ca și orișice muncă, trebuie învățată. Pînă aci toată lumea este de acord. Dar acordul încetează de îndată ce este să se stabilească învățătura ce urmează să aibă educatorul. Legile dezvoltării omului nu se revelează de sine. Din potrivă, sunt cele mai ascunse. Dacă muncii industriale i-a trebuit îndelungată vreme pînă a se iniția în legile naturii, pentru ca în urmă să poată interveni cu succes în desfășurarea acestora și să obțină produse materiale, muncii educatoare, pînă să ajungă la scopul său, îi trebuie o vreme și mai îndelungată. Natura materială își dezvăluie secretele mai repede decît natura sufletească. Multe păreri eronate au fost și sunt asupra naturii materiale, dar numărul lor este totuși infim de mic față de al acelora care au fost și sunt asupra sufletului. De aceea educația a rămas pînă astăzi o muncă nu numai grea, ci cea mai grea muncă. Aplicată la formarea personalității, ea este chiar munca lui Sisif. Cîte rezultate a dobîndit pînă acum educatorul în formarea personalității ? Tot atîtea rezultate cîte decepții !

Cauza acestor decepții stă, în primul rînd, în iluzia ademenitoare pe care eul o poartă cu sine. Eul este o intuiție tentaculară. Ea se identifică ușor cu situațiile cele mai năprasnice. În vis, ea este o vrajă. Omul să visează cînd rege, cînd cerșetor ; nimic nu stă barieră razei de identificare a eului. Această iluzie a fost de la început un motiv de rătăcire pentru știința personalității. Personalitatea a fost confundată cu eul. Dorința a fost luată drept realitate, și întreg înțelesul actului voluntar a fost falsificat. Falsificarea a dus nu numai la un exagerat optimism, ci și la un exagerat pesimism. Înțelepții buddhiști au fost pesimiști. Ce poate fi durabil în mijlocul unei așa de mari mobilități ? Un eu fericit astăzi, și mîine nenorocit : mai bine liniștea eternă, nirvana. Moralizatorii Europei au înclinat spre optimism. Iluzia eului a înaripat idealul lor de educație. Ei au aspirat să facă din om o ființă perfectă, după modelul binelui suprem sau după exemplul lui Christ ! Omul s-a arătat însă puțin perfectibil prin mijlocul predicei morale.

Educatorii din vremea noastră sunt tămăduiți de acest optimism, fiindcă ei au ajuns să aibă despre personalitatea omenească o cunoștință mai adîncă. Ei știu că în constituția personalității intră dispoziții ereditare și deprinderi care nu se pot învîrti după voia educatorului. Ei mai știu că sunt cazuri patologice, în care orișice intervenție este de prisos. Educatorii din vremea noastră sunt dar preveniți. Cu toate acestea, și pe ei îi pîndește o rătăcire. Admirația deșteptată în ei de faptele glorioase ale istoriei omenirii, admirație întreținută prin literatură, prin legende și opere de artă plastice, îi face să confunde perfecția personalității cu eroul plăsmuit în înfăcărarea imaginației. Educatorii noștri confundă realitatea personalismului cu poezia eroismului. Ei fac din exemplarele de eroi, consacrate de istorie și de artă, forme de personalități. Rătăcirea lor, după această confuzie, vine de îndată. Educația încetează de a mai fi o știință sau aplicația unei științe, ea devine o artă. Educatorul nu mai intervine în legile dezvoltării sufletești pentru a canaliza formarea personalității naturale, ci ciopleşte de-a dreptul în materialul brut al dispozițiilor pentru a scoate un ceva nou, demn de a sta alături cu idealul. Eroul să substituie persoanei. Educatorul încetează de a cultiva rădăcinile care leagă pe om de pămînt, de tehnica muncii și de celelalte condiții ale vieții sale, rădăcini din care vine seva care are să nutrească personalitatea; el se preocupa, în schimb, ca modelul ales pentru personalitate să fie cît mai pur și mai sublim, indiferent de timp și de spațiu. Rezultatele unei asemeni educații sunt de prevăzut. Cine seamănă eroism, culege anarhism.

Personalitatea energetică are un rol mai modest, dar mai trainic. Energic nu este eroic. Eroul reprezintă a frîngere din viață, un salt sublim în necunoscut. Persoana este o organizare a vieții, un impuls dat ritmului produs de anticipațiile spre muncă. Eroul este o arătare intermitentă în omenire, fără trecut și fără viitor; personalitatea, o formă de energie pregătită și transformabilă în alte forme de energie. De aceea pentru eroism nu este școală bazată pe știință, pe cînd pentru personalitate școala este numai aceea bazată pe știință.

Căci personalitatea energetică poate avea o școală. Care este organizația acestei școli? Să poate indica un program de activitate școlară pe baza filosofiei personalismului energetic? Credem că da. Școala personalismului energetic are ca primă îndatorire să descopere aptitudinile la muncă ale elevilor încredințați ei pentru creștere; ea are menirea să descopere vocațiunile. Odată aptitudinile descoperite, a doua îndatorire a ei este să provoace și să statornicească formarea personalității. Cu amîndouă aceste îndatoriri de ordin general, școala personalismului nu inovează decît față de școala veche. Descoperirea aptitudinilor și formarea personalității pe baza acestora constituie miezul multor activități școlare în țările occidentale ale Europei. Personalismul energetic impune însă școalei sale ceva mai mult decît aceste două îndatoriri generale. El impune, pe baza teoriilor despre personalitate, un program special pentru organizarea învățămîntului. Pentru el nu este indiferent raportul dintre elev și educator, și mai ales partea de inițiativă care să lasă elevului. În al doilea rînd, pentru el nu este indiferent rolul educativ care să dă muncii sub diferitele ei forme. Raportul dintre învățămîntul teoretic și învățămîntul practic să rezolvă, pentru el, în acest punct de program. În sfîrșit, personalismul energetic, afirmînd condiționarea personalității de diferențiarea muncii, nu poate privi cu indiferență numărul și distribuirea diferitelor tipuri de școală în raport cu condițiunile geografice și economice ale unei țări.

Să examinăm în parte fiecare punct din acest program. Raportul dintre elev și educator este conceput de personalismul energetic ca o trezire a inițiativei elevului de către educator. Anticipația în sufletul elevului să fie provocată și susținută. În acest scop, alături de lecțiunile conduse de educator, școala trebuie să organizeze lucrări comune între elevi, în care elevii, ei singuri, să-și determine rolul după aptitudinile fiecăruia. În Statele Unite ale Americii și în Germania acest punct de program este legiferat. În privința rolului educativ care trebuie dat muncii, programul personalismului energetic dă o soluție opusă celor mai multe programe practicate în școlile de astăzi. Pentru personalismul energetic rolul educativ al muncii trebuie să fie primul cu care orișice școală are să înceapă. Întîi aptitudinile manuale și senzoriale, apoi cele intelectuale. Abstractul nu precedă intuiția decît în dialectica metafizicienilor. Așezarea culturii formale înaintea culturii mînii și a simțurilor este o prejudecată rămasă de la școala veche medievală. Pe vremea evului mediu școala avea menirea să dea învățați, și cum primul instrument al învățatului este logica cuvîntului, școala pentru învățați trebuia să pună la începutul ei cultura formală a minții. [83] Astăzi școala are menirea să dea personalități energetice, iar nu învățați. Cultura formală este o strălucită încoronare a educației începută prin muncă. Cele mai frumoase exemplare de personalitate omenească ni-l oferă profesioniștii muncii cari și-au complectat specializarea cu o cultură generală filosofică sau literară. În comparație cu ei, nespecialiștii, sau cei buni pentru orice, fac o figură tristă de pedanți. În privința celui de al treilea punct din program, personalismul energetic are o soluție dictată direct de cercetările științei contimporane, soluție conformă condiționării personalității. Școala care vrea să crească oameni pentru a face dintr-înșii personalități reale, și neglijează tocmai condițiile în care acești oameni s-au născut, este o școală condamnată sterilității. Fiecare tip de școală își are un anumit mediu tehnic-economic în care trebuie încadrat. În orișice țară, la diferitele mediuri economice are să corespundă diferitele tipuri de școală. Muntele și marea nu pot avea școli uniforme. Tipurile uniforme de școală, bune pentru orișice mediu, pot fi susținute prin argumente demagogice, dar niciodată prin argumente științifice. De aceea nu este tip de școală mai condamnat sterilității decît tipul școalei secundare teoretice, propagatoarea culturii formale și uniforme pentru toți fiii unui popor.

Din școala a căreia activitate este condusă după programul expus mai sus, nu vor ieși eroi; vor ieși însă persoane producătoare. Eroii și-au avut rolul lor în trecut. Ei au fost vulcanii prin cari viața sufletească, zbuciumată la origină ca și scoarța pămîntului, și-a găsit liniștea. Acum este nevoie de persoane crescute la școala muncii și formate pentru a cuceri muncii, și mai departe, un cît mai mare cîmp de activitate. În om este atîta realitate cîtă este în el energia de muncă.

---

[83] Programul școlar al lui C.R.M. a fost, prin rolul pe care îl acorda muncii, practicii productive, unul dintre cele mai înaintate din istoria gîndirii pedagogice din România. Ideile sale despre învățămînt ca școală pentru muncă și prin muncă, și-au verificat adevărul în pedagogia contemporană. În viziunea lui C.R.M. *a învăța înseamnă a învăța pentru a fi* (n. ed.).

VOCAŢIA FACTOR HOTĂRÎTOR ÎN CULTURA POPOARELOR

PREFAȚĂ [1]

Cartea de față este formată, în mare parte, din conferințele ținute, în cursul iernei anului 1930 și 1931, la Radio București, cu scopul de a trezi în conștiința tinerimei și a celor însărcinați cu educația acesteia interesul pentru vocație.

Se stăruie prea puțin astăzi asupra vocației, atît în familie, cît și în școală. Nu că în aceste mediuri de educație ea ar fi disprețuită. Din potrivă, la ocazii solemne pe ea cade patosul discursurilor. Ea este un superlativ de laudă. Oamenii de vocație sînt totdeauna numiți eroii progresului social. Dar la atît se reduce interesul pentru vocație. Decorul dat la o parte, nimeni nu se mai gîndește la ea. Superlativul, după ce și-a îndeplinit serviciul, se așează la garderobă pentru alte ocazii. Dacă cel puțin vocația ar fi ușor de ilustrat prin personaje celebre, atunci portretele acestora ar mai provoca în tinerime reflecții trecătoare. Dar vocația nu se poate ilustra așa cum se ilustrează o faptă militară sau morală. Ea este refractară la orișice încercare de tipizare. Se pot da exemple de vocație, dar omul reprezentativ al vocației nu există. Originalitatea desfide tipizarea.

Negăsind, în mediul lor educativ, îndrumarea care să-i ajute la realizarea vocațiilor, tinerii de elită ies la capăt cum pot. Cei mai mulți, după dureroase crize sufletești, se elimină singuri. Neputînd să fie flexibili la rutină și nici să-și realizeze originalitatea, ei sînt aruncați afară din școală, și chiar din familie, ca nesupuși. Foarte puțini reușesc să se strecoare în cariere potrivite vocației lor. Dar, și dintre puținii aceștia, nu este unul care să păstreze recunoștință mediului educativ.

Mediul educativ de astăzi, în regulă generală, înăbușe vocația în fașe. Nu din ură conștientă, ci din ignoranță. Se ignorează rolul vocației în cultura popoarelor. Fiindcă acest rol este o raritate, se crede că el este și un lux. Omenirea, după credința multora, poate trăi fără oameni de vocație, cum poate trăi și fără oameni cari să rivalizeze cu Adonis. Și pentru ca rolul vocației să fie cît mai șters, unii obișnuiesc să-l banalizeze. Sînt educatori cari confundă vocația cu profesiunea și vorbesc, în consecință, de birouri vocaționale ca de niște birouri pro-

---

[1] *Vocația* a apărut în 1932 la Editura Casei Școalelor. Unele capitole sau fragmente au fost publicate în *Revista de psihologie experimentală* înainte ca C.R.M. să-și fie prezentat conferințele despre vocație la radio. Capitolul I a apărut în nr. 4, oct.-dec., 1928, iar capitolul al III-lea în nr. 1, ian.-mart., 1931 al *Revistei de filosofie* (n. ed.).

fesionale. Sînt, negreșit, și alții, educatori de elită, cari dau vocației o deosebită atenție. Dar aceștia, pe lîngă că sînt puțini, sînt și foarte sărac înzestrați cu cunoștințe pentru a duce la bun sfîrșit buna lor intenție. Ca o scuză pentru ei se poate adăoga că psihologia și pedagogia de astăzi, în aceea ce privește vocația, sînt abia la început. Lipsesc acestor științe cunoștințele sistematizate și mai ales sistemele practice de aplicație ale puținelor cunoștințe pe care le oferă.

Cu toate acestea, este o datorie pentru oricare educator ca el să încerce să se ridice deasupra greutăților momentului, pentru a se pune în serviciul descoperirii și ajutorării tinerilor cu vocație. Este o datorie față de cultura omenirei. Și este o datorie imperioasă față de cultura națională, înainte de toate.

Filosoful Johann Gottlieb Fichte, la începutul veacului trecut, a descris în cuvinte entuziaste vocația ca pe o participare a omului de bunăvoință la desăvîrșirea lumei nevăzute a voinței divine. „Omul, zice el în Die Bestimmung des Menschen *(Reklams Universal Bibliothek, p. 145), nu este un produs al lumii sensibile, și scopul final al existenței sale nu poate fi atins în această lume. Vocația trece peste timp, peste spațiu și peste toată sensibilitatea. Omul trebuie să aibă cunoștință de aceea ce este și de aceea ce trebuie să fie. Vocația lui fiind sublimă, trebuie ca și gîndirea lui să se ridice peste toate îngrădirile sensibilității.“*

Cuvintele lui Fichte, scrise în anul 1800, erau sprijinite pe cunoștințe de psihologie și pedagogie încă mai imperfecte de cum sînt acele de astăzi. Cu toate acestea, ele anticipă un adevăr din ce în ce mai confirmat de cunoștințele care au venit în urmă. Vocația trece peste timpul și spațiul sensibilității individuale. Ea se leagă de existența unei lumi nevăzute care, pentru Fichte, a consistat în desfășurarea voinței divine, iar pentru noi, contimporanii, sprijiniți de cunoștințe mai precise, ea consistă în totalitățile culturale în care trăiesc indivizii. Cunoștințele pe care le avem astăzi despre aceste totalități sînt discutabile, totuși ele garantează de pe acum afirmarea că aceste totalități există peste capul indivizilor. Căci, ce sînt oare frămîntările politice și economice din Europa de astăzi, dacă nu rezultatele conflictului dintre aceste totalități? Ce perspective ne deschide viitorul, dacă nu pe acelea de a asista și mai departe la lupta sau la pacea dintre aceste totalități?

Timpul nostru, cu toată imperfecția cunoștințelor, aduce cuvintelor lui Fichte și o altă preciziune. Aceasta referitoare la numărul oamenilor de vocație. Pentru Fichte, orișice om cu bunăvoință era un om de vocație. Pentru știința timpului nostru, bunăvoința nu este îndestulătoare. Vocația implică aptitudini speciale de inteligență, sentiment și voință. Ea scoate la lumină originalitatea rasei sau a totalității. Finalitatea ei depășește orișice calcul croit pe măsura individului. Indivizii cu vocație sînt puțini. Un popor are în sînul său un număr restrîns de exemplare.

De aceea, este o datorie pentru educator ca el să aibă atenția îndreptată asupra dotației cu care vin copiii pe lume. Un copil cu vocație este un izvor de energie națională. Pierderea unui asemenea copil nu se poate compensa chiar cu prisosul de îngrijire dat la creșterea a sute și mii de alți copii fără vocație. Un educator care, din rea-voință sau simplă indiferență, a înăbușit o vocație pe care o avea sub mîna sa, este tot atît de culpabil, ba încă mai culpabil decît educatorul care, deși neglijent toată viața, a avut dibăcia să dea la lumină o singură vocație.

Sînt vocații totuși care se realizează și cu împotrivirea mediului educativ! Se poate. Optimiștii din toate timpurile au această credință. Dar cîte cazuri intră în categoria lor? Foarte puține. La unele popoare, aproape nici unul la un secol. Omenirea nu este în condițiunea lumii animale, ca să se poată dispensa de arta educației. Omenirea are nevoie de educație, nu numai pentru asigurarea vieții indivizilor efemeri din care ea este constituită, dar și pentru asigurarea totalităților culturale în care se desfășură finalitatea ei supremă. De desfășurarea acestei finalități supreme se leagă tocmai rolul vocației.

Îngrijind cultivarea vocațiilor, educatorii își îndeplinesc astfel o îndoită datorie: către tinerii cari le sunt încredințați de familie; și către neamul lor întreg, care își pune într-înșii toată nădejdea de viitor.

Butoiești (Mehedinți)
1 sept. 1931

În ediția definitivă *a fost reprodus textul ediției din 1931, cu mici corecturi fără importanță.*

București, 17 noiembrie 1934

INTRODUCERE

1. — Rezerva oamenilor de știință față de vocație. Înțelesul vocației în limbajul popular. 2. — Motivele pentru care omul de știință a evitat studiul vocației. 3. — Vocația față de mașinismul contimporan. 4. — Evoluția organizației muncii și èra mașinismului. Profesionismul și vocația. 5. — Funcțiuni de oportunitate individuală și funcțiuni de interes colectiv în viața socială. Vocația aparține acestora din urmă.

1. — Este în înțelesul vocației ceva care face pe omul de știință să fie rezervat : un ceva greu de definit ; imponderabil pentru cîntarul exact al științei, și cu toate acestea existent, evident chiar pentru oricine are mintea clară și pătrunzătoare. Vocația nu se măsoară cu instrumente, așa cum se măsoară perfecția simțurilor și istețimea inteligenței ; pentru ea nu avem un indice special, cum avem pentru celelalte diferențieri sufletești. A fi cu vocație este a fi dăruit de natură în gradul cel mai înalt, și cu toate acestea, dintre mult dăruiții, puțini sînt cunoscuți de specialiștii științei. La nimeni nu se potrivesc mai bine decît acestora cuvintele evanghelistului : „Între ai lui a fost, și ei nu l-au cunoscut pe dînsul.“ Sau cuvintele lui Fr. Nietzsche, spuse despre sine însuși : „Eu mă nasc, pentru ei, după ce voi fi mort“.

Despre vocație vorbesc însă toți adîncii cunoscători de oameni. Și cu deosebire în vremurile de grea cumpănă. După o mare experiență sau la un răscruci de drum în viața popoarelor ; la dispariția dintre cei vii a unui om în adevăr excepțional sau în ajunul unui mare eveniment istoric, atunci în conștiința societății se trezește o stare prielnică pentru înțelegerea vocației. Atunci se simte rolul ei : moraliștii vorbesc de necesitatea personalităților cu caractere puternice, iar istoricii, de înfăptuitorii pe care îi așteaptă menirea popoarelor. Cînd sufletul omenesc este mai zguduit, atunci, ca prin o străfulgerare a întregului lui cuprins, se limpezesc rădăcinile vocației. Și atunci se recunoaște că tot ce este mai de preț în podoaba acestui suflet, toată cultura spiritului omenesc, este în fapt datorită sevei care se ridică din rădăcinile vocației.

Ce este vocația ? După etimologie, ea este îndreptarea omului spre o voce care-l cheamă. Dar vocea este aci într-un sens figurat. În nici un caz nu este vorba de vocea unei persoane străine de cel chemat. Este vocea sîngelui, a conștiinței, a onoarei, a strămoșilor, a pămîntului pe care cineva s-a născut etc., în sfîrșit, este vocea unei existențe în care intră cu ceva acela care este chemat. Chiar cînd este vocea lui Dumnezeu care cheamă, și atunci, poate mai ales atunci, acel chemat este presupus că nu este străin aceluia care cheamă. La această etimologie, înțelesul popular al cuvîntului mai adaogă următoarele: Vocația aduce întregirea muncii individului într-o operă de valoare socială. Munca produsă prin vocație este deasupra intereselor egoiste. Vocația duce totdeauna la înfăptuirea unui bine social. Niciodată, în limbajul popular, ea nu se identifică instinctului criminal. Oamenii cu vocație prezintă o admirabilă potrivire a firei lor la munca pe care societatea o cere de la individ. Din această admirabilă potrivire rezultă, pe de o parte, mulțumirea internă a acelui cu vocație, și, pe de altă parte, avantagii excepționale pentru societate. Roadele vocației sunt datorite dărniciei cu care natura îmbracă pe cîțiva. Militarul, artistul, medicul, profesorul, avocatul, întreprinzătorul industrial, ale căror succese strălucitoare nu se pot explica prin motive obișnuite și prin interese obișnuite, sunt numiți de popor oameni de vocație. Este simplu profesionist acela care face munca din interes egoist; este un om de vocație acela care găsește în muncă întregirea sa ideală. La simplul profesionist, omul și felul muncii stau față în față, adeseori în dușmănie; la omul de vocație, felul muncii este o prelungire a omului, este o umanizare intrată mai adînc în natură. Deși nu și-o definește precis științificește, limbajul popular are, precum vedem, în înțelesul lui, o intuiție bogată despre vocație. Cercetărilor științifice de specialitate le este rezervat rolul de a lămuri mai departe această intuiție.

2. — Cum au îndeplinit cercetările de specialitate acest rol, pînă acum, am spus-o de la început. Științele speciale evită să se ocupe de vocație. Pedagogia ar fi datoare să se ocupe în prima linie. Ea nu o face decît în silă. Vocația este pentru pedagogi un obiect mai mult de declamație decît de cercetare exactă. Locul ei este printre discursuri, și atunci la ocazii solemne. Psihologia, de asemenea, se ferește să o cerceteze mai de aproape. Este un obiect prea complex pentru această știință obișnuită la măsurătoare și experimentare. Abia acum în urmă, prin introducerea ideii de structură sufletească, psihologii și-au luat curajul să gîndească la o explicare a vocației. Însă și acum cu multă prudență. Cei mai convinși partizani ai psihologiei structurale vorbesc cu ușurință de aptitudini sufletești, de eu, de personalitate și de orientare profesională, dar foarte cu greu de vocație. În atmosfera care înconjoară acest cuvînt se ascund, pentru dînșii, rătăciri periculoase. În ea este prea multă poezie, prea multă metafizică. Psihologul vrea să fie la adăpost de orice risc. Mai ales el vrea să-și păstreze reputația de om de știință. Din aceleași considerații, și sociologul este certat cu studiul vocației. În schimb, cuvîntul de vocație are un farmec special pentru criticul de artă, pentru istoricul literaturii și pentru istoricul culturii în genere. Din nefericire, farmecul acesta n-a izbutit să aducă din partea acestor specialiști mai multă lumină. Vocația rămîne, și la ei, în razele pe care le împrăștia intuiția din limbajul popular. Pentru moment, singurii cercetători cari aduc o contribuție mai însemnată la cunoașterea vocației sînt biografii personalităților marcante, modeștii istorici și moraliști cari privesc evoluția omenirii din punct de vedere pragmatic. Lor li se adaogă

apoi filosofii, cari fac din personalitate o cheie pentru explicarea rostului lumii întregi. Şi cu aceştia seria cercetătorilor se termină.

De ce atîta vitregie din partea oamenilor de ştiinţă? Pentru cine cunoaşte dezvoltarea metodelor de cercetare ştiinţifică, răspunsul este uşor de dat. Dezvoltarea metodelor de cercetare ştiinţifică a favorizat, pînă în vremea noastră, studiul obiectelor care se pot aşeza în întregime în compartimentul unei singure ştiinţe speciale. Obiectele care au intrat în două sau mai multe compartimente au fost evitate sau au fost lăsate, cel mult, pe seama filosofiei. Aceea ce aparţine numai fizicei, sau numai chimiei, sau numai biologiei, sau numai psihologiei etc., îşi are o metodă sigură de cercetare, şi această situaţie atrage după sine o favoare la omul de specialitate. Aceea ce aparţine, din potrivă, mai multor ştiinţe, adică obiectele pe care şi le pot disputa mai mulţi specialişti, acelea sînt evitate. În studiul lor, specialistul se teme să aibă prea deseori nevoia de a se ajuta cu ipoteze sau de a se baza pe rezultate împrumutate de la confraţi: tot atîtea ocazii de rătăcire. Faptul vocaţiei este tocmai un exemplu tipic de obiect împrăştiat în numeroase compartimente de specialitate. El aparţine antropologiei şi psihologiei prin rădăcinile cu care este legat de fizicul şi psihicul individual; apoi, tot el se întîlneşte în ştiinţele istorice şi morale care se ocupă de exteriorizările pe care le ia sufletul omenirii în operele de cultură. Începînd cu creşterea individului şi sfîrşind cu evoluţia culturii omeneşti, peste tot locul se întîlneşte faptul vocaţiei. Cînd un obiect este cu prea mare suprafaţă, el riscă să nu mai fie văzut în conture precise. Acesta a fost cazul faptului de vocaţie. Studiul lui a depăşit atenţiunea obişnuită specialistului, şi de aceea a fost ocolit.

Dar dezvoltarea metodelor ştiinţifice este în ajunul unui nou avînt. Aceea ce a constituit pînă în zilele noastre un risc periculos, se anunţă a fi pe viitor un motiv de atracţiune. Rigiditatea specialistului clasic începe să cedeze. Cercetarea obiectelor, comune mai multor compartimente ştiinţifice, prinde din ce în ce mai mult. Astăzi sunt cercetate numeroase fapte de fizico-chimie; de chimie bilogică; de biopsihologie; de geoantropologie; de psihosociologie etc., adică fapte care sînt în zona de întretăiere între ştiinţe; mîine este rîndul să se alăture lor şi faptele de vocaţie. Primele cercetări metodice asupra acestora le avem adunate sub numele de *tipologie* şi de *caractereologie;* două ştiinţe timide deocamdată, dar care sînt menite să formeze în curînd două mari capitole ale ştiinţei vocaţiei. Principalele rezultate dobîndite de aceste două ştiinţe le vom utiliza şi noi în paginile ce urmează.[2]

3. — Ştiinţa vocaţiei este să se formeze de acum înainte, pe măsură ce observaţia şi experienţa se vor aplica în chip metodic asupra condiţiilor în care se produc faptele de vocaţie. Aceasta nu însemnează însă că faptele de vocaţie n-au atras atenţia oamenilor încă de mult. Din potrivă. În lumea veche, credinţa că fiecare om îşi are drumul vieţii croit de la naştere este foarte răspîndită. Această credinţă era chiar încorporată religiunii. Cei vechi nu aveau însă o definire precisă şi, mai ales, o

---

[2] Comp. C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic,* Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, 1927, p. 215 şi urm. [Vezi, în ediţia de faţă, p. 631—648. Capitolul V, ***Filosofia personalismului energetic.***]

înțelegere obiectivă a condițiilor în care vocația se produce. Ei puneau un raport între lucrurile cele mai deosebite, tîrîți fiind de analogii vagi și imaginare. Un simbol era pentru ei mai impunător decît o regulă de raționament logic. De aceea faptele de vocație erau amestecate cu o mulțime de alte fapte înrudite prin analogie, și apoi erau raportate la condițiile cele mai extraordinare. Vocația era amestecată cu predestinația și, ca atare, pusă în legătură cu arta divinației. Destinul unui om, și prin urmare, implicit, și vocația sa se puteau cunoaște din horoscopul astrologului care citea în poziția stelelor sau din trăsăturile mînii, pe care le descifra chiromancierul. Veacuri de-a rîndul faptele reale de vocație au stat în acest amestec cu extraordinarul. Întocmai cum primii chimiști, în loc de a se ocupa de problemele care se puteau rezolva prin mijloacele modeste ale timpului lor, încercau să deslege insolubila problemă a transmutației metalelor, și în loc de chimie făceau alchimie, tot astfel primii cercetători ai vocației se pierdeau în vagul astrologiei și al chiromanției, în loc de a se ocupa de obiectivul științei lor proprii. Dar și astăzi nu stă știința vocației mai bine. Se păcătuia înainte vreme prin extinderea nemăsurată a faptului vocației ; astăzi se păcătuiește, din potrivă, prin o nepermisă îngustare a aceluiaș fapt. S-ar părea că, rușinați de moștenirea pe care le-au lăsat-o astrologii și chiromanții, oamenii de de știință de astăzi, cari studiază vocația, au prins frică de umbra lor însăși. Pentru a nu fi bănuiți de exagerare, ei reduc faptul vocației la cîteva firimituri de date. Cei mai mulți se opresc la aptitudinile pe care le prezintă copilul în exercitarea diferitelor funcțiuni sufletești și urmăresc in studiul lor mai mult ordinea cantitativă decît pe cea calitativă. Ei presupun, anume, că o funcțiune spornică ; o vedere mai ageră ; un auz mai fin ; o musculatură cu mișcări mai precise etc. trebuie în mod natural să atragă după sine și o probabilitate mai mare de vocație. Principiul diviziunii muncii de pe terenul producției economice este aplicat, fără nici o critică, pe terenul producției sufletești. Vocația, după ei, s-ar lega de o specializare în aptitudini, așa după cum producția unei fabrici este cu atît mai mare cu cît organizarea ei reduce munca lucrătorilor la o mișcare cît mai specială a brațelor.

Din cauza acestei presupuneri, primii psihologi cari s-au ocupat de vocație au avut cu toții atenția îndreptată numai spre măsurătoarea funcțiunilor. Au fost măsurate datele simțurilor, apoi memoria, atenția și judecata. Rezultatele la care s-a ajuns însă au dovedit foarte curind că presupunerea era greșită. Vocația nu este legată de o anumită aptitudine, ci ea este legată de întreaga constituție fizică și morală a omului. Este cu chemare numai acela care, prin întreaga lui personalitate, este un ales. Aptitudinele speciale fac din om un bun muncitor de fabrică, sau cel mult un bun profesionist, dar nu și un om de vocație. Acesta din urmă vine pe lume în alte condiții și cu alt rol.

Să examinăm de aproape această diferențiere a omului de vocație, fiindcă ea este hotărîtoare.

Timpul nostru trăiește în iluziunea progresului care ar veni de pe urma mașinismului. Este drept că producția economică, ajutată de mașini, a revoluționat viața omenirii. Mulțumită mașinilor, comunicația între popoare a devenit intensă și, dimpreună cu această comunicație intensă, a sporit și confortul material al vieții. Popoarele cu muncitori calificați ridică, prin marfa pe care ei o pun pe piață, nivelul de bunăstare al omenirii întregi. Sălbaticii din centrul Africei pot mînca zahăr și se pot servi de chibrituri, în schimbul unor mici servicii. Nu mai există fatalitatea mizeriei pentru aceia cari trăiesc pe pămînturi sterpe. Fabricele pot să lucreze și pe piatră arsă. Pe vîrful munților sînt adeseori cele mai confortabile hoteluri.

Aceste înlesniri, pe care le aduce cu sine mașinismul, au făcut pe mulți contimporani să creadă că în tehnica însăși a mașinismului s-ar fi descoperit secretul progresului. Progresul ar consista în treptata înlocuire a muncii omenești prin munca de mașină. Dacă antichitatea n-a cunoscut progresul, cauza este că ea n-a avut la dispoziție mașini și a trebuit să se susțină pe sclavie. Dacă Orientul este încă înapoiat, cauza este aceeaș. Orientul nu gustă tehnica mașinismului și preferă munca obișnuită a brațelor. Credința aceasta face pe mulți contimporani să se iluzioneze asupra viitorului omenirii. Acest viitor li se pare lor asigurat. Pe fiecare an va fi mai mult progres, fiindcă pe fiecare an se vor inventa mașini noi.

De iluziunea acestui progres se leagă apoi o gravă rătăcire în aceea ce privește viitorul muncii omenești și în special rolul vocației.

Dacă mașina susține progresul, la rîndul său mașina se susține pe diviziunea la nesfîrșit a funcțiunii muncii. Mașina este un mare analizator al muncii. În locul brațului omenesc, care reunește la un loc zeci de funcții dirijate de creier, mașina separă componentele brațului, făcînd să lucreze fiecare în parte cu mai multă extensiune și intensiune. Cu cît mașina îndeplinește o muncă mai specială, mai elementară, cu atît ea este mai productivă. Dacă brațul omului produce puțin, cauza stă în aceea că el trebuie să combine, să inventeze mișcări noi la adaptări noi. Mașina suprimă toate aceste operații. Ea se dispensează de spontaneitate și de originalitate. Ea produce mecanic, dar repede. Uniform, dar mult.

Și acum, consecințele referitoare la viitorul muncii omenești, trase prin analogie din aceste considerațiuni.

Mașina este o prelungire a brațului omenesc. Dacă tehnica ei, bazată pe diviziunea muncii, are atîtea avantaje, atunci ar trebui ca aceeaș tehnică, aplicată la munca omului în genere, să aibă și ea aceleași avantaje. Cu cît un lucrător va face o muncă mai uniformă și mai simplă, dispensîndu-se de spontaneitate și de originalitate, cu atît producția lui va crește. O fabrică în care mașinile merg neîntrerupt și uniform, producînd în serie obiecte, sau părticele de obiecte, are un rendement mai mare decît o fabrică în care mașinile își suspendă, din cînd în cînd, mersul, pentru a combina împreună manufactura unui obiect. Marele industriaș de automobile, americanul Henry Ford, a izbutit să-și înzecească rendementul fabricilor sale mulțumită acestei producțiuni în serie. Toată industria americană, de altmintreli, utilizează această tehnică. Mecanic. Repede. Uniform.

Omul este și el un fel de fabrică ; numai că la el mașinile sînt înlocuite cu diferite funcțiuni fiziologice și sufletești. Dacă ar fi să se urmeze, și în organizarea muncii lui, aceeași tehnică ca la fabrică, atunci ar trebui să zicem că viitorul muncii omenești stă în descompunerea acesteia în componente din ce în ce mai simple și apoi în exercitarea în parte a fiecăreia din aceste componente. Fiecare om va avea să se mulțumească cu munca redusă a unei singure funcțiuni. Acela cu brațul vînjos să exercite puterea musculară ; acela cu vederea ageră să exercite vederea ; acela cu bună memorie să exercite memoria și așa mai departe. Fiecare om să facă o muncă simplă și anonimă, care să nu ceară combinație, invenție și originalitate. Atunci el va putea produce în serie, adică în mare cantitate.

Aceasta o și spun aceia cari cred orbește în binefacerile mașinismului. Idealul muncitorului viitor se concretizează, pentru ei, în tipul muncitorului automat, care, drept muncă, este constrîns să facă, în mod monoton, cîte un gest pentru a ajusta sau a dirija mișcarea unui instrument; gest ce se face fără concursul inteligenții. Bineînțeles că un asemenea muncitor nu are nevoie de vreo vocație. Cel mult un asemenea muncitor are nevoie de aptitudinea cerută de gestul pe care va avea să-l facă. Și cum gestul este aproape mecanic, nici de aptitudine nu este nevoie. Este destul ca muncitorul să aibă norocul să găsească mașina care are nevoie de gestul lui. Astfel ajungem, ducînd analogia cît mai departe, la credința radicală a unora, după care nu există vocație, ci există noroc pentru unii, și nenoroc pentru alții. Oamenii cari găsesc ocazia să-și pună în valoare cîte o aptitudine, aceia se numesc oameni de vocație; iar ceilalți, cari nu dau peste o ocazie favorabilă, fie ei chiar mai înzestrați decît cei dintîi, sînt fără vocație.

4. — Contra acestei credințe ținem de la început să luăm atitudine. Analogia este, în genere, o metodă puțin sigură pentru stabilirea unui adevăr. În cazul de față, ea duce chiar la rezultate fundamental greșite. Între tehnica mașinei și tehnica muncii omenești nu poate fi un paralelism pentru bunul motiv următor. Mașina reprezintă o mică parte din aceea ce este organizarea muncii omenești; anume: partea cea mai superficială. Ea este un simplu multiplicator al producției economice. Ea prelungește funcțiunile sufletești, fără să le poată înlocui pe acestea vreodată. De aceea nu se poate prezice viitorul muncii omenești prin analogie, după tehnica mașinismului, ci totdeauna invers, tehnica mașinismului se poate prezice după tehnica sufletească a muncii în genere. În organizația muncii intră multe posibilități; una dintre acestea este mașinismul. Sute de secole omenirea a progresat fără să cunoască mașinismul. Nu este o imposibilitate ca el să dispară din nou, sau să joace pe viitor un rol secundar. Succesul lui de astăzi este datorit unor împrejurări istorice,[3] și nu este exclus ca el să dispară dimpreună cu aceste împrejurări.

În locul iluziei pe care o sugerează tehnica mașinei, trebuie restabilită, pentru înțelegerea vocației, adevărata evoluție a muncii, din trecut și pînă astăzi, căci numai din această evoluție se pot face preziceri asupra perspectivelor vocației în viitor. Această evoluție este cu totul altfel decît ne-o arată partizanii înflăcărați ai mașinismului. Din ea se poate vedea marele rol al vocației; rol pe care unii contimporani îl scoboară la un joc al norocului.

Munca omenească, la începuturile ei, este direct sugerată de fenomenele naturei. Omul deplasează, adună, sparge și cioplește lucrurile din jurul său, fără să întrebuințeze o tehnică deosebită de aceea a naturii. Munca sa se prezintă într-un bloc cu mediul cosmic. Ea continuă schimbările de pe scoarța pămîntului; completează mișcările animalelor domesticite ; realizează aceea ce intuiţia formelor geometrice sugerează ca raporturi de dependenţă. Munca omenească este, la începuturile ei, o prelungire a tehnicei după care s-au constituit straturile geologice şi după care se transformă solidele.[4]

---

[3] Aceste împrejurări istorice sînt puse în evidență cu multă măiestrie de către Gina Lombroso, în scrierea sa din urmă: *La rançon du machinisme*, Paris, Payot, p. 174 și urm.

În aceste începuturi ale muncii găsim, ca muncitor, pe omul întreg. Întocmai cum, în atitudinile emoţionale, tot sufletul şi corpul omenesc sînt interesate, aşa şi în primele începuturi ale muncii, acela care munceşte este interesat la lucrul său cu tot sufletul şi cu tot corpul. Ritmul muncii este însoţit de ritmul sufletului întreg. Şi astăzi, la popoarele sălbatice, cîntecul sprijină mişcarea braţelor, iar ridicarea greutăţilor, pînă şi la popoarele europene, nu se poate face fără a fi însoţită de un refren cîntat. Tehnica muncii începe prin a prinde pe om în întregime. Cînd ea se îmbogăţeşte cu instrumente, şi atunci încă ea rămîne aceeaşi. Aceasta se învederează din forma în care sunt lucrate instrumentele vechi, şi care formă a fost conservată pînă în timpurile moderne. Instrumentele vechi sînt ornamentate cu figuri şi embleme nu în scopul unei satisfacţiuni estetice, ci în scopul de a întări funcţiunea instrumentului asociindu-i puterea spiritului simbolizat prin ornament. Muncitorul vechi şi instrumentul său de muncă erau învăluiţi în aceeaşi atmosferă spirituală. Formau împreună un tot. Cînd instrumentul era împrumutat sau furat, el ducea cu dînsul însuşirile stăpînului. Tehnica muncii, la începuturile ei, nu se asemăna deloc cu maşinismul contimporan.

În aceste începuturi ale muncii omeneşti, care durează mii de ani, nu se poate vorbi de omul care îşi găseşte vocaţia graţie norocului! În perioada acestor începuturi vocaţia este legată de structura omului întreg, şi chiar ceva mai mult : de corelaţia omului cu mediul său de viaţă. Este cu vocaţie acela care corespunde pămîntului pe care trăieşte ; în primul rînd : conducătorul de neam şi făuritorul de civilizaţie. Muncitorul anonim, în toată această lungă perioadă, n-avea şansa să treacă printre oamenii de vocaţie ; locul lui era în rîndul sclavilor. Munca liberă era izvorîtă din dispoziţiile adînci ale personalităţii, adică din vocaţie.

Din nefericire, dispoziţiile spre o muncă liberă s-au manifestat rar. Altmintreli, începuturile muncii omeneşti ar fi constituit perioada de aur a vocaţiei. Omul a considerat totdeauna munca ca o povară, ca un chin. Au muncit în mod nesilit foarte puţini. Aceştia însă din vocaţie. Pe aceştia îi îndemnau să muncească din adîncul firei lor tendinţele moştenite, aspiraţiile dezinteresate.

Èra maşinismului nu s-a ivit în mod brusc. Ea a fost precedată şi este şi astăzi simultană cu o eră de muncă în care caracterele vocaţiei sînt înlocuite în parte cu caracterele pe care le cere munca de maşină, fără să fie totuşi pe de-a-ntregul suprimate. Aceasta este èra profesionismului. Profesiunea nu este vocaţie, nu este însă nici muncă de maşină. Ea păstrează cîteva din caracterele vocaţiei, anticipînd în acelaş timp cîteva din caracterele muncii de maşină.

Un om de vocaţie se îndreaptă spre munca pe care o cer dispoziţiile adînci ale sufletului său. El se întregeşte cu opera pe care o produce. Este conştiincios fiindcă în conştiinţa sa scopul muncii şi scopul existenţei se identifică. Este original fiindcă normele sale de muncă nu vin din imitaţia altora, ci din desfăşurarea firei sale proprii. Profesionistul este mai puţin conştiincios şi mai puţin original. El poate adesea să fie foarte talentat. Nu aptitudinile îl diferenţiază de omul de vocaţie, ci structura caracterului. Moralitatea este una în omul de vocaţie, şi alta în profesionist. Moralitatea în înţelesul de consecvenţă cu sine însuşi.

---

[4] Comp. Julien Pacotte, *La pensée technique*, Paris, Félix Alcan, 1931, p. 10 şi urm.

Era profesionalismului a înlesnit calea pentru maşinism. Istoriceşte faptul acesta este dovedit. Nu invenţia maşinilor a produs maşinismul; multe maşini erau inventate din antichitate. Chinezii, în special, au avut multe maşini inventate înaintea europenilor. Aceea ce a produs maşinismul a fost spiritul profesional, concurenţa pentru cîştig. Maşinile, în mîinile oamenilor din antichitate, erau simple obiecte de lux sau de curiozitate. Ele realizau o trebuinţă a imaginaţiei sau a raţiunii. În mîinile profesioniştilor, ele sînt multiplicatoare de cîştig şi de putere. Inventatorul din antichitate inventa din vocaţie, pentru a-şi împăca cerinţele sufleteşti proprii; inventatorul profesionist de astăzi inventează pentru cîştig.

Era maşinismului nu face decît să ducă pînă la ultimele sale consecinţe spiritul profesional.

Pentru noi, întrebarea care se pune acum este următoarea: Este organizarea muncii după vocaţie o organizare menită să cedeze pasul dinaintea maşinismului, sau este maşinismul o organizare trecătoare, cerută de anumite împrejurări istorice? Răspunsul este anticipat prin cele zise mai înainte.

Maşinismul nu poate fi expresia ultimă a idealului omenesc. O totală emancipare a aptitudinelor speciale de sub guvernarea caracterului nu se poate concepe. În individ, caracterul decide de soarta funcţiunilor exercitate. În societate, interesele totalităţii decid de soarta indivizilor. Cum s-ar putea concepe interesele superioare ale popoarelor lăsate pe seama unei organizări de muncă dirijată nu de firea omului, ci de specializarea maşinei? Specializarea maşinei poate să aducă o condiţie favorabilă în tehnica muncii, niciodată însă ea nu poate înlocui resortul care susţine munca omenească în genere. Această muncă se susţine pe virtualităţile din adîncul sufletului omenesc. Aci sînt rădăcinile care dau viaţă oricărei tehnici. Fără o legătură strînsă cu acest adînc al sufletului, orice tehnică de muncă trăieşte într-un mediu artificial, ca o vegetaţie parazitară. Adîncul sufletesc însă îl constituiesc dispoziţiile caracterului şi simţirea eului, pe care le găsim la obîrşia vocaţiei. Iată de ce munca pornită din vocaţie nu va putea fi niciodată înlocuită.

Fi-va această muncă însă o muncă de lux, rezervată cîtorva privilegiaţi şi redusă la proporţii mici? În aparenţă, da. În fond, realitatea este cu totul altfel. Munca de maşină are numai aparenţa de a fi la baza progresului social, prin larga ei răspîndire. În fond, ceea ce susţine progresul social este munca din vocaţie. În aceasta din urmă se găsesc germenii de spontaneitate şi originalitate fără de care nu poate fi o viaţă de cultură. Şi omenirea nu poate progresa decît în viaţa culturii diferitelor sale popoare.

Această concluzie ţinem să o întărim şi prin următoarele consideraţii filosofice.

5. — Este un adevăr de mult cunoscut biologilor că într-un organism animal nu toate elementele sînt de o egală valoare pentru perpetuarea speciei organismului. Sînt elemente fenotipuri şi elemente genotipuri.

Cele dintîi sînt legate de individualitatea organismului căreia îi și servesc. Ele dispar odată cu individualitatea. Elementele din a doua categorie sînt legate de perpetuitatea speciei. Ele asigură viața indefinită a acesteia.[5] Din cauza acestei deosebiri de funcțiune avem și o deosebire de constituție între cele două categorii de elemente. Fenotipurile au o constituție labilă. Ele se transformă după cele mai mici schimbări ale mediului, pentru a servi la adaptarea individualității. Fenotipurile reprezintă oarecum partea de oportunitate în organismul animalului. Elementele genotipuri au o constituție relativ fixă. Pe ele le atinge înrîurirea mediului după alte legi. Legate de viața speciei, ele se transformă după perioade lungi, și atunci, după caracterele permanente ale mediului, fără să țină seama de oportunitatea momentului. Fenotipurile sînt oarecum la suprafață, pe cînd genotipurile sînt la adîncul vieții. Funcțiunea unora și funcțiunea altora sînt cu totul deosebite; dar tocmai fiindcă sînt deosebite, împreunate ele asigură viața organismului animal.

Această deosebire există și între elementele organismului social. Numai că aci elementele formînd ele însele individualități cu forme de sine stătătoare, deosebirea de mai sus suferă în exprimarea ei o mică modificare. Înțelesul însă rămîne acelaș. Elementele organismului social sînt și ele de două categorii. Unele, acelea care ar corespunde fenotipurilor, au o activitate care folosește numai indivizilor, pe cînd altele, acelea care ar corespunde genotipurilor, au o activitate care folosește culturii. Unele au funcțiunea de a utiliza orice împrejurare pentru a spori bogăția vieții vremelnice a indivizilor, altele au funcțiunea de a asigura totalității sociale trăinicia în viitor. Unele sînt fenomene sclipitoare, dar momentane, altele sînt generatoare de bunuri ce se încorporează avutului social și rămîn eterne. Aceasta este o veche și cunoscută deosebire, la care se face deseori aluziune în programul științelor sociale, dar care n-a fost niciodată cercetată în mod strict științific. Sociologia ne dă prea puține referințe despre ea. Aflăm despre ea ceva mai mult la filosofii și la istoricii cari se ocupă cu studiul comparativ al culturilor. Aceștia, căutînd să diferențieze culturile trainice de culturile de împrumut, așa-numitele conforturi, au ajuns, indirect, să stabilească ce este adînc și ce este superficial în unitatea sufletească a unui popor; ce caractere au funcțiunile pe care se susține cultura și ce caractere au funcțiunile ce servesc numai pentru bunul trai al indivizilor societății. Concluzia generală a acestor cercetători este că, în unitatea sufletească a unui popor și deci strîns legate de cultura acestuia, primordiale sunt deprinderile care aduc diferențierile, adică originalitatea. Originalitatea nu în înțelesul unei împestrițări fantastice sau a unei deprinderi de a alerga după ce n-a mai fost, ci originalitatea în înțelesul de dezvăluire a fondului propriu sufletesc, care constituie unitatea poporului. Aceleași mîni le are omenirea peste tot pămîntul, cu toate acestea deprinderile la muncă sînt deosebite de la popor la popor. Fiecare popor își are ritmul său de muncă după mișcările diferențiate ale mînii. Pentru unii mîna este un instrument cu mișcări brusce și dezarticulate; pentru altul ea este un instrument de precizie cu articulații complexe; fiecare își are munca sa originală, fiindcă își are mîna din moși-strămoși predispusă pentru anumite mișcări. Și tot astfel este cu simțurile și inteligența. Munca intelectuală, ca și munca manuală, pot fi imitate, bineînțeles; dar adevărat productive, una ca și cealaltă, sînt numai atunci cînd ele prelungesc în mod natural dispozițiile înnăscute ale sufletului. Și cu aceasta ajungem la o întrebare delicată: Ce sunt oare dispozițiile acestea înnăscute? Sînt ele un fel de enigmă a Creatorului, un fel de har pogorît din ceruri, fără cauză și determinism? Cîtuși de puțin. Dispozițiile înnăscute sînt o continuare a vieții mediului cosmic. Simțurile omului sînt formate după excitațiile lor externe, iar excitațiile externe sînt în raport cu proprietățile pe care le oferă mediul. Din acest mediu vin în mod direct elementele din care se constituie chimismul intern al corpului omenesc, adică baia în care se scaldă întregul sistem nervos și din care acesta primește tonalitatea afectivă, resortul principal al vieții sufletești. După gradul și schimbările de temperatură, după gradul și schimbările de presiune atmosferică, după compoziția și varietatea solului, după gradul de lumină și întuneric etc., cresc și se înmulțesc vegetalele, cresc și se înmulțesc animalele. Omul nu face o excepție în această privință Existența lui, atît fizică cît și psihică, este strict condiționată de mediul în care trăiește. Produsele lui sufletești se diferențiază după caracterele pe care le prezintă mediul. El continuă, prin desfășurarea dispozițiilor sale, dinamismul început de natură cu fenomenele de fizicochimie; dinamism continuat apoi prin fenomene de biochimie, și apoi pînă la fenomenele de psihosociologie. Bineînțeles, nu poate fi vorba ca să vedem acest dinamism cu ochii, ca pe un curent de apă ce trece dintr-un basin în altul; este vorba de o înlănțuire de fapte care se raportă la acelaș sistem științific de condiționare; adică este vorba de înțelegerea logică pe care o dobîndim prin unificarea faptelor naturii în conceptul de energie.[6] Toate diferențierile cari constituiesc dispozițiile înnăscute ale unui popor sînt condiționate de diferențierile energiei mediului în care poporul trăiește. Nu există particularitate, în fauna sau flora unui pămînt, care să nu se traducă și în psihicul omului care viețuiește cu ele la un loc. În conștiința omului însă această dependență de pămînt nu se arată; din potrivă: conștiința omului protestează contra ei. Dar aceasta își are explicarea sa. Conștiința omului, înainte de a fi un organ de cunoaștere obiectivă, este un organ de adaptare, și ca atare un instrument de utilitate individuală. Utilitatea este uneori în conflict cu obiectivitatea. Ea poate chiar să impună o totală răsturnare de poziții. Așa în cazul de față. A se ști în dependență de pămînt, pe cîtă vreme pămîntul este un necunoscut, este pentru om mai puțin util decît a se crede ridicat peste pămînt, ca o părticică din divinitate. Cînd pămîntul este cunoscut, atunci situația se schimbă. Dependența de un lucru cunoscut este suportabilă. De aceea, cu cît conștiința omului este mai împrietenită cu știința despre pămînt, cu atît și protestarea ei contra dependinții se moaie.

---

[5] Deosebirea între aceste două elemente a fost utilizată și de unii teoreticieni ai științei dreptului pentru a explica natura juridică a organismului societății. Acești teoreticieni ne vorbesc de elemente subiective (individuale) și de elemente obiective (ce depășesc conștiința individuală). „Societatea, zice Hauriou (*Précis de Droit Constitutionel*, 1-a ediție, 1923; a 2-a ediție, 1929, la p. 43) este o țesătură a cărei urzeală este făcută din vointele subiective ale omului — fiicele libertății sale —, înlănțuite prin ideile obiective.“

---

[6] Această unificare o dă filosofia personalismului energetic. Comp. C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, [ed. cit.], p. 105 și urm. [Vezi, în ediția de față, p. 620—631, Capitolul IV, *Personalism anarhic și personalism energetic*.]

Cu această completare despre dependența dispozițiilor sufletești de mediu, avem adevăratul înțeles al originalității pe care trebuie să o aibă viața culturii. O cultură este cu atît mai originală cu cît răsfrînge în ea mai expresiv fondul propriu al poporului care a produs-o. Și fondul propriu al poporului este cu atît mai expresiv răsfrînt cu cît dependența lui de caracterele permanente ale energiei mediului regional este mai credincios păstrată. Popoarele cu o cultură originală găsesc în cultură o creștere spirituală a rădăcinilor lor pămîntești. De aceea asemenea popoare prezintă unitatea lor sufletească ca turnată dintr-o bucată. Culturile de împrumut sînt în schimb apanagiul popoarelor cu domiciliu anonim. În ele dependența de mediu este ruptă sau întîmplătoare. În mijlocul popoarelor cu asemenea culturi de împrumut, indivizii, în parte luați, se pot simți bine, chiar mai bine decît indivizii din mijlocul popoarelor cu cultură originală; dar ceea ce lipsește acestor indivizi fără cultură originală este cinstirea posterității. Ei pier din memoria lumii ca o pulbere împrăștiată la toate vînturile, fără a lăsa în urma lor opere durabile. Căci operele omenești durabile sînt numai cele care continuă viața izvorîtă din adîncul mediului regional.

Ce legătură este între aceste considerațiuni și problema vocației? O legătură foarte strînsă. Faptul vocației își are rațiunea de a fi în existența culturii. Deasupra oportunității de moment pe care indivizii unei societăți o urmăresc, avem interesele permanente ale societății, care trebuie să-și găsească și ele realizatorii lor, tot între indivizii acestei societăți. Totuși nu într-o grupă separată de indivizi. Aceiași indivizi pot avea ambele funcții : o funcție de profesie personală și o funcție de conservare colectivă. Înzestrați cu aceasta de a doua funcție, indivizii devin realizatorii intereselor permanente, interese care se cristalizează în cultură. Ce pune în mișcare, în individ, funcția profesională, este ușor de înțeles. Utilitatea personală este nelipsită din orice conștiință individuală. Ce pune însă în mișcare funcția de conservare colectivă, aceasta este mai greu de înțeles. În conștiința individului această funcție este adeseori întunecată complet. Și cu toate acestea ea trebuie să se realizeze. Dacă în conștiința utilității individului nu-și găsește sprijin, ea trebuie să-și găsească sprijin pe o altă cale. Și această cale este aceea a vocației, adică a mecanismului determinat de cauze mai adînci de cum sînt faptele de conștiință individuală. Vocația este determinată de motivele inconștientului colectiv, pe cînd profesiunea este determinată de motivele conștiinței individuale. Aceasta din urmă are o actualitate sclipitoare, dar restrînsă, pe cînd inconștientul este mai întunecat, dar enorm de adînc și vast. Omul de vocație urmează unui impuls intens, dar lipsit de o justificare limpede, pe cînd profesionistul oportunist are pentru orice gen de activitate o justificare bogată. Impulsul căruia urmează omul de vocație este adeseori, pentru conștiința oportunistului, de neînțeles. El s-ar traduce oarecum prin sentimentul de responsabilitate față de viitorime, un sentiment pe care cei mai mulți dintre indivizii societății nu-l practică în viața lor, așa că n-au nici posibilitatea să-l înțeleagă.

Din deosebirea aceasta de funcțiune se explică toate caracterele omului de vocație. Dezinteresarea lui este unită cu tenacitatea, originalitatea, cu stilul cerut de mediu; conștiințiozitatea, cu sentimentul răspunderii față de viitorime. Omul de vocație găsește în muncă nu atît interesul său material, cît o întregire sufletească impusă lui de natură. Prin această întregire impusă, natura își urmărește rolul său de izvor al culturii omenești. Omul de vocație este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale. Natura întrebuințează pe oamenii de vocație pentru a asigura cristalizarea unei culturi, întocmai cum întrebuințează germenii pentru a asigura continuitatea formelor vieții animale. Fericite popoarele care au destule vocații în mijlocul lor. Ele au asigurată o cultură originală.

CAPITOLUL I

Vocaţia şi munca profesională

1. — Profesionistul munceşte după interes şi în mod forţat. Omul de vocaţie, dezinteresat şi instinctiv. 2. — Originalitatea în vocaţie. 3. — Sentimentul de răspundere faţă de viitorime. 4. — Rolul instinctului în anumite cazuri de vocaţie. 5. — Problema cultivării vocaţiei. 6. — Selecţionarea oamenilor de vocaţie. 7. — Nimbul unei profesiuni. 8. — Şcoala de pregătire a oamenilor de vocaţie.

1. — În limbajul zilnic, întrebuinţarea cuvîntului vocaţie se face, după cum am văzut, în mod destul de corect. Aceea ce nu se face corect priveşte exclusiv identificarea faptului de vocaţie cu simpla aptitudine profesională. A fi bun profesor este una, şi a fi profesor de vocaţie este alta. Profesionistului i se cer multe calităţi, precum şi foarte multe îndatoriri. El trebuie să cunoască în ce consistă tehnica profesiunei sale şi să aibă aptitudinile potrivite pentru realizarea acestei tehnici. El trebuie să aibă şi un prestigiu personal, fără de care nu se poate menţine în stima clienţilor. În cele mai dese cazuri, atît cunoştinţele profesionale, cît şi cultivarea prestigiului costă pe profesionist foarte multă osteneală. Şi nu numai osteneală pentru a repeta cele învăţate de la înaintaşi, dar şi originalitate proprie. Un profesionist rutinar este foarte repede scos din circulaţie. Prin urmare, a fi bun profesionist este un lucru destul de anevoios. Şi cu toate acestea sînt foarte mulţi buni profesionişti şi foarte puţini oameni de vocaţie. În ce stă deosebirea ? Sînt cunoştinţele şi aptitudinile omului de vocaţie cîştigate cu mai multă trudă decît acelea ale profesionistului ? Deloc. S-ar părea chiar că din potrivă. Un ziarist de talent, căruia i s-a recunoscut de mulţi contimporani calitatea de a fi ziarist prin vocaţie, Pierre Mille, vorbind de munca sa proprie, zice, jumătate în glumă, jumătate în serios : Munca prin vocaţie este aceea care se face mai uşor, *„qui vous embête le moins“*.[7] Şi are dreptate. Vocaţia nu impune o muncă mai grea decît o impune profesiunea.

Poate nici mai uşoară. Deosebirea între munca profesionistului şi munca omului de vocaţie stă însă în aceea că munca celui dintîi trebuie continuu susţinută prin intervenţia unor interese externe ei, pe cînd munca omului de vocaţie se susţine prin impulsul însuşi dat de natură. Profesionistul munceşte calculîndu-şi cîştigurile materiale ce vor ieşi din muncă și, în consecință, simte greutatea obstacolelor ce i se pun în cale, pe cînd omul de vocație muncește ca un halucinat care nu vede obstacolele ce-i stau în drum. Unul cumpănește interesele, și, dacă interesele sînt contrarii, renunță sau schimbă de profesie, pe cînd cellalt urmează înainte, contra tuturor intereselor contrarii, fiindcă se simte chemat. Din această cauză munca omului de vocație, oricît de grea ar fi, în realitate apare acestuia ca ușoară, ca mai puțin plictisitoare. Oamenii de vocație, cum s-a zis adeseori, par că se joacă muncind. Ei n-au conștiința dificultăților. Munca lor izvorăște ca dintr-un instinct.

---

[7] Pierre Mille, *Mes trônes et mes dominations*, Paris, Editions des Portiques, 1930.

Limbajul nostru zilnic pune în înțelesul cuvîntului de vocație toate aceste deosebiri de nuanțe. Fiecare știe că profesionistul este mai mult sau mai puțin interesat, pe cînd omul de vocație este totdeauna dezinteresat. Apoi fiecare știe că dacă între aptitudinile naturale ale profesionistului și îndatoririle profesiunii există nepotriviri, profesionistul numai prin practică le poate înlătura, pe cînd la omul de vocație aceste nepotriviri, și cînd există, se înlătură de la sine. Omul de vocație, cînd tiparul profesiunei nu se potrivește cu aptitudinile sale, toarnă un nou tipar de profesiune, după aptitudinile sale. Profesionistul trebuie să se forțeze ca să intre cu deprinderile sale în tehnica primită de la alții, pe cînd omul de vocație, cînd tehnica îi este potrivnică, are instinctul să inventeze una nouă, pe croiala sufletului său.

2. — În sfîrșit, limbajul nostru zilnic, în care de fapt se rezumă experiența atîtor generații de oameni cari ne-au precedat, pune în înțelesul cuvîntului de vocație și o nuanță de originalitate, pe care nu o pune în cuvîntul de profesionist. Profesionistul trebuie să fie și el original. Un profesionist rutinar ar fi, cum am mai spus, curînd scos din circulație. Dar originalitatea profesionistului nu este aceea a omului de vocație. Originalitatea celui dintîi este mai mult o abilitate, pe cînd a celui din urmă este o inovație. Unul este cu talente ; cellalt, cu geniu.

Bineînțeles, nuanța originalității este mai greu de prins. Acelaș om care știe să aleagă în mod corect pe omul de vocație de simplul profesionist, cînd este vorba de dezinteresarea muncii unuia și a altuia, cînd este vorba de originalitate greșește mai totdeauna. Originalitatea se confundă prea adeseori cu noutatea, cu extraordinarul și cu excentricul. În literatură, mai ales, foarte mulți simpli profesioniști sînt trecuți în rîndul celor cu originalitate, și prin urmare celor cu vocație.

3. — Nu mai insistăm însă asupra acestor diferențe formale, pe care experiența de toate zilele le-a consfințit de mult în înțelesul cuvintelor, și trecem de-a dreptul la explicarea genetică a celor două tipuri de muncă : profesie și vocație. Care este mecanismul sufletesc intim al acestor două tipuri ?

Din observarea atentă a faptelor pe care ni le prezintă biografiile atîtor oameni de vocație, el pare a fi următorul. Mecanismul sufletesc intim al vocației se susține pe o tensiune de natură specială, care se colorează cu un sentiment de responsabilitate față de viitorime. Omul de vocație muncește oarecum sub perspectiva judecății viitorului. Pe cînd profesionistul obișnuit muncește în perspectiva interesului său propriu ; este mulțumit sau nenorocit după cum interesele sale sînt sau nu satisfăcute; omul de vocație muncește fără a ține seamă de interesele sale proprii, fiindcă el se identifică întru totul cu scopul însuși al muncii sale.

Acest mecanism sufletesc, deosebit la cele două tipuri, l-am constatat și mai sus, cînd am făcut diferențierea omului de vocație. Dar cu constatarea acestui mecanism explicarea de-abia începe. Dezinteresarea, ea singură, nu constituie un caracter esențial al vocației. În mod dezinteresat muncesc și mulți nătîngi. Cine n-a întîlnit în viața sa oameni dezinteresați din cauza unei scrinteli de minte? Marea mulțime a „rataților", adică a neisprăviților și a secăturilor vanitoase, face adeseori o muncă dezinteresată. Nimeni nu caută însă în această mulțime pe oamenii de vocație. Dezinteresarea la omul de vocație este numai aparentă. Dezinteresarea lui pentru cîștigurile personale vine dintr-un alt interes, mai mare, și anume unul care trece dincolo de cîștigurile așa cum le înțelege profesionistul obișnuit. Omul de vocație țintește spre interese personale mai înalte, fiindcă și conștiința personalității lui este cu mult mai înaltă decît la profesionistul obișnuit; el are o altă simțire de ce este personal al lui și de ce nu-i este personal. Omul de vocație ia interesele sociale drept interesele lui proprii. De aci, o totală schimbare de perspectivă în calculul cîștigurilor.

Profesionistul obișnuit știe să calculeze perfect pe măsura personalității sale. Acest calcul este mai totdeauna fără risc. Omul de vocație calculează pe măsura personalității sale și face mai totdeauna un calcul riscat. Iată de ce moștenitorilor omului de vocație, în afară de apoteoza numelui, nu le rămîne o avere prea mare de împărțit; pe cînd de la un bun profesionist rămîne totdeauna avere pentru moștenitori.

4. — Și acum ne apropiem cu explicarea de geneza însăși a mecanismului sufletesc caracteristic vocației. De unde vine diferența de perspectivă în organizarea personalității omului de vocație? Sîntem, cu el, înaintea unui caz normal, sau înaintea unui caz anormal?

În deslegarea acestor probleme ne ajută foarte mult tocmai comparația omului de vocație cu profesionistul. Diferitele înfățișări ale muncii profesionale, după timp și loc, pot fi considerate ca fiind tot atîtea experiențe încercate de viața omenirei în producerea vocației.

Dacă oamenii ar munci prin instinct, atunci toți oamenii ar munci prin vocație. Fiecare ar fi la locul unde este chemat de instinctul său. Problema vocației nu s-ar mai pune. Omul nu este însă muncitor prin instinct, ci prin educație, dacă nu chiar prin silnicie. Instinctul ajută muncii omenești prin cîteva tendințe generale numite inspirații și care sînt operante numai dacă sînt susținute prin tradiția mediului. Altfel, ele se pierd.

Iată cîteva cazuri:

Din tată în fiu, acelaș fel de muncă se desăvîrșește în sînul unei familii. În acest caz, fiul care vine în urmă este presupus că are în sufletul său tendința să urmeze felul de muncă al părinților. Dacă el va urma acestei tendințe, se va vorbi de vocația lui. Locuitorii unei regiuni, prin natura pămîntului și a relațiilor comerciale, sînt deprinși, în curs de cîteva secole, cu acelaș fel de muncă. Dacă ei continuă acest fel de muncă, se va vorbi de vocația lor de păstori, pescari, comercianți, grădinari, vînători etc. Un popor, ajuns într-o stare de mare încordare sufletească, în urma unei catastrofe politice sau economice, în urma unui război, sau a unei molime, așteaptă, pentru salvarea sa, un fapt extraordinar, pe care imaginația lui îl și anticipează printr-un mit, în care mit stă o voință de transformare a realității ; omul care va reuși să-și identifice personalitatea cu acest mit inspirator va fi omul său de vocație și se va numi : Jeana D'Arc, Napoleon, Bismarck ⟨...⟩ etc.

În toate aceste cazuri geneza vocației stă în instinct. Cum instinctul nu se poate dovedi decît prin manifestările sale externe, vocația, în aceste cazuri, nu se poate dovedi decît prin reușita persoanei.

Dintr-o familie care a avut printre ascendenții săi mai mulți artiști talentați, este cu vocație numai acela care manifestă și el un talent. Tot așa, între locuitorii unei regiuni cunoscută ca păstrătoarea unor deprinderi constante de muncă, sînt socotiți cu vocație numai aceia cari profesează munca cea veche. La oamenii politici de vocație încaltea, îndoiala ar fi ridiculă. Dacă Jeana D'Arc, Napoleon, Bismarck[8] ⟨...⟩ etc. n-ar fi reușit în fapta lor, nimănui nu i-ar fi trecut prin minte să vorbească de vocația lor.

5. — În afară de aceste cazuri, în care vocația se poate explica prin instinct, sînt oare și alte cazuri în care vocația este orientată în mod conștient, prin mijloacele obișnuite ale educației ? Adică, pot fi oamenii educați pentru o vocație, întocmai cum sînt educați pentru o profesie ?

Această întrebare mulți nici n-au curajul să și-o pună, fiindcă li se pare că ea depășește arta educației. Vocația, ca și apostolatul, ca și eroismul, sînt, în credința celor mai mulți, niște daruri ale naturii, pe care le admiri, cînd se produc prin întîmplare, dar de pregătit n-ai puterea să le pregătești. Ce nobilă artă ar fi, în adevăr, arta educației, dacă prin ea s-ar putea înmulți oamenii de vocație cum se înmulțesc simplii profesioniști...

Cu toate acestea, să fie oare așa de disproporționată, față de puterile educației, pregătirea vocației ?

Credem că nu. De fapt, pe educatorii de elită această pregătire nu i-a speriat niciodată, ci, din potrivă, ei au presupus-o ca un ideal. În cîteva cazuri chiar ei au socotit-o ca o datorie curentă în practica lor. Bunăoară, cînd se face pregătirea viitorului preot, ori a viitorului ofițer, educatorii — vorbim de cei buni[9] —, trec peste cadrul pregătirei strict profesionale. Nu sună chiar urît, la urechea oricărui om cult, definiția dată pregătirei preotului, că el învață profesiunea altarului ?

Preotul va fi slujitorul altarului, va fi apostolul credinței, nu un simplu profesionist. Tot așa cu militarul. Sînt militari de profesie și militari de vocație. Nimeni nu contestă că educația a ajutat în multe cazuri să se cultive militari de vocație.

---

[8] Exemplele sînt neconcludente pentru ideea susținută, nici unul dintre cei citați nefiind călăuziți de o vocație anticipatoare de „mituri". Napoleon a exprimat doar un timp necesitățile istorice obiective ; Bismarck a înfăptuit unitatea Germaniei „prin foc și sabie", fiind un politician conservator. În aprecierile sale, C.R.M. face abstracție de efectele negative ale atitudinilor acestora, limitîndu-se să examineze doar „instinctul", considerat, în mod exagerat, factor determinant al vocației (n. ed.).

Prin urmare, cultivarea vocației este subînțeleasă în unele cazuri De ce atunci nu s-ar pune în discuție problema ei în general?

Din discuția acestei probleme ar rezulta înțelegerea multor lucruri interesante. Am înțelege mai întîi clasificarea profesiunilor după gradul de vocație pe care trebuie să-l aibă aceia cari le exercită. Apoi vom înțelege mai bine natura însăși a vocației din compararea ei, în cazuri concrete, cu munca profesională. În sfîrșit, discutarea acestei probleme va ajuta să înțelegem și valoarea însăși a vocației.

6. — Dacă pînă astăzi problema cultivării vocației prin mijloace educative nu s-a pus decît în mod incidental, cauza trebuie căutată, desigur, în primul rînd, în însăși organizarea pe care a avut-o școala tradițională. Această școală era organizată în vederea transmiterei cunoștințelor de la o generație la alta. Centrul de greutate al acestei organizări era căutat în natura cunoștințelor. Școala din zilele noastre este organizată în vederea unui alt scop. Ea tinde la dezvoltarea aptitudinilor de creație a tinerilor ce aparțin generațiilor noi. Centrul de greutate al școalei din zilele noastre cade asupra individualității copilului. De aceea, pentru educatorii cari împărtășesc tendințele școalei noi, problema cultivării vocației este discutabilă în principiu. Soluționarea ei este chiar, pentru unii, un deziderat.

Totuș, în mod practic, ea n-a fost pusă pînă acum în programele activității școlare, din pricina următoarelor două considerații. Aptitudinea vocațională este o aptitudine greu de diferențiat de aptitudinea profesională. Această considerație privește factorul subiectiv al vocației. A doua considerație privește factorul obiectiv: rolul social al vocației. Acesta nu apare în viața practică cu aceeași claritate cum apare acela al profesiunei. Pe cînd profesiunea apare cu un rol pozitiv și bine fixat, rolul vocației apare vag și intermitent. Oamenii de vocație sînt cu toții solii idealului: vin la întîmplare, și nu pe căile bătătorite ale tradiției profesionale; cum ar putea să intre pregătirea lor în programele activității școlare?

Negreșit, nu cu ușurința cu care intră pregătirea unui profesionist obișnuit. În programul școalei totuși va fi în curînd un loc și pentru pregătirea vocației.

Greutățile pe care le întîmpinăm astăzi la diagnosticarea aptitudinilor de muncă din sufletul copilului sînt trecătoare. Pe fiecare an, cercetările de psihologie aduc perfecționări la criteriul după care se face această diagnosticare. Nu este departe ziua cînd va sta în puterea psihotehnicianului să dea diferențierea aptitudinilor pe care se fundează originalitatea creatoare a viitorului om de vocație. S-a ajuns destul de departe cu diferențierea aptitudinilor pe care se fundează tipul de criminal, de antisocial și de dement; de ce n-ar veni și timpul cînd să se diferențieze de omul obișnuit tipurile de elită ale oamenilor chemați la o muncă de creație?

Încercările numeroase, care se fac în școlile contimporane, pentru selecționarea copiilor supranormali sînt numai un început în această direcție. Deocamdată se selecționează talentele profesionale; va veni însă rîndul și selecționării oamenilor de vocație.

7. — Rîndul acestei selecționări va veni după ce se va fixa în conștiința popoarelor factorul obiectiv despre care vorbeam, adică rolul social pe care îl are vocația de îndeplinit. Acest rol social stă în strînsă legătură cu structura fiecărei profesiuni. Omul de vocație își desfășură activitatea în cadrul unei profesiuni; depășind și reînnoind acest cadru. Cînd în conștiința popoarelor se va lămuri acest rol pe care îl are vocația, atunci și cererea după selecționarea oamenilor de vocație prin mijloace educative va deveni cu mult mai imperioasă de cum o constatăm în zilele noastre.

Trebuie să mărturisim că această lămurire a rolului vocației se face cu greu. Dar ea, va veni, cu toate acestea, odată cu o înțelegere mai științifică a istoriei culturii omenești.

Pentru moment să ne mulțumim cu constatarea acestui rol, fără să insistăm îndeosebi asupra explicării lui. Vom încerca și explicarea, mai tîrziu.

Întocmai cum în desfășurarea formelor vieții animale, în decursul epocilor geologice, se constată, înainte de apariția unei forme noi de specie animală, o convergență a variațiilor speciilor vechi spre forma cea nouă, tot așa, înainte de apariția unei deprinderi noi de muncă, unei profesiuni noi, se constată, în istoria culturii, o convergență de aspirații între sufletele de elită. Înainte de a apare forma animalelor mamifere, vedem forma reptilelor îndrumată spre forma mamifer; înainte de a apare forma paserilor, aceleași reptile se îndrumează spre forma paserilor; pare că ar fi în sînul naturii ceva care împinge la cristalizarea nouăi forme, prin încercări de transformare convergentă a celor vechi. Acelaș lucru constatăm și în istoria culturii. Orice deprindere nouă de muncă, adică orice profesiune nouă este precedată de un fel de val de aspirațiuni în sufletul celor bine dotați. Profesiunea cea nouă se prezintă în ochii acestora cu un nimb deosebit. Acest nimb este un fel de chemare la sacrificiu și la eroism. Noua profesiune își face astfel apariția în viața socială, susținută fiind de oamenii de vocație. Nu numai își face apariția, dar și respectul în ochii publicului și-l datorează profesia tot oamenilor de vocație. Cîtă vreme se găsesc oameni de vocație în practica unei profesiuni, atîta vreme profesiunea este atrăgătoare și profesionistul își face din ea o mîndrie. Gradul de vocație, cu cît este mai ridicat într-o profesie, cu atît și aceasta ocupă un loc mai sus în ierarhia muncii omenești; unde rolul vocației a devenit de prisos, acolo profesia a căzut în rutină. Profesia care nu numără printre practicienii ei oamenii de vocație este o profesie fără atracție și cu care nimeni nu se mîndrește. Este o profesie fără nimb de glorie.

În zilele noastre, mulți cred că au descoperit, în sfîrșit, secretul pentru ce unele profesii au nimbul de atracție, și altele nu. Acest secret ar consista, după aceștia, în șansa de cîștig material pe care o oferă fiecare profesiune. Mare eroare. Cîștigul material nu a devenit un motiv de atracție decît de foarte scurt timp, și chiar acum nu pentru majoritatea oamenilor. Cele mai vechi profesiuni nu duceau la cîștiguri materiale. Perspectiva cîștigului material este un nimb foarte recent și încă neasigurat contra fluctuațiunilor viitoare. În timpurile vechi el aproape că n-a existat. În tot cursul antichității alegerea profesiunii era hotărîtă aproape exclusiv de ierarhia clasei sociale din care omul făcea parte. Oricît de bănoasă ar fi fost profesiunea de bancher, un nobil din Atena sau Roma n-ar fi îmbrățișat-o niciodată. Cîștigul material a început să devină un motiv de atracție numai după ce bogăția materială a reușit să se transforme, în ochii mulțimii, într-un simbol al energiei intelectuale și morale. Dacă profesiunile care aduc cîștiguri materiale n-ar fi legate de aceste sforțări intelectuale și morale, atunci nici un om de elită n-ar mai fi atras către profesiunile bănoase. Este caracteristică, în această privință, starea sufletească a miliardarilor americani. Nici unul nu-și face un merit din posedarea banilor, ci din iscusința cu care a cîștigat banii. Cîștigul material este reflexul strălucirei în care este văzută de către contimporani stăpînirea asupra naturii prin tehnica industriei capitaliste. Din momentul ce această stăpînire s-ar putea obține și fără tehnica industriei capitaliste ; cînd, bunăoară, creditul ar fi la dispoziția oricărui muncitor, așa cum visează unii socialiști, atunci și cîștigul material ar pierde toată atracția.

Ierarhia profesiunilor se face nici după cîștigul material, nici după alte cîștiguri presupuse, cum ar fi ambiția sau vanitatea, ci după gradul de vocație pe care profesiunea îl implică. Vocația este nimbul fiecărei profesiuni. Cînd, în secolul al XVIII-lea, munca de meseriaș a fost pusă în legătură cu comandamentele divine și s-a vorbit în biserică de sfințenia muncii manuale, mulți principi și regi au învățat cîte o meserie simplă de tîmplărie. De cînd munca intelectuală a savanților s-a ridicat la rangul de vocație, mulți regi și bogătași afectează profesiunea de cărturari. Un bogătaș contimporan, dacă vine ocazia să vorbească la o adunare de acționari, unde se împart dividende grase, nu-și începe discursul prin declarația că este mîndru de compania în care se află ; însă același bogătaș, dacă este membru la o academie de cultură înaltă, aproape sigur că își va începe discursul cu o asemenea declarație. Vocația înnobilează profesiunea.

Ceva mai mult. Structura tehnicei profesionale, cîtă vreme nu este ajunsă la rutină, cere rolul vocației.

Perspectivele pe care unii teoreticieni le pun înainte, că va ajunge un timp cînd mașina va face totul în cadrul muncii, iar omul se va mulțumi să învîrtească o simplă roată, sînt perspective care nu asigură progresul omenirii. Niciodată nu se va inventa mașina care să înlocuiască inițiativa omului. Niciodată nu se vor inventa mașini care să se perfecționeze ele însăși.

În această privință se fac greșeli și în înțelegerea scopului pe care îl are psihotehnica de astăzi.

Dacă ar fi să luăm dezideratul unor psihotehnicieni contimporani într-un chip prea riguros, și anume, să punem pe fiecare om exact la locul unde îl reclamă aptitudinile sale bine constatate, în multe cazuri ne-am găsi într-o mare încurcătură. Între om și tehnica profesiunei se stabilește foarte greu o ajustare riguroasă.

Partea cea nobilă din sufletul omenesc este greu de ajustat. Avîntul generos, cinstea, sacrificiul, tenacitatea în urmărirea idealului, bunătatea, spiritul de camaraderie, obiectivitatea lucidă a minții, pătrunderea intuitivă și multe altele sunt necesare oricărei profesiuni, și totuși ele nu sunt ajustate pe o anumită profesiune. Cînd ele lipsesc, degeaba are profesionistul o mulțime de alte calități speciale. Este ceva, dincolo de specialitate, care face pe profesionist să fie sau nu de valoare ; și acest ceva consistă în spiritul de vocație pe care profesionistul are să-l actualizeze. Tehnica unei profesiuni este ca o vegetație amenințată să se usuce și să putrezească cîtă vreme semințe noi, pline de viață, nu vin să încolțească în mijlocul ei. Semînțele noi sînt vocațiile.

De la profesiunile cele mai simple, în care tehnica este aproape prefăcută într-un mecanism rigid, și pînă la profesiunile intelectuale libere, în care tehnica este în veșnică prefacere după progresele științei, vocațiile sînt în continuă activitate. Ele sînt anticipațiile instinctive ale vieții sociale și economice. Ele sînt convergențele dispozițiilor nobile din sufletul omenesc; convergențe care cheamă la viață forme noi de cultură.

Acesta este rolul vocației.

Utilitatea acestui rol nimeni nu o poate tăgădui, deși explicarea lui este încă foarte greu de dat astăzi în mod științific.

8. — Dacă rolul omului de vocație este util, rămîne să vedem prin ce mijloace educative se pot pregăti pentru acest rol elementele de elită ale fiecărei generații noi.

În mod statistic, este dovedit că, în fiecare grupă de copii care constituie aceea ce numim o clasă a școlilor noastre, se găsesc, într-o proporțiune constantă, un număr mic de copii supradotați, cărora le corespunde un număr iarăși mic de copii puțin detot dotați, și că media cea mare a clasei o formează apoi copiii normali, nici prea mult, nici prea puțin dotați. Viitoarele vocații sînt printre copiii supradotați. Cum le putem veni acestora în ajutor pentru a le înlesni desfășurarea posibilităților de muncă cu care i-a înzestrat natura?

Trebuie să-i alegem, negreșit. Aceasta nu se discută. Școlile viitorului vor avea clase, dacă nu pentru supranormali singuri, cel puțin vor avea clase pentru copiii cari sînt deasupra mediocrității. Odată aleși, viitorilor oameni de vocație le trebuie găsite metodele potrivite de educație. Aci va fi o mare greutate. Copiii supradotați nu vin pe lume cu anumite dispoziții speciale pentru mai multe posibilități de muncă. Aceea ce face caracterul lor distinctiv este ușurința cu care își perfecționează deprinderile de muncă. În sufletul lor este înnăscută tendința spre originalitate. Simt în ei ca o plăcere impulsul către muncă.

Acest impuls trebuie dirijat. Cum?

Unii educatori s-au gîndit la exercitarea acestui impuls în cadrul unei activități pur formale, cu alte cuvinte, ei sfătuiesc să se organizeze, înaintea școalei de specializare, o școală de cultură formală. Acest gînd nu este greșit; este însă greu de realizat în practică, fiindcă este greu de știut ce trebuie pus în programul culturii formale. Dispozițiile globale cu care vine copilul supradotat pe lume sînt mai puțin cunoscute decît dispozițiile speciale care se cer în fiecare profesiune. Aceste dispoziții globale au nevoie de un exercițiu pe care nu-l prea nimeresc metodele pedagogilor. Greșelile din trecut sînt, în această privință, descurajatoare. În trecut, s-a confundat foarte adeseori formalul cu clasicul, și astfel am avut, în programul viitorilor creatori în ale literaturii, limba latină și limba elină, în locul compoziției libere făcute în limba maternă. Alteori s-a confundat formalul cu abstractul, și astfel am avut, în programul viitorilor creatori în ale tehnicei industriale, matematica, cu toate ramificațiile sale, drept pregătire pentru exercitarea îndemînărilor tehnice. Prin aceste confuzii s-a discreditat foarte mult ideea culturii formale.

Totuşi ideea este bună, fiindcă ea este în acord cu realitatea. Vocaţia este înlesnită prin exercitarea dispoziţiilor globale ale copilului supradotat. O şcoală de cultură formală este necesară. Dar în programul acestei şcoli n-au să fie puse exerciţiile cu teme latine şi greceşti, ci exerciţiile libere, provocate de imaginaţia creatoare a copilului. Aceasta, pentru viitorii literaţi. Pentru viitorii tehnicieni, de asemenea, în programul şcoalei lor formale n-au ce căuta abstracţiunile matematicii, ci numai exerciţiile de raţionament funcţional, prin care în adevăr se pregătesc creaţiunile în tehnica industrială.

Să sperăm că greşelile trecutului vor înceta pe viitor. Semne prevestitoare în bine se arată din ce în ce mai numeroase. În lumea pedagogilor începe, în sfîrşit, să se facă lumină în aceea ce priveşte rostul culturii formale.[9]

Înainte de toate însă, condiţia pe care şcoala trebuie numaidecît s-o îndeplinească, pentru a ajuta la pregătirea viitorului om de vocaţie, este următoarea : şcoala să ţină în jurul copilului bine dotat o atmosferă de sinceritate sufletească. Instinctul creator cere încredere în adevăr, cere iubire pentru muncă. Profesorii sceptici şi oportunişti n-au ce căuta în şcoala copiilor bine dotaţi. Pentru a stabili această atmosferă de sinceritate sufletească este de recomandat să se dea cît mai des copiilor ocazie să lucreze împreună. În lucrările colective ale clasei se aleg mai bine decît în oricare alte lucrări însuşirile speciale ale fiecărui elev în parte. Nu există un judecător mai sigur pentru descoperirea unei viitoare vocaţii decît intuiţia camaradului. În lucrările colective ale clasei, cînd se lasă ca partea de colaborare a fiecărui elev să se aleagă de restul camarazilor, fiecare elev îşi are atunci colaborarea pe care o merită. Instinctul vocaţiei rodeşte în atmosfera de sinceritate a camarazilor congeniali.

CAPITOLUL II

Norocul şi vocaţia

1. — Caracterele credinţei în noroc. Deosebirea dintre noroc şi simpla coincidenţă de împrejurări favorabile. 2. — Tendinţa spre obiectivitate şi tendinţa spre subiectivitate în înţelegerea norocului. 3. — Înţelegerea norocului la ţăranul român.

---

[9] Sînt fericit că pot cita, din literatura pedagogică nouă, o carte a unui profesor român, d-l C. Mureşanu, care anticipează mult în această direcţiune. D-l C. Mureşanu, în teza sa de doctorat, trecută înaintea Facultăţii de litere de la Universitatea din Geneva (1930) şi publicată sub titlul : *L'Éducation de l'adolescent par la composition libre*, arată însemnătatea pe care o are asupra educaţiei adolescentului bine dotat compoziţia liberă în limba maternă. Cartea sa rezumă o experienţă lăudabilă, susţinută în decursul mai multor ani cu elevii de şcoală secundară din diferite oraşe ale României.

4. — Filosofia norocului. Ignoranță și misticism. 5. — Vocația și norocul. 6. — Înțelegerea timpului în cultura antică și în filosofia modernă. 7. — Vocația și realitatea timpului. Predestinația.

1. — Credința în noroc este una din credințele cele mai vechi și, în acelaș timp, din cele mai înrădăcinate ale minții omenești. Ea este și astăzi foarte răspîndită. De foarte multe ori o găsim la oamenii cari au absolvit școli înalte, deși logic ar fi ca ea să se mărginească la mintea oamenilor cari n-au trecut prin școală. Este drept însă că această prea mare răspîndire este adeseori numai aparentă. Prin noroc se înțeleg multe, și încă prea multe lucruri. Unii înțeleg prin noroc simpla coincidență de împrejurări favorabile. Evident că, în acest înțeles, toți oamenii, fie instruiți, fie neinstruiți, cred în noroc. Nu este om care să poată prevedea cursul împrejurărilor așa de exact încît să nu fie surprins de coincidențe favorabile sau nefavorabile. Dacă pe cele dintîi le numește noroc, și pe cele de al doilea nenoroc, aceasta o face din comoditatea expresiei verbale, iar nu fiindcă el crede în existența norocului ca într-o finalitate deosebită, care domină cursul împrejurărilor. Constatarea coincidențelor favorabile nu constituie credința în noroc.

Această credință este constituită prin prezența altor note, mai caracteristice, și anume : prin presupunerea că există o putere diriguitoare, deasupra împrejurărilor, care face ca unele din acestea să devină favorabile, și altele nefavorabile, după cum este raportul ei cu persoana omului. Adică o putere peste împrejurări, cu o finalitate egocentrică. Omul care crede în noroc nu este un simplu spectator obiectiv față de coincidențele favorabile, ci un copărtaș la mersul lumii. Persoana lui este chiar centrul lumii. Nimic nu se petrece în lume fără ca aceea ce se petrece să fie în raport, de bine sau rău, cu interesele și dorințele sale. El crede că pe unii îi ajută, pe alții îi ocolește, sau chiar îi persecută norocul. Întotdeauna între mersul lumii și persoana acelui ce crede în noroc este un raport intim care formează esența credinței. Natura acestui raport constituie obiectul însuși al filosofiei norocului.

2. — Înainte de a ne ocupa de această filosofie, care atinge în multe privințe problema vocației, să ilustrăm credința prin cîteva exemple.

Oamenii sălbatici, așa cum se mai găsesc încă prin centrul Africei și al Australiei, cred ei în noroc ? E greu de răspuns. Descrierile despre viața acestor sălbatici, pe care le avem de la atîți călători și misionari, nu fac deosebire între credința în noroc și credința în spirite. Un spirit poate să fie bun sau rău ; el poate să ajute sau să persecute pe un om. În cazul cînd spiritul ajută pe om, se poate oare vorbi de noroc ? Desigur că nu, căci atunci și răsplata meritată, precum și serviciul reciproc, ar fi să intre tot în noroc. Dacă sălbaticul a îmbunat spiritul prin o ofrandă, sau l-a constrîns prin o vrăjitorie, atunci, desigur, sălbaticul n-are să se gîndească la noroc, ci la răsplată ; sau la supunerea spiritului. Norocul devine o credință deslușită numai după ce omul prinde conștiința de sine ; aceea ce nu este cazul sălbaticului. Prin urmare este greu a ilustra credința în noroc prin exemple luate din viața sălbaticilor.

Trebuie să venim la popoarele care s-au obișnuit să trăiască într-o ordine socială civilizată pentru ca să găsim credința în noroc. Căci, o putere diriguitoare peste împrejurările lumei nu poate fi imaginată înainte de ce mintea omenească să fi trăit de fapt sub diriguirea unei ordini sociale.

Trebuie să venim, așadar, la popoarele civilizate. În acest caz sînt astăzi toate popoarele europene. La toate popoarele europene găsim credința în noroc. Dar în această credință raportul dintre mersul lumii și persoană nu este la fel. La unele popoare raportul are o tendință spre obiectivitate prin aceea că în el norocul se explică ca un produs al mersului lumii, ca o probabilitate datorită împrejurărilor externe, pe cînd, la alte popoare, raportul are o tendință spre subiectivitate prin aceea că norocul se explică ca un produs al finalității personale, dacă nu chiar al existenței personale. Adică la unele popoare norocul este pus pe seama întîlnirii fericite cu anumite împrejurări, pe cind la alte popoare norocul este legat de ce i-a fost scris omului să aibă pe lume, de steaua omului. În cazul dintîi, norocul se aseamănă cu cîștigul la loterie ; în cazul de al doilea, cu primirea unei moșteniri venită fără veste, dar care odată trebuia să vină.

Noi am zis că unele popoare au o tendință spre obiectivitate, și altele spre subiectivitate. Exprimîndu-ne astfel, am făcut o exagerare. De fapt, în mijlocul aceluiaș popor sînt amestecate ambele tendințe. Și apoi trebuie adăogat că aceste tendințe se pot prezinta și în grade mijlocii. Ba chiar se pot găsi împreună la aceeași persoană. Pentru a respecta adevărul, trebuie să zicem că obiectivitatea și subiectivitatea din credința norocului se amestecă în grade variate peste tot în sufletul popoarelor, și că deosebirea dintre popoare stă numai în precumpănirea pe care o are una sau alta din aceste tendințe la majoritatea membrilor unui popor.

3. — Cu această rezervă, putem să vorbim și de caracteristica norocului la poporul românesc.

Bineînțeles, poporul nostru, care își datorează structura sa sufletească unei plămădiri de diferite neamuri, are în gîndul norocului reprezintate ambele tendințe. Tendința spre subiectivitate este datorită, mai ales, influențelor orientale. Cititorii în stele și în zodiacuri, ghicitorii în palmă și în tot felul de visuri sînt veniți din Orient[10]

⟨ . . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

---

[10] Considerațiile lui C.R.M. în această problemă sînt deformate de viziunea idealistă despre factorii explicativi ai deprinderilor „sufletești“ (n. ed.).

. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .)

Am semnalat într-una din scrierile noastre anterioare, și anume în *Personalismul energetic*, tendința manifestă a sufletului românesc de a se contopi în unitatea naturii. În doinele populare românești aproape că nu poți deosebi ceea ce este personal de aceea ce este cosmic. Iată, în doina următoare, culesă din folclorul mehedințean, următoarea strofă: „Frunză verde, firul ierbii, mă suii în dealul Cernii, unde cîntă puiul mierlii, la mîndra cu ochii negri". Sau, din altă doină: „Dă-mi, Doamne, zile mai multe, ca să ies vara la munte, la turme de oi cornute, s-aud oile zbierînd, baciul din fluier cîntînd, izvoarele țuruind, mîndrele pe plai suind, din oprege fluturînd etc.[11] Viața omenească cu viața pămîntului formează pentru român un singur tot sufletesc.

Aceeaș tendință o arată și înțelegerea lui despre noroc.

Norocul, pentru el, tot așa, mai ales nenorocul, este împlinirea unei vestiri primită prin faptele naturii. Dacă omul ar avea priceperea să citească semnele care i se dau, norocul și nenorocul n-ar mai surprinde pe nimeni! Dar cei mulți nu au această pricepere. De aceea norocul este nestatornic, iar nenorocul se ține lanț. Semnele care vestesc norocul sînt, pentru țăranul român, semnele fecundității în genere; semnele nenorocului sînt semnele contrare fecundității. Cum natura rodește an după an, sub grija lui Dumnezeu, tot așa se fericește și omul. Nimeni să nu se plîngă de noroc. Pe lîngă fiecare el trece, o dată cel puțin în viață. Și cum de n-ar trece, dacă omul trăiește pe pămîntul cel roditor al țării românești! Cele mai răspîndite proverbe românești — dacă proverbe se mai pot numi și următoarele două zicători, pe care le auzi la fiecare pas în toate satele locuite de români: „Ziua bună se cunoaște de dimineață" și „Noroc că mi-a ieșit cu plin!" — sînt expresiuni tipice pentru această înțelegere a norocului.[12]

Norocul românului este vestit de natură.

Cu această înțelegere a norocului se leagă în bună parte optimismul poporului românesc. Dar, cum ziceam mai sus, nu tăgăduim că în sufletul poporului românesc se afirmă și tendințe contrare. Între proverbele despre noroc este și unul tipic de pesimist: „Fă-mă, Doamne, cu noroc și m-aruncă în foc". Tendința pesimismului subiectiv ține într-o oarecare măsură cumpănă optimismului obiectiv.

4. — Să venim acum la examinarea naturii raportului pe care credința în noroc îl presupune între lume și persoană; să venim la filosofia norocului.

---

[11] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, [ed. cit.], p. 251. [Vezi, în ediția de față, p. 646—648, Capitolul V, *Filosofia personalismului energetic*, § 9, *Educația personalității. Persoană și erou.]*

[12] C. Rădulescu-Motru, *Țărănismul*, București, Cultura Națională, 1920, p. 20.

Aci sîntem, fără îndoială, înaintea unei probleme din cele mai adînci: sîntem în miezul problemei pe care o pune însăși origina logicei omenești. Ce este logica?

Logica este cunoștința sistematizată a regulilor după care trebuie să ne conducem judecata pentru a afla adevărul. Iar judecata stă în găsirea de relațiuni sau de raporturi între datele intuitive ale simțurilor, sau între datele înțelesurilor raționale. Faptul relaționării, ori al raportării, este fundamental pentru logică. Unde el nu este, nu este judecată și deci nici logică. Intuirea unui obiect, fie ea cît de viu făcută, nu devine logică decît după ce între părțile ei se stabilesc diferite relațiuni sau raporturi.

Aci avem izvorul de unde pornește credința în noroc.

Judecata omenească începe prin a stabili între lucrurile lumii multe raporturi false și chiar absurde. Credința în noroc pornește din acestea.

Care sînt raporturile false pe care le găsim în special la baza credinței în noroc? Toate raporturile în care este pus în joc viitorul persoanei omenești. Prevederea este, de cînd lumea, cea mai nobilă ambiție a omului rațional. Dar, în acelaș timp, ea este și cea mai ușor de falsificat, cînd este aplicată la persoana omului însuși.

Viitorul! Cîte dorințe și interese nu se leagă de el! Cît de nestabilă este imaginea lui!

În genere, toate raporturile asupra timpului sînt greu de stabilit. Pentru lumea materială externă ele se stabilesc totdeauna indirect, prin măsurători spațiale; iar pentru lumea viețuitoarelor, nici așa indirect, decît în cazuri foarte rari. Timpul, în viața sufletească încalte, este o intuiție care se pleacă la orice fel de diformație. Cu durata lui se joacă orice om de imaginație. Nimeni, afară de puțini oameni de știință, n-au bănuială că timpul, în viața sufletească, este o realitate mai dură decît oțelul. Omul ignorant trăiește într-o veșnică actualitate. Aceasta înseamnează că, pentru el, trecutul, ca și viitorul, nu sunt perspective stabile, ci ele se pot schimba oricînd, după interesele actualității. La ignorant, o dorință actuală aduce cu ușurință schimbarea trecutului sau a viitorului, căci succesiunea momentelor de timp n-are pentru el realitate, ci ea se poate accelera sau încetini după voie!

Această ignoranță a realității timpului duce la credința în noroc. Un literat englez, Wells, a scris un roman care poartă titlul *Mașina Timpului*. Eroul romanului, învîrtind la roata acestei mașini, face să treacă înaintea sa trecutul și viitorul, după voie. El vede aci plantația luxuriantă a Arcadiei fericite, de odinioară, aci viața ultimelor vegetale pipernicite care vor trăi peste milioane de ani, cînd globul pămîntesc se va răci. Ei bine, acest erou învîrtește nu numai la mașina timpului, ci și la mașina norocului.

Ignoranța singură nu este îndeajuns pentru a explica formarea credinței în noroc. La ignoranță trebuie să se mai adaoge și o atitudine specială a sufletului: atitudinea mistică. Ignoranța este o judecată greșită. Credința în noroc este o judecată greșită învăluită într-o atmosferă mistică. Această atmosferă mistică, produsă de confundarea intuiției cu sentimentul, era ceva obișnuit la omul primitiv. Ea revine și astăzi în gîndirea omului civilizat, dacă nu ca o însoțitoare permanentă a judecății, cel puțin însă ca un atavism rebel regulilor logice.

Prin această atmosferă de misticism trăiește mai departe credința într-o putere diriguitoare și aducătoare de noroc; credința care este ca un balsam sufletesc pentru cei slabi la minte, și ca un surogat al filosofiei istoriei pentru cei cu o cultură superficială.

5. — Vocația este pusă de mulți pe seama norocului. Dacă n-ar fi fost împrejurările triste în care se găsea Franța în prima jumătate a secolului al XV-lea; dacă Domrémy, locul în care s-a născut Jeanne D'Arc, nu ar fi fost situat la răscruciul drumurilor, pentru ca veștile de la războiul dintre francezi și englezi să fie repede primite și cu aprindere discutate în chiar locuința în care trăia această fecioară, atunci nici starea sufletească a acesteia nu s-ar fi produs, și n-am fi avut vocația sfintei Jeanne, care a salvat neatîrnarea Franței! Dacă n-ar fi fost Germania frămîntată de idealul unei unități imperialiste la 1870, n-ar fi fost nici vocația lui Bismarck! Dacă n-ar fi fost fulgerătoarea ofensivă a armatelor germane contra Parisului în 1914, și, în consecință, posibilitatea unei dezordini în rîndurile armatei franceze în urma acestei ofensive, n-ar fi fost atunci temperamentul liniștit și planul calculat al lui Joffre înaintea bătăliei de la Marna, semnele unei vocații mîntuitoare pentru salvarea Parisului! Dacă n-ar fi fost... așa mai departe, cu toate exemplele de vocație pe care le prezintă istoria politică a omenirii. În istoria culturii, în genere, acelaș lucru. După ce o vocație se produce, este ușor de arătat rolul pe care îl au împrejurările în succesul ei.

Dar această legătură a vocației cu anumite împrejurări nu îndreptățește să punem vocația pe seama norocului. Omul de vocație nu este un simplu om norocos.

Împrejurările singure nu fac vocația. Pentru ca să se producă vocația, mai trebuie și un suflet potrivit împrejurărilor. În mijlocul unui popor bine înzestrat este probabil că un asemenea suflet se va și produce — este bine cunoscută, în această privință, încrederea pe care o are poporul francez că Franța a avut totdeauna, la momentul cînd a trebuit, omul care a trebuit —, dar aceea ce e probabil pentru Franța nu este probabil pentru toată lumea; vocația, în genere, nu se produce decît dacă există mai departe un suflet pregătit să pună în valoare împrejurările. Împrejurări fericite întîmpină fiecare om în viața sa; norocul trece pe lîngă fiecare om, măcar o dată în viața sa; cu toate acestea, vocația nu stă în firea oricărui om. În firea omului de vocație este un ce particular pe care nu-l au ceilalți oameni.

În ce consistă acest ce particular?

Răspunsul la această întrebare ne duce la problema timpului, care îmbrățișează, după părerea noastră, însăși problema vocației.

Să ne fie permis a intra, cu ocazia discutării acestei probleme a timpului, în unele considerații filosofice mai speciale.

6. — Înțelegerea timpului a dat loc la o mulțime de judecăți greșite. Este înțelegerea care întîmpină poate cele mai multe dificultăți în mintea omenească.[13] Ea este oarecum piatra de încercare a solidității oricărui sistem filosofic. Ea dă caracterul cel mai stabil după care se

---

[13] Comp. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, 1929, p. 188.

poate distinge cultura de incultură, spiritul filosofic serios de spiritul romantic neserios.

Dintre toate problemele pe care și le-a pus mintea omenească, nu este problemă care să se lege mai adînc de întreaga metafizică a personalității ca înțelegerea timpului. Ea a procurat chiar fondul acestei metafizici a personalității.

Omul incult nu are înțelegerea timpului. El are simțirea prezentului, are simțirea amintirei trecute și are simțirea faptului viitor, dar nu are intuiția structurei acestor simțiri într-o înțelegere unitară. Această înțelegere o găsim formîndu-se treptat prin cultură. În poeziile homerice timpul consistă numai în durate mari sau mici, niciodată în momente instantanee. La Hesiod, fiecare durată de timp este colorată deosebit, după proprietățile ei magice. Sînt zile faste și zile nefaste. Eroii scapă de o zi nefastă, ca de o primejdie reală, concretă. Cînd Homer și Hesiod vorbesc de aceea ce va aduce ziua de mîine, ei nu înțeleg prin această zi de mîine o măsură de durată pură, ci o înfăptuire concretă plină de vrajă. La sfîrșitul perioadei arhaice, Pindar înțelege prin timp puterea productivă care aduce schimbările lumii, și de aceea pentru el, ca și pentru o mare parte din lumea cultă antică, timpul este tatăl tuturor lucrurilor. Cu Aristotel, înțelegerea ia o formă contrarie. Timpul, pentru Aristotel, nu este producătorul, ci distrugătorul; căci noi obișnuim să zicem: s-a stricat și a îmbătrînit ceva cu timpul; am uitat cu timpul... și nicidecum: ceva bun a venit cu timpul, ori am învățat cu timpul. [14]

Această greșită înțelegere a timpului ne dă explicarea lipsurilor pe care le constatăm la cei vechi.

Este îndeobște recunoscut că vechea cultură elină este lipsită de simțul istoric. Evenimentele ce se desfășurau în timp nu trezesc în mintea omului antic atenția asupra ordinei lor de succesiune. Această ordine nu există pentru el. Elinul era mulțumit cu explicarea mitologică a evenimentelor istorice, deși mintea sa ajunsese la o înălțime invidiată și astăzi, prin sistemele filosofice ale unui Plato și Aristotel. Toată logica acestor filosofi nu a fost în stare să pună în evidență realitatea istorică, pe cîtă vreme lipsea din conștiința contimporanilor o înțelegere a timpului.

Secolele de cultură, venite în urmă, au avut menirea să împlinească lipsa culturii antice.

Fără ca înțelegerea timpului să fi ajuns, chiar astăzi, pe deplin mulțumitoare, din punct de vedere strict științific ea se găsește totuși pe calea cea bună. Această cale a fost pregătită, mai întîi, prin marile dispute scolastice din Evul Mediu, și în special prin disputele dintre reprezentanții bisericei creștine. Toate marile dispute ale acestora asupra libertății morale, asupra grației divine și a responsabilității în fața judecății lui Dumnezeu, sînt, în fond, legate de o nouă înțelegere a valorii timpului. Pregătirea, prin fapte morale, pentru judecata lui Dumnezeu este, în fond, o pregătire pentru înțelegerea realității istorice. [15]

---

[14] H. Fraenckel, *Der Zeitbegriff in der frühgriechischen Literatur,* [în] *Forschungen und Fortschritte,* 1 Januar 1931, p. 2

[15] C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească.* Ed[iția] a II-a [București] Casa Școalelor, 1930, p. 75 și urm. [Vezi, în ediția de față, p. 156, Partea I, *Afirmarea personalității în principalele momente ale culturii,* Capitolul III.]

Filosoful însă care formulează în mod definitiv problema timpului în cadrul marilor probleme filosofice este Im. Kant. Pentru Kant, timpul este o intuiție *a priori,* care se întinde deopotrivă asupra sensibilității subiective, precum și asupra experienții obiective. Faptele lumii externe se petrec într-o ordine succesivă, care ordine se poate identifica cu o ordine numerică și, prin urmare, poate fi primitoare de o măsurare cantitativă; dar, totdeodată, în conștiința subiectivă omenească, se regăsește și aci aceeaș ordine de succesiune care se poate identifica tot cu o ordine numerică. Iată dar terenul comun care înlesnește îmbinarea obiectivului cu subiectivul, aplicarea categoriilor judecății obiective asupra vieții subiective. Intuiția timpului dă lui Kant cheia spre soluțiunea, căutată de toți filosofii, la marea problemă a metafizicei, și care problemă consistă în găsirea unui răspuns la întrebarea : prin ce mijloc ajunge conștiința omenească să intre în stăpînirea adevărurilor universale și necesare ? Răspunsul era acum mijlocit prin intuiția timpului. Deopotrivă de existent în lumea obiectivă ca și în lumea subiectivă, timpul putîndu-se identifica cu ordinea numerică, iar ordinea numerică putînd să dea judecăți sintetice matematice, iată pe filosof îndreptățit să afirme valoarea de universalitate și de necesitate a adevărului ! Kant nu se îndoia că fiecare știință este întru atît știință, întru cît adevărurile sale se pot pune în formule matematice.[16]

Cu toate acestea, și soluțiunei dată de Kant se poate aduce aceeaș critică pe care am adus-o filosofilor elini. În înțelegerea timpului, dată de Kant, nu intră realitatea istorică; sau, dacă intră, această realitate este cu desăvîrșire sărăcită. Timpul istoric este o realitate care nu se lasă să fie pusă în formule matematice.

Identificarea timpului subiectiv cu timpul obiectiv — aceea ce Kant numea schematism sau misterul cel mare al conștiinței omenești — este de fapt o generalizare neîntemeiată. Adevăratul timp trăit este o realitate vie și nu o abstracție matematică.[17]

Toate sistemele filosofice care au urmat lui Kant încearcă să dea o mai bună înțelegere realității timpului.

Nu este aci locul să ne ocupăm cu fiecare dintre aceste sisteme. Este destul a pomeni filosofia lui Hegel, cu tendințele ei istoriciste și antimecaniciste, pentru a caracteriza direcția în care se îndreaptă spiritul culturii noastre. Cultura europeană contimporană tinde spre o mai bună înțelegere a realității timpului.

Pînă a ajunge la această nouă înțelegere, literatura filosofică din zilele noastre este plină de ipoteze metafizice, care de care mai îndrăznețe, avînd toate scopul de a scoate un înțeles pentru cultura europeană din contrastul care există între timpul istoric, trăit de suflet, și timpul abstract, matematic, postulat de științele naturale.

---

[16] În ediția I (1931), studiul continuă cu alineatul următor, eliminat de autor din ediția a II-a (1935), „definitivă" :

„Din filosofia lui Kant, timpul capătă o înțelegere precisă și mult mai obiectivă decît o găsim la filosofii dinainte de dînsul. Pe înțelegerea kantiană se poate fonda o cultură destul de variată și de originală. Timpul lui Kant este un instrument ideal, de care se poate servi foarte bine mecanica. Și explicațiunile mecanicei nu sît de disprețuit pentru cultură. Ele sînt la baza culturei europene contimporane" (n. G.P.).

[17] Com. C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică [pe baza filosofiei kantiane,* București], Editura Casei Școalelor, [1929], p. 133 și urm. [Vezi, în ediția de față. p. 468—483, Partea III, *Conștiința reală. Personalismul energetic,* Capitolul I. *Problema eternă.*]

Bergson în Franța, Oswald Spengler în Germania stau în fruntea acestei literaturi.[18] Pentru Bergson, timpul este libertatea gonită din științele naturei; pentru Spengler, timpul este destinul care cheamă la viață organismele culturii. Pentru unul și altul înțelegerea timpului se confundă cu intuiția mistică a iraționalului. Unde însă această confundare atinge limitele nepermise ale divagațiunii romantice este la filosoful rus Nicolae Berdeaev.[19] Pentru Berdeaev, realitatea istorică, și prin urmare realitatea sufletească a timpului, se manifestă în convulsiuni tragice și apocaliptice. Lipsit de o temeinică pregătire istorică, filosoful rus vorbește de puterea de creație a omului, menită să continue puterea de creație a divinității, în felul cum vorbeau odinioară extremii realiști ai spiritualismului scolastic. Peste tot el nu vede decît entități metafizice, cari aci se dușmănesc, aci se împreună cu consubstanțialități mistice. Aceea ce este mai ales de regretat în filosofia lui Berdeaev este compromiterea pe care o suferă ideea ortodoxismului prin amestecul în care el o pune cu tot felul de speculațiuni paradoxale.[20]

Să revenim, după aceste considerațiuni, la problema vocației.

7. — Vocația implică simțirea realității timpului. Omul cu vocație simte faptele sale înlănțuite în realitatea timpului și de aceea el se simte răspunzător față de sine însuși. Pe cînd alți oameni au numai conștiința faptelor lor, el are conștiinciozitatea faptelor sale. Această conștiinciozitate nu implică un raționament logic făcut asupra timpului, ci numai un sentiment moral. Omul de vocație se simte dator să utilizeze fiecare moment de timp, fiindcă el crede în realitatea fiecăruia dintre aceste momente. El are oarecum instinctul unicității momentelor pe care le trăiește. Omul obișnuit crede că aceea ce el n-a făcut astăzi, va putea să fie făcut mîine sau poimîine; că sufletul rămîne acelaș, liber să repare orișicînd o uitare din trecut, pe cînd omul de vocație, din potrivă, se crede legat de fiecare clipă a existenței sale, iar cînd fapta lui nu se produce, el suferă și are remușcări. Aceasta și face ca omul de vocație să aibă aparența unui veșnic nemulțumit cu sine însuși.*

---

[18] H. Bergson, *[L'] Évolution créatrice.* (Mai multe ediții), Paris, Félix Alcan; Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Ediția I-a, 1921.

[19] N. Berdeaev, *Der Sinn der Geschichte*, Darmstadt, 1925.

[20] Influența lui Berdeaev asupra unora dintre literații noștri a produs și la noi aceeaș compromitere a ideii ortodoxismului.

* Mareșalul Lyautey, între 1894—1925, a fost marele organizator al imperiului colonial francez. În Africa, rolul său a fost covîrșitor. Este îndeobște cunoscut că el a fost omul de vocație care a trebuit Franței pentru a-și organiza coloniile. Iată cum îl descrie pe Lyautey un amic intim, Wladimir D'Ormesson: „De copil, el avea sentimentul tragic al fugii timpului. La 16 ani a calculat numărul de ore pe care un om este făcut, în medie, să le trăiască. Ce scurtă este scadența pentru opera ce ardea el de dorința să o săvîrșească! Atunci el luă o rezoluție. Fiindcă viața se compune din atîtea ore destinate acțiunii și atîtea ore destinate somnului, și cum orele de somn sînt ore pierdute, atunci nu rămîne decît să se reducă somnul la strictul necesar. Dar pentru această reducere a somnului trebuie pus corpul în condiții potrivite. Din ziua aceea, tînărul Hubert Lyautey nu se mai culcă în patul său obișnuit, ci se întinse jos pe scîndură." *(Revue de Paris*, 15 Février 1931).

Dintre învățăturile bisericii creștine, aceea care corespunde mai bine la particularitatea omului de vocație este, fără îndoială, doctrina predestinațiunii, apărată de biserica calvină. S-a zis adeseori că biserica lui Calvin a încurajat realizarea vocațiilor, mulțumită cărora s-a înfăptuit în Europa organizarea societății capitaliste. De fapt însă nu biserica lui Calvin a produs vocațiile, ci existența unor suflete constituite pentru a fi de vocație a produs mișcarea religioasă începută de Calvin. De altmintreli, învățăturile și a celorlalte biserici creștine cuprind în ele doctrine care vin înaintea particularității omului de vocație. La catolici, ca și la ortodocși, este zis că omul prin faptele sale se pregătește pentru judecata de apoi, ceea ce implică o pregătire pentru înțelegerea realității timpului. Singură doctrina care face din grația divină o putere care, pentru iertarea păcatelor, se manifestă oricînd și oricum, numai ea este nimicitoare de vocații. Grația divină este reînvierea filosofiei norocului. Cînd această grație divină se obține prin mijloace bănești, ea este ceva mai rău decît o filosofie a norocului; este chiar specularea naivității. În orice caz, nu învățătura lui Christ este vinovată de interpretările date de reprezentanții bisericii. În aceste interpretări răzbate natura sufletească a fiecărui interpretator. Unde creștinismul găsește un popor muncitor, acolo nu este nevoie de consolarea celor păcătoși prin o prea lesnicioasă iertare a păcatelor.

Am zis că omul de vocație are oarecum instinctul unicității momentelor pe care el le trăiește. Fiecare moment de timp este pentru omul de vocație un real care nu se poate distruge și nu se poate înlocui.

Să insistăm mai îndeaproape asupra acestui adevăr. El pare un adevăr așa de simplu și așa de evident, încît este de mirare că el poate să constituie particularitatea unei minorități. „Nu lăsa pe mîine aceea ce poți face astăzi“ este o zicătoare dintre cele mai banale. De ce repetarea ei zilnică n-a reușit să transforme pe toți oamenii în oameni de vocație? Ce impiedică realizarea ei în viața practică?

Trecutul de ignoranță și de superstiție al sufletului omenesc; aceasta este piedica cea mare pe care n-o pot ridica din drumul lor decît acei puțini aleși, oamenii de vocație.

Zeci de secole de-a rîndul omul a trăit în credința opusă. El a crezut că în succesiunea faptelor sufletești domnește întîmplarea; că faptul sufletesc poate să fie petrecut în orice moment de timp, fără ca prin aceasta el să-și schimbe natura. Bineînțeles, experiența de toate zilele constrînge pe omul cult să recunoască că aceste credințe se bazează pe o iluzie. Totuși, credința în această iluzie perzistă întocmai ca și iluzia optică a învîrtirei soarelui în jurul pămîntului, deși știința a învederat contrariul. În logica sa mintală, omul recunoaște determinismul faptelor sufletești — făcutele nu se pot face nefăcute —, dar în viața sa practică el procedează după logica iluziei. Determinismul este primit în explicarea succesiunii faptelor cosmice și biologice, niciodată însă în explicarea succesiunii faptelor sufletești. Creșterea unui pom sau a unui animal este natural să se facă după legi strict științifice, și acela care ar stărui să accelereze creșterea unui pom, cu o zi măcar, ar fi socotit ca nebun; dar nu tot așa este socotită succesiunea faptelor istorice. Aci este nu numai tolerată, dar chiar dorită iluzia. Aci faptele pot fi după voie accelerate sau anihilate. Istoricii înșiși vorbesc de epoce de „renaștere“ și de „restaurație“, iar cuvîntul de creație, în înțelesul metafizic de creație din nimic, este pentru mulți un talisman filosofic.

În lumea sufletească este permis să ții timpul în loc, să suprimi din el o bucată sau să-i dai drumul să fugă în galop, căci aci nu este ca în lumea spațială, unde te împiedici de materie.

Cît va dura această iluzie? Mult, desigur. În eternitate însă nu. Realitatea spațiului, și ea, a avut nevoie de multe secole pînă să se fixeze. Copilul, cum știm, umblă să prindă luna din cer cu mîna. Iar sălbaticii, chiar cînd sînt bătrîni, nu știu deosebi visul de realitate. Va veni momentul cînd și realitatea timpului va avea o mai bună înțelegere.

Această mai bună înțelegere, de pe acum o anticipează omul de vocație. Aceea ce caracterizează pe acesta mai ales este înțelegerea timpului viitor. Pe cînd omul obișnuit își înfățișează viitorul într-un chip nebulos, ori prin prisma dorințelor sale — unii chiar renunță la orice înfățișare: „după mine vină potopul“ —, omul de vocație are sentimentul de răspundere față de viitorime. Conștiinciozitatea lui se explică în mare parte prin acest sentiment. El se simte văzut de acei cari îi vor urma. Întocmai ca unele persoane de familie nobilă, care duc grija de a nu aluneca din tradiție, pentru ca fapta lor să nu fie o rușine pentru descendenți, tot așa și omul de vocație duce grija celor ce-l vor judeca mai tîrziu. În sufletul său este o noblețe a muncii analoagă cu aceea pe care o dă la unii genealogia familiei.

CAPITOLUL III

Creație și vocație

1. — Înțelesul cuvîntului creație în filosofia lui Kant. Abuzul în întrebuințarea acestui cuvînt. 2. — Afirmația „spiritul creează“ este un semiadevăr primejdios. 3. — Creația spiritului este o simplă realizare a vocației. 4. — Spiritul creator întregește natura. 5. — Viața culturală și determinarea producției de opere culturale. 6. — Falsa teorie a antagonismului dintre cultură și civilizație. 7. — Rolul invenției și al tradiției în producerea operilor de cultură. 8. — Civilizația precede culturei. 9. — Concluzie.

1. — O jumătate de adevăr ține în loc progresul adevărului adeseori mai mult decît eroarea. Explicarea acestui paradox aparent este ușor de dat. Eroarea nu sugerează drumuri pe care poate să rătăcească progresul adevărului, pe cînd jumătatea de adevăr este o ispită de mari rătăciri. Dacă metafizica lui Aristotel a ținut în loc știința atîtea secole, cauza a fost că această metafizică nu era nici mitologie curată, nici știință curată, ci era semiștiință, adică o ispită de rătăcire păgubitoare științei.

Un asemenea semiadevăr primejdios pentru progresul adevărului în filosofie este înțelesul care se dă astăzi, în mod obișnuit, cuvîntului de creație. În filosofia secolelor trecute, prin cuvîntul de creație se înțelegea mai mult producția imaginară a artistului. Artistul, și în special artistul genial, era creatorul plăsmuirilor, adăogate, ca opere de artă, la producțiile reale ale naturii. În scrierile filosofilor clasici din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea cuvîntul aproape că lipsește. Pe atunci, creația era una și singură, aceea pe care biserica creștină o admitea între atribuțiile atotputerniciei divine. Filosofii cari nu făceau teologie evitau cuvîntul. Creația, cu înțeles filosofic, s-a introdus în limbajul filosofilor după scrierile lui Im. Kant, și în special după *Critica rațiunii pure*. Pentru Im. Kant condițiile de validitate ale adevărului științific nu stau în lumea externă materială, ci în categoriile minții omenești. Iar pentru explicarea categoriilor minții omenești, Kant postulează spontaneitatea creatoare a conștiinței în genere. Conștiința omenească, după legile sale apriorice, își creează experiența obiectivă și, prin urmare, știința...

Astfel își făcu cuvîntul de creație intrarea sa în filosofie. Ca un postulat logic; ca un *„Als ob“*; ca o metodă euristică...; ca un semiadevăr! Im. Kant nu arată nicăieri în ce consistă spontaneitatea creatoare a minții omenești sau a unității aperceptive a acestei minți, cum o numește dînsul în termeni mai preciși. Nici o pagină din scrierile sale nu explică cum se manifestă această spontaneitate creatoare din punct de vedere psihologic sau istoric. Conștiința, prin categoriile sale, este creatoare și atîta tot; căci dacă n-ar fi creatoare, n-am putea avea primul postulat al validității adevărului!

Filosofia de astăzi recunoaște în acest înțeles al cuvîntului creație o insuficiență vădită. Creația, în înțelesul lui Kant, nu are o existență de sine stătătoare, adică ea nu adaogă ceva pozitiv la aceea ce știm despre validitatea adevărului într-o unitate logică. Creația, în înțelesul lui Kant, este un postulat formal, și nicidecum un fapt real, studiat și definit științificește. Este, precum am zis, un semiadevăr.[21]

De aci provin toate rătăcirile în care au căzut urmașii lui Kant. Kant a fost consecvent și s-a menținut la înțelesul formal al creației; aceia cari au venit după el au întins înțelesul cuvîntului peste cîmpul experienții întregi, atît al celei interne, cît și al celei externe. Romanticii au ajuns la idealismul magic, adică la un fel de confuzie totală între vis și realitate. Iar după romantici, cu toate progresele științelor experimentale și cu toate progresele psihologiei, sînt și astăzi filosofi cari întrebuințează cuvîntul de creație în mod abuziv. Între acei cari au vina acestei abuzive întrebuințări se află și compatriotul nostru d-l D. Drăghicescu, care prin scrierile sale, *Le problème de la conscience* și *L'Idéal createur*, publicate la 1907 și 1914, în editura librăriei Félix Alcan din Paris, a făurit tiparul multor clișee pe care le repetă astăzi, în mod imitativ, o mulțime de publiciști de importanță mai mică. Aceeaș vină se poate reproșa și marelui filosof H. Bergson, care, în toate scrierile sale, întrebuințează cuvîntul de creație fără ca vreodată să se oprească asupra unui fapt real de creație. Unde însă abuzul ajunge la ultima extremitate, este în filosofia postbelică; în scrierile unui Oswald Spengler, unui Hermann Keyserling și unui Nicolae Berdeaev, unde înțelesul cuvîntului alunecă de pe terenul filosofiei pe terenul inconsistent al diletantismului poetic. De altfel, pentru mai toţi aceşti scriitori filosofia este un fel de poezie în care îşi poate încerca imaginaţia orice suflet atins de vraja misterului.[22]

---

[21] Mai pe larg în scrierea noastră *Elemente de metafizică [pe baza filosofiei kantiane]*, București, Editura Casa Școalelor, [1929].

2. — Este inutil să insistăm mai pe larg asupra teoriilor pe care le urzesc aceşti folosofi prin mijlocirea creaţiei. Este destul să spunem că ele se reduc la o singură afirmaţie, repetată sub cele mai diferite forme, şi anume : spiritul creează realitatea. Pentru unii, spiritul creează realitatea fiindcă el este liber ; pentru alţii, spiritul creează realitatea, fiindcă el are în puterea sa desfăşurarea timpului, căci timpul, după filosofii citaţi, există ca o creaţie a spiritului, întocmai cum şi pînza de păiajen există ca o creaţie a păiajenului ; în sfîrşit, pentru toţi, spiritul creează realitatea fiindcă spiritul dă semnificaţia vieţii, şi fără semnificaţia vieţii nu este cultură, nu este lume, nu este realitate ! Tot ce este realitate este o încarnare de spiritualitate. Cînd moare spiritualitatea, moare şi realitatea !

Această afirmaţie, pe care o găsim la filosofii de după război citaţi mai sus, nu este cîtuş de puţin originală. Ea este veche, poate mai veche decît însăşi filosofia... Originală apare această afirmaţie numai acelora care nu cunosc credinţele mitice de la obîrşia culturii popoarelor, şi în special credinţele continentului asiatic. Omenirea, de la început, a crezut în puterea de creaţie a spiritului. Afirmaţia filosofilor noştri se găseşte în credinţele primitive ale multor popoare. Dar aceste credinţe, oricît de răspîndite, nu prefac afirmaţia puterii de creaţie a spiritului într-un adevăr. Adevărul are drept caracteristică să fie unul şi numai unul. O afirmaţie devine adevăr dacă, alături de ea, asupra aceluiaş obiect, nu se mai poate face o a doua afirmaţie ? „Spiritul creează realitatea“ se găseşte oare necontrazisă de altă afirmaţie. În cazul nostru, această posibilitate rămîne deschisă. Sînt mulţi filosofi, ba chiar şi teologi, cari tăgăduiesc spiritului omenesc puterea de creaţie, pentru a rezerva această putere divinităţii. Apoi, care spirit omenesc este creator ? Spiritul care consistă în funcţiuni logice, cum credea Kant, sau spiritul care se confundă cu dinamismul psihologic ? Întrebările nu se sfîrşesc aci. Mai putem întreba dacă spiritul are personalitate sau n-are personalitate. Tot aşa, dacă creaţiile spiritului se opun materiei, sau nu ; aceea ce ne-ar duce, în sfîrşit, la întrebarea dacă sînt mai multe categorii de spirite înzestrate cu putere de creaţie. Spirite bune şi spirite rele, bunioară, cum cred încă multe popoare pe faţa pămîntului.

Cîtă vreme aceste diferite întrebări se pot pune, afirmaţia că spiritul creează, fără să fie o eroare, nu este încă un adevăr. Din nenorocire, este un semiadevăr primejdios, care opreşte găsirea adevărului întreg.

3. — Pentru a nu lungi prea mult aceste consideraţii filosofice, ne grăbim să arătăm de îndată în care înţeles trebuie luat cuvîntul de creaţie, pentru a evita rătăcirile în care au alunecat mulţi publicişti, şi

---

[22] O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, vol. I, München, 1921 ; H. Keyserling, *Schöpferische Erkenntnis*, Darmstadt, 1922 ; N. Berdeaev, *Der Sinn der Geschichte*, Darmstadt, 1925.

mai ales pentru a pregăti acestui cuvînt o întrebuințare corectă în argumentarea științifică.

Creația, în înțelesul de activitate ieșită din neant sau din pură libertate, cu o existență deasupra timpului și spațiului, este o pură iluzie; pentru adevăr, egală cu sunetul gol al vocei. Cuvîntul „creație“ sună, în adevăr, frumos; dar frumusețea sunetului nu cuprinde în sine nimic utilizabil pentru știință. Creația are un înțeles utilizabil pentru știință numai cînd este luată ca o activitate condiționată de celelalte date ale existenței; în termeni mai preciși, și în vederile expuse de noi în *Personalismul energetic,* creația este o activitate determinată de finalitatea naturii, și anume, este activitatea de realizare care urmează vocației.[23] Despărțită de vocație, creația spiritului este fără înțeles precis. Spiritul nu intră în activitate decît chemat de condițiile istorice ale omenirei. Creația spiritului este o simplă realizare a vocației, după cum vom vedea îndată.

Un raționament foarte simplu ne va învedera adevărul spuselor noastre. Legăm acest raționament de un exemplu pe care îl întîlnim foarte des în scrierile filosofilor cari vorbesc de puterea creatoare a spiritului, de exemplul favorit al lui Keyserling. Iată, zice Keyserling (nu o dată, ci la orice ocazie, în scrierile sale), iată, stă înaintea noastră un manuscript cu litere înșirate pe rînduri... În ce stă realitatea acestui manuscript? În litere? Nu. Literile stau de sine, fiecare în parte, fără legătură reală între ele, cît timp nu intervine spiritul, care le dă înțelesul. Spiritul creează legătura reală dintre litere. Spiritul dă realitate conținutului din manuscript. Nu este spiritul creator?

Răspundem liniștit. În cazul acesta spiritul nu este deloc creator, căci el nu face altceva decît regăsește o realitate veche, pe care compozitorul manuscriptului o pusese în conținutul acestuia. Dar, atunci, a fost creator acela care a compus manuscriptul? Nici el, căci el, în manuscript, a pus aceea ce a fost înțeles de contimporanii săi, sau cel mult aceea ce contimporanii săi așteptau să înțeleagă de la dînsul. În două cazuri numai s-ar putea vorbi de puterea de creație a spiritului în fața manuscriptului; în două cazuri, însă absurde pentru logica omenească. Anume, cînd acela care a compus manuscriptul a aruncat literile la întîmplare, neînțelese de contimporanii săi, dar totuși cu posibilitate să fie înțelese odată și odată de urmașii săi, și, în al doilea caz, cînd acela care descifrează manuscriptul, cu toate că nu are o cunoștință de uzul literilor și nici nu bănuiește ce ar putea ieși din legătura literilor, găsește totuși un înțeles în manuscript printr-un fel de iluminație cerească. Sînt două cazuri absurde, sau, dacă nu absurde, insuficiente cu desăvîrșire pentru a explica puterea de creație a spiritului.

Raționamentul nostru se poate extinde asupra tuturor exemplelor pe care le găsim la filosofii cari vorbesc de creația spiritului. Spiritul nu creează din nimic, ci vine, cu activitatea sa, să realizeze o operă așteptată, adică să răspundă unei vocații. Spiritul este în funcție de realitatea istorică. Nici un spirit nu se ridică deasupra timpului, dar sunt spirite cari înțeleg mai mult, și spirite care înțeleg mai puțin chemarea pe care le-o face timpul.

---

[23] Vezi, în ediția de față, p. 523—648, îndeosebi p. 549—584 și 620—648 (n. G.P.).

4. — Această concluzie nu va surprinde deloc pe aceia cari sînt în curent cu rezultatele științei contimporane. Pe măsură ce cineva, ziceam cu altă ocazie,[24] ia cunoștință de ultimele rezultate ale geologiei, paleontologiei, geochimiei, sistematicii animalelor și biogeografiei, sporește în sufletul lui și convingerea că momentul apariției omului pe pămînt — și acum adăogăm : momentul apariției spiritului omenesc creator — este strict determinat de întregul mers al naturii materiale. Toate sînt pregătite ca omul să apară. Este pregătit lutul pămîntului în care corpul omenesc este menit să crească ; este pregătită atmosfera pe care va avea omul să o respire ; sînt pregătite perioadele climatului în care va avea omul să se miște ; sînt pregătite formele organice pe care embrionul uman va avea să le repete în cursul vieții sale uterine ; sînt pregătite, în sfîrșit, toate condițiunile necesare activității omenești. Și după ce omul apare, alt fapt și mai semnificativ : se constată că, prin apariția omului, natura își servește propria sa finalitate. Era tocmai nevoie de activitatea unui animal inteligent și liber pentru ca evoluția pămîntului să se întregească. Ca un cerc de fier, faptele de dinainte de apariția omului, acelea de după apariția omului, se unesc și se sprijină reciproc. O singură lege peste toate. Omul, dacă n-ar fi apărut, evoluția naturii ar fi suferit un hiatus, și este cazul de a zice că el ar fi trebuit să fie inventat pentru a completa unitatea.

Cadrul în care omul se mișcă și creează este fixat mai dinainte în legea unității naturii. Salturi în această lege nu există. Spiritul omenesc creator vine la momentul cînd este chemat de condițiile sale istorice, întocmai cum și ochiul omenesc se deschide pentru a primi razele de lumină numai după ce natura a încercat structura lui în mii și mii de forme animale care i-au precedat apariția. Spiritul omenesc este creator sub condiția de a realiza o operă la care era mai dinainte predestinat. Adică el este realizatorul unei chemări sau vocații.

5. — Să părăsim, însă, perspectiva vastă a înlănțuirei creațiunilor spiritului în unitatea naturii, perspectivă în care se pierde rostul propriu-zis al vocației, pentru a veni pe un teren mai apropiat, în care rostul vocației este mai bine înțeles de toată lumea. Să verificăm concluzia noastră de mai sus prin experiența pe care o dă viața culturală.

În această viață întîlnim producțiile spiritului creator, și verificarea prin aceste producții este cea mai sigură garanție a adevărului. De altmintreli, acesta este și terenul pe care se pun toți filosofii cari ne vorbesc de puterea de creație a spiritului.

Dacă spiritul creator ar fi independent de condițiile istorice ale timpului său și ar produce după inspirația sa arbitrară, și nu după inspirația așteptărilor pornite înaintea lui spre realizare, atunci n-ar fi pe lume ceva mai asemănător haosului ca viața culturală. Ar trebui să găsim aci numai țîșniri spirituale fără continuitate ; să întîlnim creator după creator, fiecare independent și fiecare cît mai excentric. Planînd pe deasupra timpului, operile de cultură ar trebui să fie înțelese numai de spiritele congeniale autorului lor și ar trebui să moară deodată cu aceștia. Viața culturală ar fi, cu un cuvînt, o desfășurare de producții apocaliptice.

---

[24] *Personalismul energetic*, Edit[ura] Casei Școalelor, p. 112. [Vezi, în ediția de față, p. 577—578, Partea I, Capitolul IV, *Persoana și natura* § 3. *Personalitatea întregește mersul naturii. Ea este o formă a energiei universale.]*

Realitatea este cu totul alta. Viața culturală are o producție ordonată, și cu atît mai ordonată cu cît ea este mai înaintată. Spiritul cel mai extraordinar, care s-ar produce astăzi, n-ar putea să înceapă o nouă artă, o nouă știință, sau o nouă religie, ci el trebuie să continue lanțul operilor de cultură ale trecutului. De zeci de secole viața culturală s-a diferențiat în ramuri de activitate, cu caractere bine definite, pe care nimeni pe lume nu le mai poate suprima sau înlocui. În artă, creațiunea trebuie să utilizeze anumite mijloace; în știință, anumite alte mijloace; în religie, anumite alte mijloace; un spirit creator, oricît de extraordinar ar fi, nu poate face artă cu mijloacele științei, și știință cu mijloacele artei. Prin urmare, există o limitare pentru puterea creațiunei, cînd ea se manifestă în cultură.

Limitarea nu se oprește aci. În fiecare ramură mare de activitate culturală sînt subdiviziuni care și ele trebuie să fie respectate de spiritul creator. Fr. Schiller a scris drame și tragedii, dar nu și comedii; Molière a scris comedii, și nu și tragedii. Poincaré a creat în matematică, dar nu în știința experimentală, ca Pasteur. Ford raționalizează industria, dar nu religia. Subdiviziunile acestea au o fixitate așa de pronunțată, încît unii le-au asemănat speciilor și genurilor din viața animală. Asupra fixității speciilor și genurilor din viața animală s-au putut ridica îndoieli în ceea ce privește vechimea lor, dar niciodată în ceea ce privește viitorul lor. Unii naturaliști au susținut că omul se trage din maimuță, iar maimuța din mamifere inferioare, nimeni n-a susținut însă că astăzi sau în viitor toate animalele vor ajunge pe suprafața globului pămîntesc să ia forma de oameni. Tot așa este logic să admitem că viața culturală, cu cît trece timpul, cu atît se diferențiază, limitînd sfera de creație a spiritului. Creatorii multilaterali, cu posibilitate de producție artistică, științifică, religioasă, la întîmplare, sînt mai mult legende decît realități; în orice caz, ei nu pot exista decît într-o viață culturală rudimentară, cînd caracterele diferitelor ramuri de activitate nu s-au fixat încă.

După aceste considerente teoretice, dacă examinăm în parte operile datorite spiritelor creatoare, constatăm că, fără excepție, ele se îmbină în ordinea istorică a vieții culturale. Nu este operă care poate fi mutată de la un popor la altul, sau de la un secol la altul, fără ca să-și piardă valoarea. Fiecare are o valoare întrucît s-a produs în momentul istoric în care ea a fost așteptată. Aceea ce se numește originalitatea unei opere nu consistă în abaterea de la cursul istoric al culturii unui popor, ci în adîncirea acestui curs. În operile cu adevărat originale se recunoaște, mai bine decît în oricare alte opere, firea unui popor. În primul moment al apariției lor, unele opere, mai ales de artă, apar ca fiind cu totul deosebite de acelea care constituiau pînă atunci patrimoniul cultural, și de aceea se și vorbește de revoluții și de renașteri în viața culturală a popoarelor; dar după ce operile acestea s-au învechit puțin, se constată totdeauna că în ele au fost realizate tocmai tendințele trecutului. Operile cele mai revoluționare nu fac decît să afirme caracterul permanent al poporului și evoluția istorică a acestuia. Totdeauna creația originală este determinată de momentul dinamic al vieții culturale trecute; este o realizare chemată de acest moment, este fructul unei vocații.

6. — Acestea sînt, după noi, adevăruri banale, care se verifică peste tot în viața culturală a popoarelor. De ce, „în ciuda lor totuși“, se menține la unii filosofi părerea că spiritul este creator, în înțelesul de creator fără îngrădire, fără alegere de timp și loc, necondiționat?

Fiindcă adevărurile pe care le-am numit noi banale sînt reduse în puterea lor de convingere printr-o teorie filosofică foarte răspîndită astăzi; o teorie care falsifică cu anticipație înțelegerea vieții culturale, din ale cărei fapte ar trebui să verificăm natura creației spiritului. Scrierile unui Spengler, unui Keyserling și ale unui Berdeaev nu ar fi avut ecou dacă n-ar fi fost precedate de scrierile multor alți filosofi cari au popularizat teoria falsă despre cultură asupra căreia ne propunem să insistăm acum mai pe larg, înainte de a merge mai departe.

Din discutarea acestei teorii ne vom lămuri și mai bine asupra raportului dintre creație și vocație.

Prin ideea de cultură se înțeleg, de obicei, condițiunile sufletești în care se desfășoară continuitatea și propășirea activităței spirituale a unui popor. Dar unii înțeleg ceva mai mult decît atît. Unii înțeleg să afirme, prin cultură, o funcțiune specială de originalitate a fiecărui popor. Și, ca și cum o asemenea afirmare n-ar fi destul de riscată, ei introduc și o ierarhie în producțiile vieții culturale. Unele dintre acestea, ieșite mai direct din funcția originalității, sînt culturale și nobile; altele, ieșite indirect, sînt de civilizație, mai puțin nobile. De aci, un pas numai și venim la teoria populară a antagonismului dintre cultură și civilizație, teoria despre care spuneam că aduce falsificarea înțelesului de cultură. După această teorie, cultura ar însemna perioada de ascensiune în desfășurarea originalității, iar civilizația, perioada de degenerare sau de sterilitate. Popoarele cu originalitate au cultură, iar cele fără originalitate au numai civilizație. Operile de cultură țîșnesc din adîncul personalității popoarelor, pe cînd operile de civilizație sînt simple îndemînări tehnice, fără adîncime sufletească. Cele dintîi sînt creațiuni care se nasc și mor deodată cu originalitatea poporului, pe cînd cele din urmă sînt aplicații materiale care se pot împrumuta de la popor la popor și trăiesc ca o zgură lăsată de focul originalității.

Această teorie și-a făcut pentru prima oară apariția în literatura romantică germană. Houston Stewart Chamberlain i-a dat apoi un vestmînt filosofic, de la care i-a venit și prestigiul.[25] Astăzi ea este pentru mulți o dogmă indiscutabilă. Spengler, Keyserling și Berdeaev, citați mai înainte, fac din ea baza întregii lor filosofii. Pentru cîteșitrei, civilizația este moartea spiritualității, pe cînd cultura este viața!

Se înțelege de la sine că, prin această teorie, rolul funcțiunii creatoare este ca și dumnezeiesc.

Să vedem însă pe ce fond de adevăr se sprijină aceste afirmațiuni

7. — Nepreciziunea termenilor n-a oprit niciodată pe filosofi să discute cu aprindere, și chiar să adopte cu entuziasm o teorie. Este în natura

---

[25] H. S. Chamberlain, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jarhunderts* (Mai multe ediții), München.

discuțiilor filosofice ca ele să depășească definiția stringentă a termenilor. Cu toate acestea, o nepreciziune dusă așa de departe, ca în cazul de față, aproape că nu întîlnim în tot cursul istoriei. Antagonismul dintre cultură și civilizație plutește într-un vag aproape mistic. Ce face să se deosebească o operă de cultură de o operă de civilizație ; care este origina superbă a uneia și care origina umilă a celeilalte, pentru ca pe urmă să se ajungă la antagonismul lor, nici unul dintre filosofii citați nu le lămurește ; dar aceasta nu-i împiedică totuși ca ei, cu toții, să conchidă la condamnarea civilizației.

Pentru a pune o ordine în discuție, să încercăm, pe baza ultimelor cercetări științifice, să dăm termenilor o preciziune cît mai suficientă.

În producția oricărei opere culturale se pot deosebi, la prima vedere, doi factori de muncă. Unul personal, inventiv, și altul colectiv, tradițional. Factorul personal joacă un mare rol în artă ; în schimb, factorul colectiv joacă un mare rol în știință, în tehnică, în instituțiile juridice și religie. În toate ramurile de activitate culturală, amîndoi factorii sînt nelipsiți. În cea mai personală poezie, unde se exprimă sentimentul trecător al unui moment de viață, există, alături de invenția personală a poetului, și tradiția limbajului, fără de care poetul n-ar putea să se exprime. Poetul nu inventează decît în măsura în care poate utiliza tradiția limbei sale materne. În toate celelalte opere de artă, acelaș lucru ; cu singura deosebire că în pictură, în sculptură, în muzică factorul tradițional este constituit din alte elemente. În știință, factorul personal inventiv este cu mult mai redus. Omul de știință inventează numai în colaborare strînsă cu factorul tradițional. De regulă, omul de știință se mulțumește a poseda știința timpului său. Inventivii în știință sînt rari ; aceștia rari se numesc genii. În tehnică și viața instituțională, invenția este mai totdeauna produsul unei colaborări. În religie, invenția apare ca o erezie, atît de dominant este aci factorul tradițional.

Acești doi factori sînt deosebiți însă numai în aparență. Ei nu numai că există împreună, dar se și susțin reciproc ; unul fără altul n-ar duce la producerea unei opere de cultură. Factorul tradițional are nevoie de factorul personal pentru ca să intre în sufletul producătorului și să fie utilizat. Chiar cînd factorul tradițional consistă numai în cuvintele limbii materne, chiar și atunci producătorul, utilizîndu-l, nu se poate dispensa de sforțări personale. Limba maternă nu intră cu de-a sila în suflet, ci trebuie învățată, adică trecută prin conștiință. În toate celelalte ramuri de activitate culturală, raportul este acelaș. Cunoștințele științifice ale timpului, chiar cînd ele sînt numai transmise de la o generație la alta, nu se pot lipsi de funcțiunile inventive ale sufletului în care intră aceste cunoștințe. În cea mai banală învățare de lucruri știute se cuprinde totdeauna și o muncă personală. În activitatea religioasă chiar, tradițiunea nu se urmează decît în urma procesului de asimilare sufletească interioară, care este totdeauna de natură personală.

Cu un cuvînt, invenția și tradiția merg nu numai împreună, dar formează un tot dinamic. Cei mai mari inventatori, cînd au reflectat asupra momentelor lor de muncă inventivă, au recunoscut că își datorează succesul unor factori inconștienți cari le-au dirijat inteligența. Acești factori inconștienți sînt tocmai aceea ce numim tradiția, adică fondul pe care inventatorul îl găsește acumulat de experiența trecută. Nu este nici o operă culturală care să poată fi atribuită exclusiv tradiției sau exclusiv invenției. Cel mult sînt opere în care invenția, sau tradiția, să fie, una sau alta, mai caracteristică.

Dacă așa stau lucrurile în realitate, și de aceasta nici un istoric al culturii nu se îndoiește, atunci este o greșeală de a se despărți operile de invenție de operile de tradiție. Pe această eroare se bazează însă, în mare parte, deosebirea dintre cultură și civilizație.

În mare parte, dar nu în totalitate. Teoria antagonismului dintre cultură și civilizație se mai fundează și pe o altă considerație de mare importanță, care este următoarea.

8. — Factorul inventiv, zic aceia cari susțin antagonismul, are și un rol social, pe lîngă cel psihologic. El primează în anumite epoci și la anumite popoare. Fără să se despartă de tradiție, invenția, cîteodată, domină tradiția. Atunci avem epocile de cultură propriu-zise ; epoca culturii clasice eline ; epoca romantismului german, și alte cîteva epoci, de altmintreli puțin numeroase. În aceste epoci, invenția, de natură mai mult artistică, este trecută prin prisma sufletească a poporului în mijlocul căruia ea se produce. Epocile de cultură sînt epoci de artă națională. Cînd invenția este redusă, ne găsim în perioada de civilizație. În această perioadă popoarele colaborează deopotrivă la acumularea fondului științific, tehnic, instituțional juridic și religios, care va constitui apoi ceea ce am numit fondul tradițional al omenirii. Astfel, după cultura clasică elină a venit civilizația alexandrină. În locul originalității naționale, munca filologică și științifică cu caracter universal ; în locul spiritelor creatoare, bibliotecile publice.

Factorul inventiv, cînd este privit, așadar, din punctul de vedere social, apare ca o spiritualitate creatoare, și atunci el explică pentru ce se poate vorbi de un antagonism între cultură și civilizație.

Mărginindu-l numai la atît, antagonismul dintre cultură și civilizație ar fi acceptabil într-o oarecare măsură. Am denumi atunci epoci de cultură epocile de productivitate națională bogate în opere de artă, spre deosebire de epocile celelalte, obișnuite, în care producția culturală își urmează cursul său normal, cu colaborarea tuturor popoarelor, fără deosebire. Dar în filosofia postbelică, pe care am citat-o, înțelesul antagonismului nu se mărginește numai la atît. Oswald Spengler pretinde că civilizația prezintă sfîrșitul culturii, chiar moartea culturii ; că apariția civilizației corespunde la decadență, pe cînd cultura, la ascensiune. În felul acesta, înțelesul antagonismului se schimbă. El ajunge să echivaleze cu o condamnare a civilizației și cu recunoașterea artei naționale ca singurul izvor de viață originală pentru omenire.

Este justificată oare această interpretare dată deosebirii dintre epocile de cultură și de civilizație ? Cîtuși de puțin. O argumentare făcută în condițiuni de strictă logică ne duce, din potrivă, la o interpretare contrară. În dezvoltarea popoarelor, starea normală este civilizația, iar nu cultura (bineînțeles, întrucît păstrăm uneia și alteia înțelesurile pe care i le dau susținătorii antagonismului), și aceasta din cauză că factorul tradițional al civilizației are de partea sa marele avantaj de a fi în continuă creștere, pe cînd factorul inventiv al culturii este intermitent. În special, apoi, afirmația că civilizația vine după cultură, ca o perioadă de degenerare, este cu desăvîrșire în dezacord cu faptele. Din potrivă, civilizația constituie fondul permanent pe care se ridică în mod vremelnic epocile de cultură. Civilizația americană există, fără să poată fi pusă pe seama degenerării vreunei culturi americane. Pe pămîntul României de astăzi, o civilizație românească a existat de mii de ani, după cum se constată din varietatea și calitatea instrumentelor de muncă, deși cultura românească a început abia din secolul trecut.[26] Civilizația este averea colectivă a omenirii, și ca atare merge încet, dar sigur, într-o continuă ascensiune, pe cînd cultura este un moment fericit de oscilație, moment sclipitor, însă trecător.

Cînd examinăm cu atenție începuturile vieții sociale a omenirii, descoperim în manifestările sufletești ale oamenilor primitivi un argument hotărîtor în favoarea acestei de a doua interpretări dată raportului dintre cultură și civilizație. Într-adevăr, aci cultura și civilizația se găsesc la începuturile lor. Dacă ar fi adevărată teoria că civilizația este un produs degenerat al culturii, ar trebui atunci să găsim la primitivi o inferioritate vădită a operilor de simplă tehnică tradițională ; ar trebui, în orice caz, să găsim la ei viața practică și tehnică mult inferioară vieții lor intelectuale. Cu toate acestea, găsim ceva cu totul contrariu. În speculațiunile lor mintale, primitivii sînt lipsiți de bun-simț ; ei au credințele cele mai absurde despre suflet și despre natură ; factorul inventiv, la ei, dă o producție cu totul dezordonată ; pe cînd aceiași primitivi, în viața lor practică, și mai ales în întrebuințarea instrumentelor de muncă, sînt cu bun-simț și cu prevedere. De altmintreli, cum este cu putință să existe mai întîi deprinderile de originalitate creatoare, și numai pe urmă, ca o degenerescență a acestora, să se producă deprinderile brațelor la muncă ? În desfășurarea funcțiunilor sufletești, originalitatea personală este ultima care vine la rînd. Viața sufletească începe cu instinctele tehnice, se continuă cu imitația, pentru a se înălța la conștiința personală. Tradiția precedă conștiinții personale. Adică, civilizația precedă culturii. De aceea, în înțeles larg, se poate vorbi de inteligența animalelor, de tehnica animalelor și, pînă la un oarecare punct, de viața socială a animalelor, dar niciodată de cultura originală a animalelor. Civilizația este mai direct legată de realitatea naturii decît cultura ; ea este, sufletește, mai adîncă. Invențiunile tehnice, și chiar invențiunile teoretice ale științei pornesc din sugestiunea directă a faptelor naturii. Instrumentele de muncă sînt, precum știm, prelungirea organelor biologice, iar începuturile raționamentului omenesc s-au produs prin transpunerea în simboale mintale a operațiunilor văzute în natură. Raționamentul științific omenesc a rămas totdeauna în directă legătură cu experiența naturii. În așa măsură, că el este cu atît mai bine făcut cu cît este mai obiectiv, adică mai puțin personal. Ca ideal, raționamentul științific se poate chiar concepe ca făcîndu-se prin o mașinărie, adică prin o instrumentare curat naturală, așa cum se fac astăzi socotelile aritmetice ; ideal care nu se poate concepe însă niciodată pentru funcțiunile de originalitate ale culturii artistice.

---

[26] Cultura noastră nu a început, cum afirmă C.R.M., în secolul al XIX-lea. În antichitate, geto-dacii au impus atenției o cultură remarcabilă, asupra căreia cercetările arheologice proiectează noi lumini. În perioada feudalismului, mai ales în secolele XV-XVI, au fost create opere importante, între altele, *Învățăturile lui Neagoe către fiul său Theodosie*. Cronicarii au durat, la rîndul lor, lucrări istoriografice, literare și un „stil al culturii", iar Dimitrie Cantemir a scris o operă de însemnătate universală. Iluminismul românesc a fost, de asemenea, prin filosofia sa, ca și prin ideile sociale și cele despre cultură un fenomen original, de neîndoielnică valoare. Cultura română din veacul al XIX-lea s-a edificat astfel pe o tradiție bogată, ilustrată prin personalități și opere proeminente (n.ed.).

În rezumat, așadar, nimic mai eronat decît afirmarea că între cultură și civilizație ar exista un antagonism și că ivirea civilizației ar fi un semn de degenerare al culturei. Amîndouă pot coexista. Ceva mai mult : dacă prin cultură este să înțelegem funcțiunea originalității în special, atunci cultura adevărată nu poate să vină decît în urma unei civilizații. Numai după ce omul se ridică prin tehnică, prin igienă, prin instituții juridice și prin tradiția religioasă la o anumită stăpînire asupra naturii și asupra instinctelor bestiale, numai atunci se poate vorbi de posibilitatea originalității sale culturale. Teoria care susține raportul invers între cultură și civilizație nu corespunde întru nimic adevărului și nu face decît să falsifice înțelesul vieții culturale.

9. — Ajunși aci, avem înaintea noastră limpezită calea pentru a reveni la explicarea raportului dintre creație și vocație în felul cum am făcut-o mai sus.

Omul a avut totdeauna iluzia să se creadă în stăpînirea unei puteri creatoare. Această iluzie era naturală. Lipsit de o cunoștință mai adîncă despre rostul vieții și al lumii, el era nevoit să înlocuiască cunoștința prin o atitudine. Opunîndu-se naturii, el a crezut prin aceasta că își întărește pozițiunea. Și-a însușit lui funcțiunea de creațiune, cum a însușit și pămîntului pe care-l locuiește locul de centru al universului.

Astăzi, această iluzie și-a pierdut orice legitimație. Cunoștința omului despre viață și lume nu este nici astăzi prea adîncă, dar este suficientă pentru a-l dispensa de această iluzie. Rolul omului apare mai grandios cînd intră în ordinea naturii, decît atunci cînd se îmbracă în aparența de a fi ordonatorul naturii. Intrat în ordinea naturii, rolul omului pierde caracterul de himeră. Creațiunile unei spiritualități culturale care disprețuiesc civilizația timpului, care nu adaogă nimic la această civilizație, sînt ca și grămezile de nisip făcute la întîmplare de bătaia vîntului. Durabile sînt creațiunile cerute de timp ; creațiunile care realizează posibilitățile pe care natura le-a sădit în sufletul omenesc prin personalizarea treptată a energiei cosmice ; cu un cuvînt, creațiunile pe care le realizează vocațiile.

CAPITOLUL IV

Vocația religioasă

1. — Vocația religioasă în comparație cu celelalte feluri de vocație. 2. — Raporturile de valoare și faptul religios. 3. — Legătura faptului religios cu con-

ştiinţa socială. Rolul tradiţiei în viaţa religiei. 4. — Caracterele vocaţiei religioase. 5. — Popoarele sterile în vocaţii religioase. -

1. — Se poate vorbi de o vocaţie religioasă?

La această întrebare răspund unii nu numai afirmativ, ci ceva mai mult: ei răspund că vocaţia religioasă este tipul adevăratei vocaţii. Pe nici un alt teren, ca pe cel religios, nu se ilustrează în mod aşa de lămurit caracterele vocaţiei. Acel chemat să practice virtuţiile creştine se arată de mic; calcă de mic a popă, după expresia populară. Viitorul preot de vocaţie se recunoaşte într-o mie de alţi oameni destinaţi la vocaţii diferite.

La aceeaşi întrebare, alţii răspund însă cu rezervă, şi chiar negativ. Vocaţia religioasă, zic aceştia, nu numai că nu se poate prevedea, fiindcă ea vine de cele mai multe ori în mod brusc, prin convertirea eului la o atitudine nouă, adesea opusă celei avute pînă aci, dar ea nici nu are caracterele celorlalte feluri de vocaţie. Din vocaţia religioasă lipseşte, în primul rînd, originalitatea, care este caracterul distinctiv al celorlalte vocaţii. Preotul creştin de vocaţie reproduce un tip ideal de om creştin, pe care orice creştin îl are în suflet; el nu inventează, ci reproduce. Vocaţia religioasă nu deschide orizonturi noi, ci întăreşte numai tradiţia. Prin urmare, pe terenul religios nu poate fi vorba de un rol al vocaţiei, aşa cum îl găsim pe alte terenuri ale vieţii sociale. În viaţa economică, intelectuală şi artistică, vocaţia inovează pentru a da un spor muncii omeneşti; în viaţa religioasă, vocaţia întăreşte tradiţia, pentru a păstra, în sufletul omenesc, nealterat, un ideal de dumnezeire. Una este, aşadar, vocaţia laică, şi alta vocaţia religioasă.

2. — Cum ne explicăm divergenţa acestor răspunsuri? Este sau nu vocaţia religioasă de pus alături, ori de pus în opoziţie cu celelalte feluri de vocaţii?

Pentru a avea explicarea căutată trebuie să începem prin a ne da seama de natura faptului religios în vederea căruia se produce vocaţia religioasă. În ce condiţii se produce faptul religios în viaţa omenirii? Care sînt funcţiunile sufleteşti ce participă la producerea lui? Cu un cuvînt, în ce consistă experienţa religioasă, în deosebire de cealaltă experienţă, prin care luăm cunoştinţă de existenţa lumii externe, materiale?

La aceste întrebări ştiinţa de pînă astăzi a găsit următoarele răspunsuri.

Experienţa religioasă este lăuntrică şi subiectivă. Faptele ei stau în raporturi de valoare, sau de preţuire. Faptul religios există întru cît există o conştiinţă care să-l preţuiască. Dar care conştiinţă? Conştiinţa individuală? Nu. Ci conştiinţa socială a grupului în care trăieşte individul. Experienţa religioasă este lăuntrică şi subiectivă; totuşi nu individuală, ci socială.

Aceste afirmaţii ale ştiinţei au nevoie de cîteva lămuriri. Le dăm imediat.

Raporturile de valoare, sau preţuirile, sînt şi ele un fel de cunoştinţe, însă de o natură deosebită. Cunoştinţele pe care le scoatem din experiența lumii externe au pretenția să ne dea o imagină pe cît se poate de fidelă a acestei lumi, deși ele consistă în abstracțiuni.

Cînd afirmăm despre apă, bunăoară, că este compusă din două elemente hidrogen și un element oxigen, această afirmație este o cunoștință sau judecată științifică, avînd pretenția să înlocuiască realitatea apei ori de cîte ori în experiența noastră externă întîlnim apa. În cantitate mică sau în cantitate mare, în atingere cu pămîntul sau în atingere cu fierul, apa tot H_2O rămîne. Preferințele speciale ale omului de știință n-au nici o influență asupra judecății științifice. Odată judecata găsită și verificat acordul ei cu realitatea externă, ea rămîne în sistemul științei, indiferent de atitudinea sufletească a celui care o repetă sau o utilizează. Cu totul altfel e cu raporturile de valoare. Acestea sînt cunoștințe care nu se înțeleg decît din trebuințele sufletești ale aceluia care le face. Apa este prețuită, sau nu, după trebuința organismului omenesc. Este cineva în arșița soarelui, pe pustiul Saharii, apa este lucrul cel mai de preț; din potrivă, aceeași apă este un lucru fără preț dacă este la îndemînă fiecăruia. Tot așa cu orice lucru prețuit pentru trebuințele omenești, și nu cunoscut în natura sa reală. Prețuirile sînt subiective, pe cînd cunoștințele sînt obiective.

Cu toate acestea, prețuirile, deși sînt subiective, nu sînt schimbătoare după individ. Apa, cît de trebuincioasă să fie ea în momentele de sete, totuși, cînd este să se cumpere, n-are prețuri deosebite de la om la om și de la o zi la alta. Dacă pe pustiul Saharii s-ar organiza un comerț de apă, desigur că prețuirea apei ar fi relativ constantă. Prin urmare, raporturile de valoare sunt subiective, și totuși nu individual subiective.

Faptul religios este și el prins în conștiința omenească printr-un raport de valoare. El consistă în acordul fericit al unor emoții profund antagoniste. Frica izolată este o emoție dureroasă ; euforia superbă a eului mistic este o emoție periculoasă ; acordul lor însă, o intuiție emoțională de liniște și de fericire. Primul om care a găsit acest acord a trăit prima experiență religioasă. El a prețuit dumnezeirea.

Desigur, nu dintr-odată. Omul primitiv și-a făurit idoli, rituri și simboale potrivite înălțimii sale sufletești, înainte de a prețui dumnezeirea ca un ideal moral. Experiența religioasă era însă începută cu trezirea posibilității unui acord între simțirea de zădărnicie și între simțirea de atotputernicie a omului. Din acordul fricei și al încrederei nemăsurate în puterea sa, omul și-a făurit primul cult religios. Religiile monoteiste au perfecționat acest acord.

3. — Să revenim acum la chestiunea specială a legăturii dintre faptul religios cu conștiința socială, legătură care ne va înlesni înțelegerea rolului pe care-l are tradiția pentru viața religioasă.

O cunoștință științifică poate să fie mărginită la o conștiință individuală. Un Robinson al experienții producătoare de cunoștințe științifice poate fi imaginat cu ușurință. Căci, pentru ca să inventeze raporturi noi în natura lucrurilor, și apoi, potrivit acestor raporturi, să-și facă instrumente de muncă, individul, lăsat la propriile lui puteri, se găsește înaintea unei opere grele, dar nu înaintea unei opere imposibile. Experiența obișnuită cunoștinței științifice este complectă, chiar cînd este redusă la datele unei conștiințe individuale. Tehnica acestei experiențe este izvorîtă din originalitatea indivizilor.

Un raport de valoare, și în special o prețuire a faptului religios, nu poate să trăiască însă decît într-o conștiință socială. Căci prețuirea faptului religios nu stă în raportarea lui la alte fapte din realitate externă, ci la identitatea prezenței lui în diferite conștiințe individuale. Despre adevărul unei cunoștințe științifice mă pot convinge prin logica minții mele individuale ; despre valoarea unei credințe religioase nu mă pot convinge decît prin identitatea efectelor ei în mai multe conștiințe. Faptul religios trăiește în conștiința socială.

De aci importanța tradiției pentru religie.

Pentru cunoștințele științifice, tradiția este un suport util, dar nu indispensabil. Pentru religie, tradiția este însăși condiția *sine qua non* de existență. Aceea ce trăiește în tradiție, trăiește și în religie. Tradiția, pentru religie, n-are rolul unei operații de comunicare, nu este o transmitere de fapte memorate, ci este o continuă verificare a persistenței valorilor. Tradiția este însăși viața religiei. Ce a pierit din tradiția religioasă a unui popor nu se mai poate regăsi în documentele bibliotecilor, cum se pot regăsi adevărurile științifice, ci este pierit de-a binele, pentru totdeauna.

La cunoștințele științifice tradiția este pusă în serviciul invenției, pe cînd la valorile religioase invenția este pusă în serviciul tradiției. Individul care găsește o scară nouă de valori religioase este un eretic, pe cînd individul care găsește o nouă metodă de cercetare științifică este un desăvîrșit om de știință.

4. — Acum avem tot materialul de care este nevoie pentru a explica divergența pe care am întîlnit-o de la început în definirea vocației religioase.

Se poate vorbi de o vocație religioasă ? Desigur, se poate vorbi ; dar nu înțelegînd-o la fel cu celelalte vocații.

Vocația religioasă este *sui generis*. Ea servește la conservarea specificului etern pe care-l are fiecare popor în sufletul său. Pe fruntea fiecărui om de vocație religioasă stă scris : prin mine se dezvăluie aceea ce aveți fiecare etern în voi.

Originalitatea omului de vocație religioasă se desfășură de aceea în altă direcție de cum se desfășură originalitatea celorlalți oameni de vocație : nu înspre varietatea și înmulțirea valorilor religioase, ci înspre unificarea și adîncirea acestora.

Din această cauză, de foarte puțin folos îi sînt omului de vocație religioasă darurile externe ale sufletului. O musculatură solidă și o minte ageră prevestesc o vocație de militar ; o memorie reproductivă bună și o judecată dialectică, pe una de avocat ; un ochi observator și o atenție persistentă, pe una de medic ; o putere de sugestie și o inteligență practică, pe una de comerciant ; niciodată însă asemeni însușiri externe nu prevestesc o vocație religioasă. Cel mult dacă ele ne prevestesc pe un profesionist în ale cultului religios ; nu însă o vocație. Un preot poate să-și facă serviciul său bisericesc cît de frumos ; el poate fi un model pentru concetățenii săi — cu toate acestea nu este o vocație. În schimb, un călugăr sărac în talent și ducînd o viață de pustnic, poate să fie o vocație.

Talentele nu ajută vocației religioase, așa cum ele ajută celorlalte vocații în diferite ramuri de activitate omenească. Mai curînd ele strică.

Un suflet simplu, dar echilibrat, o conștiință fără largi orizonturi, dar iluminată, este ceea ce trebuie vocației religioase. În celelalte ramuri de activitate omenească, vocațiile, cînd se produc, scot în relief personalitățile ; pe terenul religiei, cînd vocația se produce, ea scoate în relief numai personalitatea poporului întreg. În nici un alt suflet nu se regăsește pe sine în mod mai caracteristic sufletul unui popor ca în acela a omului de vocație religioasă.[27]

Aceasta explică pentru ce numai în mijlocul popoarelor omogene și cu tradiții seculare se ivesc vocațiile religioase.

5. — O ultimă chestiune ce ne rămîne de examinat este chestiunea dacă viața religioasă constituie cu necesitate aceea ce am numit specificul etern al personalității unui popor. Pot exista popoare fără viață religioasă ? Adică, pot exista popoare fără tradiții religioase și deci fără posibilitate de a da din sînul lor vocații religioase ?

Popor fără religie nu există. Există, cu toate acestea, popoare care nu dau din sînul lor vocații religioase. Cum se explică sterilitatea acestora ?

Se explică din faptul că unele popoare au o dublă viață religioasă. Au o viață religioasă primitivă, profund legată de sufletul lor, și au și o viață de împrumut, nouă, legată de tehnica civilizației lor, dar superficială. Cu alte cuvinte, sînt popoare cu o dublă personalitate. Aceste popoare trăiesc cu inteligența lor într-o lume, și cu inima lor într-altă lume. Tradițiile lor religioase se mărginesc la perpetuarea ritualului extern al cultului, și nu la perpetuarea credinței religioase însăși. Aceste popoare, pe terenul religios, nu pot fi decît sterile în vocații.

Puține popoare îndeplinesc astăzi condițiile cerute pentru o adevărată viață religioasă. Mai la toate întîlnim o viață religioasă pe etaje. De aceea să nu ne mirăm cînd constatăm că vocațiile religioase sînt așa de rare.

CAPITOLUL V

Teoria vocației

1. — Vocația este realizarea idealului oricărei filosofii personaliste. 2. — Experiența ca bază la studiul vocației. 3. — Caracteristica vocației. 4. — Confuzia

---

[27] C.R.M. exagerează rolul „vocației religioase“, intrînd în contradicție cu propria concepție despre personalismul energetic și despre Dumnezeu. Este drept, el a făcut concesii mari religiei, în general, creștinismului în special, printre care și considerarea vocației religioase ca o expresie a „personalității“ unui popor. În realitate, așa-zisele vocații religioase intră în contradicție cu psihologia popoarelor caracterizată, de regulă, prin realism, optimism, încredere în viață, în triumful binelui și al dreptății în viața socială (n.ed.).

între eul intuiție subiectivă și eul egoist. 5. — Teoria vocației. Vocația corespunde mutației biologice.

1. — Exemplarele oamenilor de vocație constituiesc cel mai ales material pentru verificarea unei filosofii personaliste. Căci pentru explicarea vocației este nevoie de aprofundarea procesului însuși de organizare a personalității, cheia oricărei filosofii personaliste; iar pentru aprofundarea procesului de organizare a personalității nu este o călăuză mai sigură decît lumina pe care ne-o împrumută viața însăși a oamenilor de vocație. Vocația este realizarea în fapte a idealului în care se sintetizează orice filosofie personalistă. S-ar putea zice: atît prețuiește, în viața practică, o filosofie personalistă, cît prețuiește și tipul de vocație în care ea se realizează.

Filosofia personalistă care a stat la baza înțelegerii noastre despre vocație a fost aceea a personalismului energetic. Prin urmare, tipul de vocație pe care îl prezintăm corespunde la idealul în care se sintetizează personalismul energetic.[28]

Omul de vocație este omul care depășește activitatea obișnuită a personalității productive. Această depășire privește nu atît cantitatea, cît calitatea. Omul de vocație are o productivitate originală și închinată binelui social, cum nu o au ceilalți oameni. El este dezinteresat, cînd îl judecăm din punctul de vedere al eului său individual; în acelaș timp însă el este acela care se îngrijește mai mult de interesele neamului sau ale societății din care face parte. El muncește fără calcul, dacă îl comparăm cu ceilalți profesioniști, și totuși din munca lui profită viitorimea mai mult decît din munca oricărui altul. Faptele omului de vocație izvorăsc, după toate aparențele, dintr-o motivare mai adîncă, incomparabil mai adîncă de cum izvorăsc faptele cele mai voluntare ale omului obișnuit. Este ceva instinctiv în izvorul lor, și totuși este ceva tragic în ele, cum nu este în cele mai voluntare fapte ale omului energic. Viața omului de vocație apare, de aceea, ca desfășurîndu-se la porunca unei chemări. Originalitatea lui consistă în faptul că își înțelege chemarea.

Aceste caractere diferențiale ale omului de vocație au căutat să le explice diferitele filosofii personaliste prin mijlocirea celor mai îndrăznețe ipoteze. N-a lipsit din rîndul acestor ipoteze nici mîna lui Dumnezeu, nici norocul, nici geniul cel bun al neamului, nici inconștientul, ipoteză bună la orice în ultimii ani. O explicare mulțumitoare nu avem însă de la aceste filosofii. Și principala cauză a nesuccesului stă tocmai în străduința acestor filosofii de a găsi, pentru caracterele diferențiale ale vocației, o explicare în factori sau forțe extraordinare, dacă nu chiar supranaturale. Prin ipotezele lor exagerate, cele mai multe dintre filosofiile personaliste de pînă acum își închid singure drumul spre o explicare mulțumitoare, științifică.

O explicare mulțumitoare și științifică nu o poate da decît o filosofie personalistă care renunță, în mod metodic, la întrebuințarea factorilor sau forțelor extraordinare. Căci omul de vocație este, înainte de toate, om. Explicarea lui trebuie să se facă înlăuntrul experienții în care se produce organizarea personalității omenești obișnuite. Cu ipoteze care depășesc experiența obișnuită nu se ajunge la explicarea vocației, cum nu s-a ajuns prin mijlocirea ipotezelor cari ridicau pe om din cîmpul vieții biologice, pentru a-l arăta ca un produs extraordinar al creației, la explicarea omului față de animal. Explicarea cea mulțumitoare și științifică o poate da numai cercetarea condusă în limitele controlului experimental. O asemenea explicare încercăm mai jos, pe baza filosofiei personalismului energetic.[29]

---

[28] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, [București,] Editura Casei Școalelor, 1927. [Vezi, în ediția de față, p. 523—648].

[29] În ediția I (1932), studiul continuă cu următorul text, suprimat de autor în ediția a II-a, „definitivă" (1935) :

„1 Organizarea personalității omenești, — cheia de boltă a orișicărui sistem de filosofie personalistă, — se realizează, după unele sisteme filosofice, prin intervenția unor factori supraexperimentali, dacă nu chiar supranaturali. Între aceste sisteme, acele cu caracter teologic, apelează direct la intervenția lui Dumnezeu. În regulă generală, sistemele din această categorie fac o largă întrebuințare de factori spirituali, care vin să adaoge aceea ce lipsește factorilor materiali sau corporali. După alte sisteme personaliste, organizarea se face prin intervenția factorilor inconștienți, care de obicei însă nu sînt bine precizați. Numai în timpul din urmă, prin introducerea ipotezelor de structură și de totalitate în biologie și psihologie, acești factori inconștienți au dobîndit ceva preciziune. Personalitatea omenească, după aceste mai noi filosofii personaliste, este produsă prin corelația diferitelor funcțiuni sufletești, corelație impusă de forma totalizatoare pe care o duce cu sine, ca o entelehie aristotelică, viața sufletească a omenirei. În opoziție cu toate aceste filosofii personaliste, sistemele de filosofie materialistă neagă existența factorilor extramateriali, fie presupuși de natură spirituală, fie de natură structurală sau totalizatoare, și admit numai corelația funcțiunilor fiziologice, produsă prin influența mediului. După aceste sisteme de filosofie materialistă, personalitatea este o simplă împreunare de funcțiuni fiziologice ; împreunare care nu conține în sine nimic peste aceea ce dă suma funcțiunilor luate în parte. Pe cînd personaliștii văd peste tot nevoia de a completa funcțiunile materii, materialiștii, din potrivă, văd peste tot inutilitatea factorilor extramateriali.

Între aceste două atitudini opuse în rezolvarea problemei personalității, filosofia personalismului energetic ia o cale de mijloc ; cale pe care i-o înlesnește studiul aprofundat al unor date experimentale, trecute cu vederea de ambele tabere filosofice. În adevăr, cele două tabere filosofice, deși opuse în rezolvarea problemei personalității, sînt totuși de acord între ele ca să treacă peste rolul special pe care îl au, în organizarea personalității, atît eul, cît și conștiința. Nu că aceste două date experimentale ar fi cu totul uitate. Nu. Atît eul cît și conștiința sînt pomenite foarte adeseori de ambele tabere filosofice. Sînt însă pomenite ca atribute ale personalității sau, mai bine-zis, ca niște funcțiuni care se explică din natura personalității. Adică, pentru ambele tabere filosofice, atît eul, cît și conștiința, nu au în organizarea personalității rolul lor special, ci sînt numai ca un fel de fenomene însoțitoare a personalității, ca un fel de sinteze *sui generis* ale personalității. Ambele tabere filosofice consideră, ca ceva de la sine înțeles, că explicarea ce se poate da personalității se poate întinde apoi asupra eului și conștiinței. Este personalitatea explicată grație factorilor spirituali, atunci aceeași explicare o au eul și conștiința. Este personalitatea explicată ca o simplă împreunare de funcțiuni fiziologice, atunci aceeaș explicare este dată atît eului, cît și conștiinței. Acestea două din urmă nu-și au independența lor. Este drept că, dintr-un punct de vedere mai înalt, toate datele sufletești stau într-o strînsă corelație între ele ; toate pot fi considerate ca formînd la un loc o totalitate ; dar și din acest punct de vedere, procedeul celor două tabere filosofice nu este justificat. Eul și conștiința, deși nu se pot izola de personalitatea întreagă a omului, fiindcă sînt funcțiunile totalității, nu mai puțin însă rolul lor poate fi urmărit în mod separat prin experiență, așa cum de altfel se face și cu celelalte funcțiuni sufletești. Nici atenția, nici memoria, nici chiar diferitele sensibilități organice nu stau de sine, în afară de totalitatea sufletească a omului, și cu toate acestea corelația lor cu totalitatea nu împiedică să fie despărțite și studiate în parte fiecare în manifestările lor speciale. Tot așa trebuie procedat cu eul și cu conștiința. Numai dacă experiența

ACADEMIA
BIBLIOTECA
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

2. — O teorie a vocației întemeiată pe experiență — nu sună oare ca un paradox? Unde se găsesc, în experiență, atîtea vocații, pentru ca să putem observa, compara și scoate inducții dintr-un destul de mare număr de cazuri? Vocațiile sînt doară foarte rare; cîteodată, chiar, ele nu apar în decurs de generații! Studiul vocațiilor, ca și acela al geniilor, precum ca și acela al întemeietorilor de religii, pare mai curînd un studiu ursit să se facă din documente istorice, din biografiile oamenilor extraordinari, din tot felul de urme păstrate de vreme, dar numai din experiență nu.

Cu toate acestea, o asemenea părere este greșită. Este adevărat că vocațiile care au valoare istorică sînt rare. Dar valoarea istorică nu constituie întreaga natură a vocației. Valoarea istorică se poate adăoga, în unele cazuri, și poate lipsi în altele, fără ca prin aceasta să se schimbe ceva în natura vocației. Acesta este cazul cu toate manifestările sufle-

---

dovedește că studiul separat al acestora nu dă ceva deosebit peste aceea ce dă studiul personalității în întregime, adică dacă experiența dovedește că eul, conștiința, personalitatea sînt termeni care acoperă aceeaș realitate, numai atunci neglijarea studiului eului și conștiinței în mod separat poate fi justificată. Pînă atunci, însă, nu.

Alegerea între calea mijlocie a personalismului energetic și cele două căi extremiste ale celor două tabere filosofice, amintite mai sus, stă în mîna experimentatorului. Acela care urmărește în experiență manifestările eului și conștiinței, acela poate aprecia în ce constă rolul acestora în viața totală a sufletului. Ipotezele trebuiesc înlăturate cînd ele vin în conflict cu faptele experienții.

Ce dovedește experiența? În mod neîndoios ea dovedește diferențierea de funcțiune între eu, conștiință și personalitate.

Iată experiența cea mai veche, cea mai repetată și, prin urmare, cea mai clasică.

Experiența durerei omenești.

Viața zilnică nu este un izvor de plăceri decît în foarte rare cazuri; de cele mai multe ori ea este un izvor de durere.

Această durere este însă pentru unii fără leac și fără sfîrșit. Pentru alții ea este însă un îndemn la activitate. Unii caută să învingă durerea prin anihilarea personalității; alții, din potrivă, prin întărirea și diferențiarea aptitudinilor de muncă ale personalității. Conștiința durerei este, cu toate acestea, aceeaș la unii și la alții. Nu intensitatea sau suprafața conștiinței durerii determină la unii anihilarea, iar la alții, activitatea; ci aceea ce determină aceste diferite atitudini este natura variată a funcției eului. La unii eul este contemplativ; la alții, voluntar. Eul unora organizează în jurul lui personalități amorfe, pe cînd eul altora organizează personalități energice.

Această experiență tipică se repetă în viața omenească sub formele cele mai variate, dar totdeauna confirmînd acelaș adevăr. Funcțiunea conștiinței este o funcțiune organică universală, indiferentă personalității. Rolul ei este să trezească o atitudine a eului, după care urmează apoi organizarea personalității. Personalitatea omenească să scaldă oarecum în oceanul conștiinței, dar nu-și datorează nașterea sa gradelor de adîncime ale oceanului conștiinței, ci germinelui de simțire pe care îl aduce cu sine eul. Funcțiunea conștiinței o împărtășește omul cu tot regnul animal. La animal nu există însă nici eu, nici personalitate.

De această diferențiare funcțională între conștiință, eu și personalitate, pe care, cum am văzut, o învederează experiența de toate zilele, nu țin seama cele mai multe sisteme filosofice personaliste. Acestea preferă să găsească în ipoteze sugestiunile pe care le-ar putea avea cu ușurință în experiență.

Nu mergem mai departe. Scopul nostru a fost să arătăm că și în susținerea teoriilor cu caracter strict filosofic, cum este teoria organizării personalității, plecarea de la observația directă a experienții este o cale sigură. Numai păstrînd această legătură strînsă cu experiența, pe care o aflăm în filosofia personalismului energetic, putem trece mai departe, la rezolvirea unor probleme speciale, cum este aceea a vocației." (n. G.P.).

tești.[30] Cînd, în experiența zilnică, un om este adus să ia o hotărîre, acest om este departe de a fi înaintea unui act de mare însemnătate istorică, și, cu toate acestea, actul lui nu se deosebește întru nimic, din punctul de vedere al naturii sale, de actul cu mare însemnătate istorică. El face o deliberare, căreia îi urmează o hotărîre, după obișnuitul tipar sufletesc.

Acelaș lucru și cu studiul vocației. O apariție ca aceea a Jeanei D'Arc nu este dat să se întîlnească în experiența zilnică decît la cîteva secole o dată. Dar raritatea cazurilor desăvîrșite de vocație nu împiedică totuși ca să dăinuiască în natura sufletului omenesc dispozițiile spre vocație, și ca aceste dispoziții să se manifeste în mod continuu prin cazuri mai puțin desăvîrșite. Studiul științific al vocației are în vedere aceste din urmă cazuri.

Studiul istoric al cazurilor rare și desăvîrșite este și el important, negreșit; dar nu ca o bază, ci ca o confirmare a rezultatelor obținute prin studiul cazurilor în care este bogată experiența. Jeanne D'Arc este un ideal pe care-l revendică mai mult morala decît știința vocației.

Această știință a vocației începe cu enumerarea și clasificarea manifestărilor modeste, produse în experiența zilnică de dispozițiile spre vocație ale sufletului omenesc. După aceste prime operațiuni, ea procedă la fixarea caracterelor specifice ale vocației, pe baza cărora, apoi, va putea susține o teorie filosofică a vocației. Întîi experiența; numai după aceea teoria filosofică.

3. — Experiența zilnică produce destule manifestări de vocație. Natura, în această privință, pare generoasă cu sufletul omenesc. Scîntei de vocație se arată peste tot. Puține însă dintre ele sînt favorizate de împrejurări și ajung să se întregească într-o lumină puternică de far. Cele mai multe pîlpăiesc și se sting.

Școlile, în primul rînd, oferă un cîmp larg de observație. Este drept că din cauza greutăților de metodă, puțini sînt în stare să profite de acest cîmp. Vocația, la copii, nu consistă în precocitatea aptitudinilor intelectuale, ci în dispozițiile excepționale ale caracterului. Copiii cu vocație se deosebesc de camarazii lor prin tenacitate, conștiinciozitate și entuziasm, însușiri care se pun în evidență ținîndu-se seamă de ereditate. De aceea educatorul trebuie să înceapă prin a se documenta asupra familiei copiilor. O trăsătură de caracter puternică în părinte determină în copil o virtualitate prețioasă. Între părinte și copil nu se prezintă însă o asemănare vizibilă de caracter. Ereditatea caracterului trece prin metamorfoză, cum trece și ereditatea la multe plante. Natura nu transmite direct, ci sublimează în copil dispozițiile părintelui. A fost părintele, în viața sa, un om egoist și crud ; în copilul său, egoismul și cruzimea pot lua forma unei pasiuni puse în serviciul culturii. Această sublimare constituie tocmai greutatea de metodă de care vorbeam mai sus. Educatorii o pot învinge prin talentul pe care-l dă arta educației. În această privință, mulți din primii noștri apostoli școlari pot servi ca exemplu. Unul dintre aceștia (fost profesor la un gimnaziu din Cîmpulung) îmi scria acum cîțiva ani :

---

[30] În ediția I (1932), studiul continuă cu următorul text, suprimat de autor în ediția a II-a, „definitivă" (1935):

„Cînd delegații României, la Congresul de la Berlin, în 1878, au fost invitați să semneze protocolul, acești delegați erau invitați să facă un act de grea deliberare. Asemenea acte de grea deliberare nu se întîlnesc prea multe în cursul istorii unui popor. Aceasta nu ne împiedică însă să studiem actele de deliberare în psihologie și în morală pe baza experienții zilnice. Cînd în experiența zilnică un om oarecare este adus să ia o hotărîre, acest om este departe de a fi înaintea unui act de mare însemnătate istorică, și cu toate acestea actul lui nu se deosebește întru nimic, din punctul de vedere al naturei sale, de actul la care au fost invitați delegații României la Congresul din Berlin. El face o deliberare, căreia îi urmează o hotărîre, după obișnuitul tipar sufletesc. Că motivele asupra cărora el deliberează sînt legate de interesele lui personale, și nu de ale neamului său întreg, aceasta nu schimbă natura sufletească a deliberărei. Actul este acelaș din punct de vedere sufletesc. O știință a psihologiei va putea să studieze actul deliberării între motive, fără să se preocupe de cazurile rare istorice, în care deliberările au avut de consecință hotărîri însemnate pentru viitorul popoarelor." Acest comentariu a fost înlocuit, în ediția „definitivă", cu textul ce urmează de la exponent pînă la finele alineatului (n. G.P.).

„Cu nerăbdare am așteptat să văd ce va ieși din fiul Catinchei și al lui Gheorghe B... ; ce a luat copilul din firea năstrușnică a Catinchii, care nu stă locului decît la povestire de basme, și din firea lui Gheorghe, spaima satului G... Ieri mi se pare că m-am luminat. Copilul este de obicei tăcut și singuratic. În curte, la joc, iesă rar. Nu l-am văzut niciodată aprins la față. Dar ieri, cum zic, mi s-a făcut lumină înaintea ochilor. Copilul spunea lecția la istorie. Era vorba de niște războaie din antichitate. Să-l fi văzut cum spunea lecția ! Pare că era chiar el în mijlocul războinicilor. Cu ce intonație rostea cuvintele : «pedeapsa vrășmașilor», «stăpînirea împăratului», «prin sabie și foc»... Era tată-său Gheorghe, spaima satelor, care îmi stătea dinainte ; numai că în loc să aibă ciomagul în mînă, avea cuvintele înflăcărate de imaginație. Mi se pare că am pus mîna pe un copil de vocație. Am să-l însărcinez, de aci înainte, să-mi facă rezumatul lecțiilor de istorie. N-am să-l pierd din ochi. Cu observarea lui mă voi îndeletnici tot anul.“

Asemeni îndeletniciri ar trebui să aibă toți educatorii de astăzi.

Cîmpul de experiență al vocației nu se mărginește la lumea copiilor. Lumea oamenilor vîrstnici oferă de-asemeni multe cazuri. Toate exemplarele de oameni cari își schimbă brusc felul de viață, părăsind desfrîul pentru a începe o muncă cinstită ; toți convertiții la ideal ; toți martirii pe cari împrejurările îi scot la lumină ; unii jertfindu-și averea, alții și viața pentru binele altora ; savanții, medicii, cari în practica meseriei lor se uită pe ei pentru a servi adevărului ; funcționarii publici cari biruiesc ispitele interesului personal și își fac datoria etc., toate aceste exemplare de oameni aparțin în bună parte cîmpului de experiență al manifestărilor vocației. Din observarea lor se poate culege aceea ce este caracteristic omului de vocație. Trecem însă peste înșirarea amănuntelor de observație și venim la rezultatele pe care le-am putut culege noi (și pe care le-am mai expus, sub o altă formă, în paginile anterioare).

Omul de vocație se caracterizează prin o izbitoare „uitare de sine“, pe care el însă o împreună la un loc cu un puternic sentiment de răspundere personală și, în acelaș timp, cu o instinctivă organizare a aptitudinilor sale sufletești. Omul de vocație este un rău gerant al prosperității sale proprii, dar un excelent gerant al progresului social. În ochii omului obișnuit, egoist, el apare ca un vizionar care își cheltuiește puterile în mod orbește. Iar în ochii vizionarului adevărat, al apare ca un maniac al muncii, născut să se trudească pentru alții. Pentru toată lumea el este un anormal. Dacă unii îi invidiază conştiinciozitatea morală, iar alţii îi invidiază puterea de muncă, toţi sînt de acord să considere aceste avantagii ca fiind de prisos, cîtă vrme ele nu profită persoanei proprii. La ce folos atîtea comori, cînd ele sînt date pentru a fi risipite?

Această asociere a „uitărei de sine“ cu calităţi morale şi cu putere de muncă nu este un ce excepţional în practica vieţii. În fiecare moment întîlnim în viaţa socială acte de generozitate şi de devotament, care împreună dezinteresarea cea mai izbitoare cu răspunderea morală şi productivitatea cea mai reuşită. Viaţa practică este bogată în oameni cari se uită pe sine; adică în oameni cu un eu puţin dominant. Instituţia familiei n-ar exista, dacă această împreunare ar fi atît de excepţională.

Aceea ce este caracteristic la vocaţie nu este însă atît faptul asocierii, cît felul cum faptul acestei asocieri se petrece. Omul de vocaţie are, pentru o anumită răspundere personală şi pentru o anumită productivitate pe terenul vieţii sociale, o înclinare de plăcere instinctivă, căreia el îi urmează fără împotrivire, pe cîtă vreme omul de generozitate sau de devotament are această înclinare în mod intermitent şi mai totdeauna după o deliberare. Numai mamele, faţă de copiii lor, au devotament instinctiv. De aceea se şi atribuie femeii vocaţia de mamă, iar nu simplul devotament de mamă.

Dacă la această caracteristică adăogăm şi faptul că, la omul de vocaţie, atît răspunderea morală, cît şi productivitatea sînt de o calitate superioară; că omul de vocaţie este original şi totdeauna atras spre opere de valoare şi durată, ajungem, ca încheiere, la o caracteristică generală, care ar suna astfel: omul de vocaţie, în deosebire de omul obişnuit, este un producător care îmbogăţeşte societatea cu opere originale şi de valoare durabilă, folosind în mod instinctiv dispoziţiile cu care el vine de la natură, fără ca asocierea acestora să fie determinată sau influenţată de interesele eului său. În ramura productivităţii sale omul de vocaţie se dispensează de orientarea propriului său eu. El se lasă să fie purtat în mod instinctiv de dispoziţiile sale inconştiente.

4. — Cu această încheiere ne găsim însă în faţa unei întrebări pe care morala noastră curentă ne-o impune numaidecît; întrebarea: Cum se explică productivitatea de opere durabile şi originale fără interesul eului? Bineînţeles, este lucru ştiut că descoperirea în parte a unui adevăr, invenţia unei opere frumoase, făptuirea unor norme morale şi religioase, se pot produce fără participarea interesată a eului; şi de aceea se şi vorbeşte de planul ideal al culturii, în care omul pătrunde prin mijlocirea unei logici şi a unei simţiri dezinteresate; cu toate acestea însă, organizarea productivităţii continui, aşa cum o are orice om, pare să fie totdeauna legată de interesul eului. În sensul acesta vorbesc principiile moralei curente, după care nimic nu se susţine în mod durabil fără interesul personal, de unde şi toată practica tehnicei capitaliste moderne, concentrată în jurul egoismului; apoi, atîtea teorii ale filosofiilor materialiste, care văd în egocentrism finalitatea tuturor faptelor omeneşti; în sfîrşit, filosofiile personaliste, care sprijină afirmarea că orice producţie umană, pentru a fi continuă, are nevoie de concursul eului. Pînă şi în înţelepciunea buddhistă această părere este

subînţeleasă. Cînd înţeleptul, discipol al lui Buddha, ajunge să-şi anihileze eul, el nu se închină de aci înainte productivităţii, ci contemplaţiei. Cu suprimarea eului, el face loc „nirvanei“, adică liniştei eterne, iar nu realizărilor vocaţionale.

Prin urmare, rămîne de explicat cum omul de vocaţie iese din regula generală a dominaţiei eului.

Explicarea căutată este însă uşor de dat, şi desigur mulţi din cititorii noştri au găsit-o ei înşişi.

Întrebarea de mai sus este produsul unei confuzii între eul ca germen al personalităţii, şi eul ca formă a personalităţii egoiste. Eul ca germen al personalităţii este o intuiţie emoţională, care, în conştiinţa subiectivă, însoţeşte orice stare sufletească. El este o simţire nativă, care are proprietatea de a se transfera în centrul celor mai diferite complexe sufleteşti. El colorează din punct de vedere subiectiv întreaga viaţă emoţională şi voluntară. Nu acest eu lipseşte omului de vocaţie. Omul de vocaţie nu se uită pe sine, ca eu subiectiv, ci ca eu întrupat în personalitate egoistă. Acest eu, pe care morala curentă îl confundă cu eul subiectiv, este de fapt una din materializările personalităţii ; o materializare foarte obişnuită, deoarece atît morala capitalistă europeană, cît şi morala buddhistă indiană, o consideră ca o întrupare fundamentală a fiinţei omeneşti ; dar nu este el germenul sufletesc al personalităţii.

5. — Cu aceste consideraţii, avem pregătită trecerea la o teorie a vocaţiei.

Omul de vocaţie apare, după cele zise, ca întruparea unui tip de personalitate în afară de comun. Omul de vocaţie este dezinteresat şi totuşi plin de energie morală şi de dispoziţii la productivitate. El este un om excepţional.

Ce însemnează om excepţional? În înţelepciunea populară, prin excepţional se înţeleg multe. În primul rînd se înţelege posibilitatea de a putea şi lipsi. Dar tocmai aceasta nu o putem admite, în cazul de faţă. Omul de vocaţie este un tip excepţional de personalitate, şi totuşi un tip care nu poate lipsi din evoluţia vieţii umane. Pe omul de vocaţie se susţine în bună parte progresul social.

Prin urmare, omul de vocaţie este un tip excepţional şi totuşi necesar. Aceasta însemnează că naşterea lui nu este lăsată la voia întîmplării, ci este determinată de anumite cerinţe ale vieţii omenirii.

În arătarea acestor cerinţe stă întreaga teorie a vocaţiei.

Orice tip de personalitate nu este un produs al întîmplării. Este adevărat că eul, în impulsiunea sa originară, pare liber şi, în consecinţă, pare că determină cristalizări întîmplătoare de personalitate. În fapt însă, cristalizarea personalităţii corespunde unui determinism rigid. În ea intră automatisme fiziologice şi deprinderi sufleteşti de diferite categorii, care toate sînt fixe în raporturile lor, aşa cum sînt şi celelalte forme ale energiei universale. Aceea ce înşeală judecata în cunoaşterea personalităţii este interpretarea greşită pe care o poate avea multiplicitatea tipurilor de personalitate. Personalitatea omenească se înfăţişează în diferite structuri, și atunci, cum simțirea eului se presupune a fi identică, în originea sa, la toți oamenii, multiplicitatea tipurilor de structură se interpretează ca o libertate a eului de a-și construi după voie tipul de personalitate în centrul căreia el tronează. O greșeală identică cu aceea pe care o făceau și filosofii din școala lui J.-J. Rousseau, cari credeau că cetățenii unui stat, din momentul ce aveau suveranitatea în principiu, pot inventa tot felul de instituții politice. Instituțiile nu se inventă, ci ele ies din raporturile naturale ale grupărilor omenești; în fiecare țară deosebite, după natura solului și după rasa omului. Acelaș determinism rigid, care leagă instituțiile cu mediul lor cosmic și social, leagă și tipurile de personalitate cu acelaș mediu cosmic și social. Cum diferă instituțiile de la popor la popor, așa diferă și tipurile de personalitate, fără ca prin aceasta să se aducă o știrbire determinismului.

Pe lîngă interpretarea greșită a multiplicităţi tipurilor, mai este însă și o a doua cauză, cu mult mai însemnată, care împiedică o bună cunoaștere a personalității. Aceasta consistă în ignorarea adîncimii personalității.

Vechile prejudecăți teologice și metafizice asupra substanței sufletului au făcut ca personalitatea omenească să nu fie văzută în lumina ei cea adevărată. Potrivit acestor prejudecăți, personalitatea omenească a trebuit să fie considerată simplă și identică cu sine însăși, fiindcă așa cerea natura substanței sufletești. În zadar experiența zilnică aducea probe numeroase pentru a învedera complexitatea ei; mai tare decît orice probă era tradiția. Numai de cîțiva ani și-a făcut drum în știință convingerea că totul este de înnoit pe acest teren. Astăzi se vorbește de adîncimea personalității. Peste puțini ani, se va vorbi mai mult; probabil chiar, că, de aci înainte, perspectiva adîncimii va fi la baza oricărei cercetări asupra personalității.

Vechea metafizică a sufletului și noua știință a personalității urmăresc, una față de alta, scopuri opuse. Metafizica urmărea să probeze că sufletul este lumină din lumină și că în el se poate vedea ca într-o oglindă. Știința cea nouă a personalității urmărește să dovedească straturile din care este formată personalitatea, după vîrstă, după rasă, după timp și loc. În definiția metafizicei, sufletul era un cristal luminos desprins din lumina eternă a divinității; în definiția nouăi științe a personalității, personalitatea omenească este un produs al vieții pămîntești, legat de toate micimile și înălțimile acestei vieți. Ea începe de la forme rudimentare și se ridică la forme complexe, superioare; și cînd a ajuns la una dintre acestea, ea păstrează în sînul său diferitele forme prin care a trecut în tot cursul vieții de relație. În fiecare om, sub structura personalității lui superioare, se păstrează și structurile rudimentare, inferioare. Fiecare din aceste structuri își are dinamismul său gata de a intra în activitate. Eul subiectiv, care tronează în conștiința personalității superioare, nu poate schimba nimic din aceste dinamisme. El este numai martorul activității unuia sau altuia. Cînd intră în activitate dinamismul unei structuri inferioare — formată prin epocile preistorice ale vieții omenești —, atunci eul subiectiv apare ca un sclav al apetiturilor egoiste și se numește neliber; cînd intră însă în activitate dinamismul unei structuri superioare — formată în epocile de cultură —, atunci eul subiectiv apare autonom și liber; în ambele cazuri, libertatea și nelibertatea depind de adîncimea dinamismului personalității, și nu de voința eului.[31]

Văzută în perspectiva adîncimei sale, personalitatea apare ca o verigă a determinismului universal.

Rezultatele dobîndite de ultimele cercetări biologice ne-au deprins cu ideea dominantelor în explicarea eredității și a conservărei speciilor animale. Indivizii trăiesc în dependență de conservarea speciilor. De fapt, în lumea vieții animale, existente sînt speciile. Ele singure se perpetuează. Indivizii sînt numai mijloacele lor de adaptare. Mijloace vremelnice. Apoi, rezultatele cercetărilor psihologice și sociologice ne-au deprins cu ideea că în viața de relație, în viața sufletească, existente sînt instituțiile, iar nu membrii instituțiilor. Instituțiile izvorăsc din raporturile naturale ale oamenilor între ei și ale grupărilor omenești cu mediul cosmic. Individul are spiritualitatea pe care o creează instituțiile mediului său. Ideea de justiție, cea mai înaltă manifestare a spiritualității omenești, se explică din realitatea instituțiilor, iar nu instituțiile din ideea justiției.

În viața sufletească, ca și în viața simplă animală, știința cea nouă constată totalități care se adaptează și se realizează. Totalitățile sînt însă în raporturi de finalitate cu indivizii din care ele se compun în mod vremelnic. Aceste raporturi de finalitate sînt imanente totalităților, mai ales cînd totalitățile sînt organizate într-o ierarhie. În totalitatea supremă orișice raport de finalitate este imanent. Pentru indivizii totalităților, aceste raporturi de finalitate sînt transcendente, fiindcă ele le depășesc ființa. Indivizii trăiesc pentru conservarea totalității. Rolul lor se determină de evoluția acesteia.

În lumea animală, acest rol este, cînd conservativ, cînd inovator, după trebuințele de adaptare ale speciei. Individul animal se naște pentru a continua ereditatea sau pentru a pregăti o mutațiune. Bineînțeles, nu exclusiv pentru una sau alta, ci mai mult pentru una sau mai mult pentru alta. Fiecare individ animal aduce cu sine, cît de format fie el a continua ereditatea, și ceva inovație, precum și animalul cu dispoziții de mutație aduce totuși cu sine un bogat fond de tradiție ereditară.

---

[31] Rolul eului, în lumina conștiinței interne subiective, este nețărmurit. El apare, aci, ca un autocrat. De îndată însă ce-l scoatem din această lumină și, prin mijlocirea raționamentului, ajungem să ne dăm seama de raportul său cu ceilalți factori sufletești, atunci constatăm că rolul lui ia cu desăvîrșire un alt caracter. Rămîne el, și acum, destul de însemnat, dar pierde caracterul de autocrat. Eul se reduce atunci la rolul de simplu impuls inițial, sau, mai bine, de accelerator, constrîns să se manifeste în anumite tipare. El este schînteia inițială, dar o schinteie care, odată produsă, se realizează după niște dispoziții independente. Întocmai acarului de cale ferată, care are posibilitatea să îndrepte o locomotivă pe o linie sau alta, dar n-are posibilitaea să creeze o linie nouă, tot așa și eul nostru are posibilitatea să apară în lumina subiectivă ca factor hotărîtor, și totuși, în manifestările lui, să fie silit să urmeze formele ce i-au fost impuse.

În adevăr, cea mai simplă observare a experienții sufletești ne confirmă acest aspect al eului. Eul nostru voiește să miște brațul, dar voința lui se execută după legile mișcărilor musculare ale corpului nostru : brațul nu se mișcă prin simpla schinteiere subiectivă a eului, ci prin lanțul fibrelor musculare. Eul nostru ia o atitudine emoțională. În afară, această atitudine este fixată de legile expresivității emoționale. Durerea își are un tipar de expresie, iar bucuria altul. Eul nu va putea să schimbe aceste tipare niciodată. De asemenea, în aceea ce privește valorarea lumei externe din jurul său, eul, în lumina subiectivă internă, este foarte liber — dar este liber pînă la manifestarea acestei valori. De îndată ce valoarea sa se exprimă, el nu mai este liber. Valorile pe care el le alege nu sînt ale lui, ci ale societății. El le găsește pe de-a gata în cultura timpului. Un eu care ar valora lumea după niște valori create de el subiectiv și necunoscute mediului, ar fi ca un comerciant care ar voi să cumpere marfă cu o monedă fabricată după fantezie. Eul este o simțire subiectivă, în aparență arbitrară, dar el de cîte ori intră în relație cu lumea externă, se supune la legile acestei lumi.

În lumea sufletească, finalitatea este aceeași. Indivizii servesc totalităților, conservînd sau inovînd. Iarăși, nu în mod exclusiv, ci unii mai mult conservînd, și alții mai mult inovînd. Acei din prima categorie sînt tradiționaliștii, acei din a doua categorie sînt oamenii de inovație.

Vocația, în lumea sufletească, corespunde la faptul mutației în lumea biologică. Ea este inovația de care se servește totalitatea (grupul social, poporul, rasa) pentru a se adapta evoluției. Inovația se face prin aptitudinile indivizilor, sub imperiul însă al cerințelor totalității. Așa se explică pentru ce omul de vocație întrunește în sufletul lui dispoziții contrare intereselor lui proprii. El realizează interese superioare. Fiecare om primește de la natură dispoziții vocaționale. În lumea copiilor ele se revarsă ca o floră luxuriantă. Dar puțini sînt aceia cari duc la bun sfîrșit dispozițiile primite de la natură. Indivizii în genere, fiind muritori, se grăbesc a-și satisface interesele lor proprii.

CAPITOLUL VI

Pedagogia vocației

1. — Pedagogia socială și pedagogia individuală a vocației. Energia de popor. 2. — Schimbarea de mediu și vocația. 3. — Se pot cultiva vocațiile? 4. — Copilăria. 5. — Pubertatea. 6. — Criteriu sociologic pentru cunoașterea vocației. 7. — Resortul intim care susține productivitatea la omul de vocație. Știința educației și vocația.

1. — În deosebire de munca profesională, care este o muncă acceptată din interes și calculată după șansele de profit și de pierdere, vocația este o muncă dezinteresată, acceptată fără calcul, ba aproape impusă omului de instinct. Pe cînd munca profesională este hotărîtă de împrejurările în care trăiește individul, vocația este hotărîtă de cursul istoric al poporului întreg. Prin vocație se pune în valoare aceea ce sufletul poporului are în potențialitatea sa să realizeze. Munca obișnuită profesională se leagă de finalitatea individului, pe cînd munca vocației, de finalitatea poporului ca întreg. Din această cauză, în mijlocul unui popor se pot exercita, prin împrumut, tot felul de munci profesionale, pe cînd vocații nu poate să aibă fiecare popor, decît unele, și anume, pe acelea care se înlănțuiesc în așa numitul său mesianism.[32]

---

[32] Termenul mesianism este folosit cu accepțiunea de ideal, rol istoric, aspirație (n.ed.).

Aceste caractere deosebitoare ale vocației fac din aceasta un obiect de psihologie socială și nu de psihologie individuală. Dacă este vorba să ne punem problema cultivării vocației, atunci nu din simpla diagnosticare a sufletului individual putem să prevedem vocația, ci din diagnosticarea întregului mediu social în care se dezvoltă individul. Un practician profesionist poate să se formeze în orice mediu, căci educarea lui se face după principiile pedagogiei individuale; un om de vocație însă nu se poate forma decît în anumite condiții sociale. Vocația se arată atunci cînd ea este cerută de instinctul de conservare a unui popor; ea este o manifestare a energiei poporului întreg. Și cînd zicem energia poporului întreg, înțelegem nu numai structura sufletească a acestuia, ci structura întreagă psihicofizică a poporului, începînd de la constituția mediului geografic pînă la constituția mediului intelectual și moral. Vocația este o canalizare a energiei poporului; și, prin canalizare, ea este, în acelaș timp, o valorificare.

Ne propunem să insistăm ceva mai pe larg asupra legăturii dintre vocație și energia de popor. În special ne propunem să discutăm dacă se pot cultiva vocațiile în scopul de a întreține energia unui popor. Căci cultivarea vocației poate avea un scop social și un scop individual. Ea aparține pedagogiei sociale, tot așa ca și pedagogiei individuale. A cultiva o vocație în interesul poporului întreg este desigur tot așa de folositor, dacă nu chiar mai folositor, decît de a cultiva o vocație în interesul numai al individului care arată dispoziții vocaționale.

Să începem mai întîi prin a clarifica în ce consistă energia de popor. Se face un abuz mare cu cuvîntul energie. Tot ce este brutal, catastrofal, capriciu de stăpîn năbădăios, porneală de isterie... se pune pe seama energiei. Energia ar fi provocarea dezordinei. Căci ordinea, ca și inerția în mecanică, este socotită că vine de la sine. Adevărul este însă tocmai contrar. Pentru a avea ordine trebuie energie, pe cînd pentru dezordine nu trebuie nimic. Haosul este începutul începuturilor. Ordinea este realizarea treptată a energiei.

O seminție de popor intră, bunăoară, în stăpînirea unui teritoriu. (Facem o ipoteză despre cum s-ar fi petrecut lucrurile în epoca primitivă a așezării popoarelor.) Primele adaptări ale seminției la condițiile teritoriului au fost primele realizări de energie. Ele au consistat în deprinderi de muncă, întrețesute pe un fond puternic de subiectivism. Între mediul geografic și sufletul seminției, puse față în față, imaginația mitologică a aruncat prima punte de comunicare. O punte fragilă, însă o punte cu multe brațe, gata să se transforme după nevoie. Mitologia a deschis drumul solidarizării seminției cu mediul geografic. Religia a adus, curînd după aceea, o întărire a acestei solidarizări. Căci mitologia lăsase între sufletul seminției și mediul geografic cîteva motive de dușmănie. Imaginația mitologică crease spiritele bune, care dau ocazie sufletului omenesc de a se împrieteni cu natura, dar în acelaș timp ea crease și spiritele rele, care erau tot atîtea ocazii de învrăjbire cu natura. Religia a consfințit puterea spiritelor bune asupra celor rele, și prin aceasta a dat sufletului omenesc o mare încredere in sine. Religia a făcut cu putință dezvoltarea civilizației. Pe temeiul solidarității seminției cu mediul său geografic au luat ființă, apoi, diferitele instituții sociale și politice, prin diferențiarea treptată a primelor instituții religioase.

În această exemplificare ipotetică avem dezvoltarea istorică a popoarelor și, totdeodată, înțelesul menirii acestora pentru viitor.

Cît timp un popor este străin de pămîntul pe care-l locuiește, energia lui este nulă. Numai după ce el s-a împrietenit cu acest pămînt și și-a adaptat deprinderile lui de muncă la natura pămîntului, numai de atunci începe și energia lui să se înfiripeze. Această energie este sporită pe măsură ce forțele mecanice ale naturii și forțele intelectuale ale omului se înlănțuiesc într-un circuit unitar, care constituie aceea ce se numește munca.

Zăcămintele de cărbune sau de petrol sînt, negreșit, bogății reale ale solului; ele nu devin însă energii decît dacă sunt exploatate și puse la baza unei industrii. Tot așa și cu aptitudinile sufletești care zac în sufletul poporului. Ele nu devin energii decît dacă sînt dirijate spre cunoașterea și stăpînirea naturii. Comparația merge și mai departe. După cum sînt zăcăminte care dau caracteristica unui mediu geografic, tot așa sînt anumite aptitudini care dau caracteristica unui suflet de popor. Cum sînt terenuri carbonifere, terenuri de humă vegetală sau de nisip, terenuri maritime sau muntoase etc., așa sînt și tipurile de popoare. Fiecare tip de popor nu se adaptează îndiferent în orice mediu geografic, fiindcă nu orice energie sufletească se leagă și sporește energia fizică a mediului geografic. (Prin mediul geografic înțelegem nu numai pămîntul pe care îl locuiește poporul, ci tot complexul de relații comerciale și industriale determinate de poziția și natura pămîntului.) Un popor de un anumit tipar sufletesc poate să fie azvîrlit de împrejurări într-un mediu geografic nepotrivit lui — așa s-a întîmplat cu multe popoare năvălitoare din Asia spre Europa, la sfîrșitul Imperiului Roman —, dar odată azvîrlirea produsă, cursul istoric al poporului impune din nou împrietinirea acestuia cu mediul geografic. Tipul poporului trebuie să se adapteze la natura mediului, dacă este să fie din nou producător de energie. El se adaptează în două feluri: fie scoțînd în evidență aptitudini noi din adîncul său sufletesc, aptitudini care pot să-l ducă la transformarea sa totală, fie transformînd mediul pentru a lăsa tipul neatins. Aceasta se petrece mai ales, în cazul cînd poporul are o cultură veche, cristalizată într-un mesianism popular. În amîndouă cazurile însă, poporul este în întregime pus în cauză. Adaptarea cea nouă trebuie să se facă, căci altmintreli viitorul poporului este amenințat.

În aceste cazuri intervine tocmai rolul vocației. Adaptarea cea nouă se produce prin mijlocirea oamenilor de vocație. Aceștia sînt solii instinctului social, trimeși în lupta care se dă pentru cucerirea unei noi adaptări.

Și cu această constatare ajungem în miezul subiectului nostru.

2. — Schimbarea de mediu geografic nu se întîmplă prea des la un popor. De întîmplat însă se întîmplă. Căci, prin mediu geografic, precum am mai spus-o, nu trebuie să înțelegem pămîntul numai, ci complexul de relații comerciale și industriale pe care le dă pămîntul. Un popor care locuiește lîngă mare, sau lîngă un mare fluviu, cîtă vreme nu cunoaște arta navigației, trăiește într-un alt mediu geografic decît după ce cunoaște această artă. El poate să fie într-un mediu agricol, și pe urmă să treacă într-un mediu comercial. Cîteodată este suficientă

descoperirea unui singur element cuprins în pămîntul pe care locuiește poporul, pentru ca schimbarea mediului să se producă. Descoperirea cărbunelui și a petrolului a oferit ocazii pentru o asemenea schimbare. În unele cazuri, nici nu este nevoie de a se inventa sau a se descoperi ceva nou ; este destul ca constelația popoarelor învecinate să se schimbe, pentru ca și mediul geografic al unui popor să fie altul. Mediul geografic este, așadar, variabil, ca și fazele civilizației.

Schimbarea de mediu atrage după sine o nouă adaptare. Iar adaptarea se face prin mijlocirea oamenilor de vocație.

Cînd un popor, bunăoară, din mediul său geografic continental, este pus în fruntea unui imperiu colonial, pe care trebuie să-l organizeze și să-l asimileze, atunci munca profesională cunoscută lui pînă atunci, nu-i este deajuns ; pentru opera cea nouă trebuie oameni noi, cu alte deprinderi de muncă, devotați binelui public, gata de sacrificii. Aceștia sînt oamenii de vocație. Astfel a găsit Franța, pentru organizarea imperiului său african, un om de vocație în mareșalul Lyautey.[33] Acesta era de profesie militar. Rămas în Franța, ar fi fost, desigur, un bun militar. Trimis în colonii, el își găsi vocația. Cine i-a format sufletul pentru ca să înțeleagă pe marocani ? Cine i-a dat agerimea și tactul ca să preîntîmpine orice nesupunere din partea colonialilor săi ? Cine i-a inspirat geniala stratagemă pe care a întrebuințat-o la începutul războiului mondial față de șefii marocani, cînd, înainte de a porni trupele sale militare spre Franța, unde era absolută nevoie de ele, el ordonă un atac general contra tuturor rebelilor marocani, aceea ce avu de consecință intimidarea acestora, așa că Lyautey își putu trimite, în urmă, liniștit, trupele pe frontul din Franța ? Cine a făcut din mareșalul Lyautey omul care trebuia Franței pentru organizarea imperiului marocan ? Școala militară, desigur, în care își făcuse el educația profesională de militar. La educația școalei s-a adăogat însă și altceva. Vom vedea în curînd ce anume.

Tot așa s-a întîmplat cu multe alte popoare europene care și-au schimbat mediul geografic prin trecerea lor de la agricultură la industrie. Anglia, mulțumită descoperirei aburului, deveni țara comerțului. Însă comerțul are nevoie de inițiativă pentru ca să prospere. Inițiativa nu se învață în rutina vechiului comerț. Ea vine din vocația celor aleși. Anglia a avut norocul să numere printre fiii săi mulți dintre acești oameni de inițiativă vocațională. Pe urmele acestora s-au întemeiat raporturile comerciale care întind dominația engleză peste întreg pămîntul.[34] ⟨...⟩.

---

[33] „Organizarea“ imperiului colonial francez nu se datorează, primordial, lui Lyautey, ci naturii sistemului economico-social al Franței. Lyautey a exprimat interesele burgheziei franceze fără al cărei ajutor nu ar fi izbutit în acțiunile sale (n.ed.).

[34] Neavînd o înțelegere complexă asupra factorilor care determină dezvoltarea economică și social-politică și a intercondiționării lor dialectice, C.R.M. reduce modificările profunde de natură economică la o „schimbare de mediu geografic“. Urmărind exclusiv mecanismul intern al vocației, lipsit de o cunoașterea aprofundată a esenței social-politice a fenomenelor, filosoful emite aprecieri reprobate de istorie. (n. ed.).

Mai toate țările europene sînt atinse de frigurile înnoirilor de mediu. Toate vor o lărgire de ocupație ; adică un loc cît mai prielnic sub soare. La toate popoarele europene oamenii de vocație sînt în așteptarea unui rol.

3. — Dacă astfel stau lucrurile, atunci problema enunțată de noi mai înainte devine de o mare actualitate.

Se pot cultiva vocațiile ?

Vocațiile, pînă acum, erau lăsate pe seama instinctului. Fiecare popor, pentru noua sa adaptare, își producea vocațiile de care avea nevoie.

Astăzi însă instinctul este înlocuit prin școala rațiunii. De ce nu s-ar putea vorbi și de o pedagogie socială a vocației ?

Vorbim de o medicină socială, care are de scop să prevină bolile contagioase ; de o igienă socială, care are de scop întreținerea sănătății publice ; de o eugenie, care are de scop perfecționarea rasei omenești ; de ce n-am vorbi și de o pedagogie socială a vocației, care să aibă scopul de a arăta condițiile în care se pot produce vocațiile trebuincioase unui popor ?

Un popor este nevoit să-și schimbe mediul de viață. Din agricol să devină industrial. Pentru noua sa adaptare el are totdeauna nevoie de oameni de vocație, care să deschidă drumul muncii profesionale obișnuite. De ce atunci n-am ușura prin mijloace raționale, pregătite mai dinainte, apariția și rolul acestor oameni de vocație ? De ce, înainte de toate, nu am pregăti opinia publică să-i recunoască și să le înțeleagă rostul ?

Ni se pare că prin aceasta nu cerem un lucru absurd. Poate că cerem ceva prea greu pentru știința timpului nostru. Absurd, în tot cazul, nu.

Fiindcă aceea ce cerem este un lucru prea greu, să ne mulțumim deocamdată cu puțin. Fiecare știință începe cu puțin.

Să ne mulțumim cu precizarea unei singure condiții premergătoare vocației. Să indicăm, cel puțin, direcția dinspre care ne poate veni o vocație.

Mareșalul Lyautey, despre care am vorbit mai sus, a ieșit dintr-o școală militară. Din orice școală militară ar fi putut ieși ? Desigur, nu. O școală militară fără disciplină și fără avînt patriotic n-ar fi format în Lyautey pe omul de vocație de mai tîrziu. Extrema conștiinciozitate a lui Lyautey a găsit în atmosfera școalei militare franceze o condiție prielnică de dezvoltare. Și acesta este cazul cu toți oamenii de vocație. În mediul serios comercial englez prosperă vocațiile comerciale. În mediul serios al universităților germane prosperă vocațiile științifice. ⟨...⟩.

Improvizația nu este o școală pentru vocație. Dintre sceptici și farsori ies cel mult oratori ; niciodată oameni de vocație.

Prima condiție pentru vocație este seriozitatea instituției în care își face prima sa educație acel dotat de natură cu dispoziții fericite. Instituțiile serioase sînt, în fiecare țară, singurele pepiniere ale oamenilor de vocație. Poporul, prin bunul său simț, a și întrevăzut acest adevăr încă de mult. Spre direcția în care și-a îndreptat el nădejdile a indicat și direcția de unde așteaptă vocațiile.[35]

Noi, românii, așteptăm să ieșim din criza economică, din criza politică, din criza culturală și din tot felul de crize reale și imaginare. Care să fie instituția noastră sănătoasă, instituție menită să formeze, pentru viitorul țării, pepiniera vocațiilor ?

Eu n-am un răspuns la această întrebare. Am căutat însă să mă informez despre ce ar putea răspunde alții și am aflat din ziare că toate instituțiile noastre publice sînt fără vlagă. Biserica, armata, școala sînt în scădere. Comerțul, industria sînt bolnave. Agricultura este moartă.

Așa scriu ziarele.

Această lipsă de prestigiu a instituțiilor noastre trebuie să ne dea de gîndit.

De unde se vor naște oare viitoarele noastre vocații ? Căci, are dreptate M. Eminescu, cînd zice :

„Nu se nasc glorii pe stradă și la ușa cafenelei !...“

4. — Să trecem acum la pedagogia individuală a vocației. Să începem de la copilăria individului.

Ce este copilăria ? Pentru știință, copilăria este structura de sine stătătoare a primilor zece ani din viața omului. Ea prezintă nu pe un om redus la miniatură, ci un tip de om cu caractere și legi proprii. Copilul este un organism pe care trebuie să-l înțelegi din structura totalității sale.

Copilăria are de scop să pună în echilibru funcțiunile animale, cu care omul vine pe lume, cu cerințele unei vieți sociale. Copilăria este oarecum stagiul de pregătire al animalului om la o viață socială. Cu cît viața socială are mai multe cerințe, cu atît și copilăria este mai lungă. La popoarele civilizate, copilăria este mai lungă decît la popoarele sălbatice. La celelalte animale, în afară de om, copilăria aproape că nu există.

Copilul vine pe lume cu funcțiuni care continuă viața biologică animală, și, în acelaș timp, cu dispoziții de viață socială. El este un portaltoi destinat să suporte altoirea unei culturi sociale. Cît timp durează experiența altoirei socialului pe biologic, el rămîne copil ; a prins altoiul, atunci copilăria lui dispare. Aceasta se întîmplă cam pe la vîrsta de 12—13 ani. Sînt oameni cari rămîn copilăroși și după această vîrstă, precum sînt și copii cari au pierdut aparența copilăriei înainte de această vîrstă ; sînt apoi imbecili și copii întîrziați, dar toate aceste cazuri nu schimbă prea mult regula generală. Copilăria durează cît timp durează pregătirea sociabilității omului.

Din această constatare fundamentală decurg cîteva aplicații practice pentru arta educației. În primul rînd, avem o consecință referitoare la clasarea copiilor în copii de vocație și copii fără vocație.

Sînt unii părinți cari se arată foarte optimiști ; iar alții cari se arată foarte pesimiști în aceea ce privește viitorul copiilor lor, deși n-au apucat să vadă decît foarte puțin din manifestările acestora. Un mic fapt de deșteptăciune pune pe unii în admirație, iar pe alții, tot așa, un mic fapt de prostie îi pune în disperare. Se înșeală însă atît unii cît și alții. Vocația nu se cunoaște așa de dimineață, cum ar fi să credem după proverbul popular. Se cunoaște de dimineață copilul care are să fie sănătos și copilul care are să fie bolnăvicios fizicește, dar nu se cunoaște vocația pe care va avea-o copilul. Căci vocația stă în îmbinarea socialului pe biologic, în virtutea însăși a altoiului culturii sociale.

---

[35] Vezi supra, nota 34.

Prin urmare, din constatarea fundamentală pe care am făcut-o relativ la scopul pe care-l are de îndeplinit copilăria, putem trage o primă învățătură, și anume : să nu ne pripim cu alegerea copiilor în vederea vocațiilor lor viitoare. Copilul vine pe lume cu aptitudini individuale ; nu vine cu o vocație. Vocația iese din îmbinarea aptitudinilor sale individuale la o finalitate socială. Unde societatea nu și-a dobîndit o structură unitară, din care să pornească o finalitate armonică pusă în serviciul idealului, acolo nu poate să fie vorba nici de vocații.

Cu aceasta venim la o nouă învățătură importantă pentru viața practică, și anume : să nu ne așteptăm ca din cultivarea individualității copilului să iasă totdeauna o înmulțire a vocațiilor.

Individualitatea copilului, ea singură, fie cît de bogată, nu poate duce la o realizare culturală, cîtă vreme în mediul social nu se găsește o finalitate înnobilată de ideal. Un popor poate prezinta individualități puternice, uriașe chiar, fără ca aceste individualități să îndeplinească rolul de vocații. Dacă lipsește din mediul social structura unitară a idealului, individualitățile rămîn anarhice, adică sălbatice. Ele nu contează pentru istoria omenirii decît ca fapte brute, asemănătoare faptelor telurice. Vocațiile, și mai ales vocațiile puse în serviciul conducerii societății, vin numai din altoirea cu idealurile culturii. Individualitatea este o răsadniță pentru sămînța idealului.

Aceasta ne explică pentru ce popoarele tinere, pline de viață fizică, dar lipsite de tradiție sănătoasă, sînt așa de sărace pe terenul vocațiilor.[36] În școlile acestor popoare tinere se îndeasă o mulțime de individualități ; este chiar o plăcere să privești la exuberanța cu care se prezintă aceste individualități ! — pare că a lor sînt cerul și pămîntul, pare că ele au servit drept modele pentru tipul supraomului cîntat de atîți poeți filosofi —, și, cu toate acestea, cu ce se aleg aceste popoare tinere de pe urma individualităților exuberante trecute prin școală ? Cu faptele anarhice, dacă nu sălbatice, ale absolvenților acestei școli. Puterea vocației nu stă în individualitate, ci în înlănțuirea individualității la finalitatea nobilă a unui ideal.

Psihologia copilăriei, cu perspectivele ei, ne pune înaintea problemei cu mult mai înalte, care este referitoare la înțelesul culturii omenești în genere, și pe care o putem formula în chipul următor. Dacă, în copilărie, natura încearcă stabilirea unui echilibru între funcțiunile animale ale omului și cerințele unei vieți sociale, atunci, cum natura nu poate încerca să pună un echilibru decît între realități, cerințele vieții sociale vin și ele dintr-o realitate. Ele vin din trebuința de ideal, care este o realitate întocmai cum este și existența animală a omului! Dacă idealul, sub diferitele lui forme, ar fi o simplă iluzie, cum ar putea el să țină în loc, cu exigențele lui, o făptură a naturii în dezvoltarea sa? Pentru ce copilul de om civilizat este ținut într-o copilărie mai lungă decît este ținut copilul de sălbatec, și pentru ce animalele au o copilărie așa de scurtă? În caz că idealul nu este o realitate, ci o simplă iluzie, copilăria n-ar avea nici o rațiune să fie mai lungă sau mai scurtă; ea ar fi, ca la animale, mărginită în cadrul strict al trebuințelor biologice.

---

[36] S-ar fi impus o exprimare mai nuanțată a ideii, subliniindu-se faptul că popoarele tinere n-au avut, în unele cazuri, posibilitatea să-și exercite vocația datorită unor condiții istorice improprii. În circumstanțe favorabile, vocația acestora se poate afirma cu plenitudine (n.ed.).

Existența copilăriei este primul mare fapt de experiență prin care se prevestește creșterea de ideal în viața omenirii. Structura de copil, pe care o are omul în primii ani ai vieții sale, este o structură de așteptare a desăvîrșirii care trebuie să vină; prin urmare, ea este, în evoluția naturii, prevăzută ca un moment al realității. Ca un moment al realității și, în acelaș timp, ca un moment de creștere al acesteia, căci ea aduce înrodirea individualității animale omenești prin însămînțarea idealului. De aceea sînt pline de înțeles cuvintele lui Crist: „Lăsați copiii să vină la mine“. Evanghelia educației noastre va trebui să repete după dînsul: Lăsați copiii să fie desăvîrșiți prin ideal; căci la aceasta îi invită natura, dîndu-le anii din copilărie.

Se vorbește de popoare într-o veșnică copilărie, și se mai vorbește de popoare la care rolul copilăriei tinde să devină inutil.

Popoarele sălbatice de astăzi par să fie într-o stare de veșnică copilărie, cînd sînt comparate cu popoarele europene. În ce consistă copilăria lor? Cum se explică faptul că fiecare sălbatic, luat în parte, se bucură de o copilărie scurtă, și totuși sălbaticii luați cu toții, ca societate, prezintă caracterele unei veșnice copilării? Sînt ei copii adevărați, sau sînt bătrîni căzuți în copilărie? Din nefericire, ei sînt bătrîni căzuți în copilărie. Credința unor filosofi optimiști, că ei vor forma rezerva culturii de mîine, este o simplă iluzie. Sălbaticii de astăzi constituiesc resturile istovite și îmbătrînite ale fostelor popoare. Copilăria la ei și-a pierdut rolul cel adevărat. Ea a rămas numai ca o batjocură.[37]

5. — În vîrsta pubertății se hotărăsc de regulă vocațiile. Înainte de 10—12 ani, funcțiunile sufletești ale copilului sînt puțin dezvoltate. După 15—16 ani, ele au luat, în bună parte, structuri definitive. Între 10—16 ani (la unii copii, mai timpuriu; la alții, mai tîrziu) se întinde perioada oscilațiilor în căutarea unui echilibru. Aceasta este perioada pubertății. În ea ies la lumină virtualitățile sufletești care hotărăsc de viitor. După o zi pe alta, copilul de pînă ieri își uită de jocurile naive, pentru a-și pune întrebări, pentru a contrazice pe acei din

---

[37] Referirile lui Motru la „sălbaticii de azi“ fac abstracție de istoria concretă a popoarelor rămase la un nivel scăzut al dezvoltării economico-sociale și, mai ales, de rolul nefast al colonialismului (n.ed.).

jurul său, pentru a-și afirma convingeri radicale. Pubertatea este perioada crizei de creștere a omului. Copilul, pînă la vîrsta de 10 ani, privește la lumea din jurul său ca un animal inteligent, fără iscodire, fără îndoială. Imită pe cît poate. Înțelege după intuiția pe care i-o dă propria sa însuflețire. O atmosferă de animism înconjură obiectele externe. Atenția nu-i este voluntară. Voința nu urmează deliberării. Copilul, pînă la 10 ani, trăiește într-o atmosferă sufletească de amestec între vis și realitate.

De aci înainte, firea lui se schimbă. Dintr-o ființă cu suflet naiv și armonic, el se transformă într-o ființă cu suflet zbuciumat și dizarmonic. Aceea ce mai înainte el imita și respecta, acum contrazice și disprețuiește. De la un an la altul, și adeseori și mai curînd, are alte păreri și alte preferințe. Pe la 14 ani, la unii; pe la 16 ani, la alții, perioada de criză încetează. Sufletul copilului intră de aci încolo în echilibru stabil. Zbuciumările sufletești urmează și de aci înainte; acelea din perioada următoare, a adolescenții, sînt destul de acute; ele nu mai abat însă creșterea copilului din direcția apucată. Perioada de răsărire a virtualităților sufletești s-a încheiat. Primăvara creșterei a trecut. Cu foarte rari excepțiuni, aceea ce n-a ieșit la lumină în pubertate nu mai iesă nici de aci înainte.

De aceea această vîrstă a pubertății este hotărîtoare pentru vocații. În biografiile tuturor oamenilor de vocație se găsesc date prin care se invederează însemnătatea ei. Jean-Louis Forain istorisește cum, la vîrsta de 11 ani, a fost izbit de expresivitatea statuilor catedralei din Reims, și în special de aceea a sfîntului Iosef, un sfînt cu figură de lucrător farsor, și pe care el îl putea lesne identifica cu trei-patru alți lucrători din lumea pe care o vedea zilnic. „Dacă, mai tîrziu, am ajuns artist, statuilor din Reims le datorez vocația“, zicea el adesea, către prieteni.[38] Acest exemplu se poate înmulți cu sute de alte cazuri. Nu este, de altmintreli, om de geniu sau de talent care să nu lege revelarea originalității cu un fapt petrecut în cursul pubertății, adică în perioada cînd omul iese din copilărie. În caracterizarea făcută lui Constantin Guys, și acesta un artist de seamă, Baudelaire a ajuns chiar să afirme că geniul nu este decît posibilitatea cuiva de a-și regăsi copilăria după voie. Jeanne D'Arc începe să audă chemările lui Dumnezeu de la 12 ani, și continuă apoi să le audă pînă la realizarea lor. Sînt cazuri, desigur, cînd vocația se dezvăluie și după pubertate. Acestea privesc mai ales vocațiile religioase și morale, care se produc după crizele de convertire. Cazurile acestea nu sunt prea numeroase. În special, între ele, nu se găsesc vocațiile care întrețin progresul social modern. Toate vocațiile însoțite de o originalitate puternică izbucnesc la vîrsta pubertății. În special vocațiile pentru știință, pentru artă, pentru tehnică, pentru întreprinderi industriale și comerciale etc., aproape toate, fără excepție, văd lumina zilei deodată cu începuturile de formare a personalității, care se așează în perioada ce urmează copilăriei.

Această coincidență este ușor de explicat din punct de vedere psihologic. Vîrsta pubertății provoacă mari spărturi în unitatea armonică a copilului de pînă ieri. Consecințele acestor spărturi le și observăm noi, în primul rînd. Spiritul de contradicție, atitudinea de negație, fanatismul și entuziasmul puberului, prin aparițiile lor brusce, sînt acele care ne atrag atențiunea, fiindcă ele ating interesele noastre. Consecințele constructive ale acestor spărturi trec neobservate. Tocmai acestea însă sînt cele mai importante pentru viitorul copilului. În ele stă origina vocațiilor.

---

[38] Pol Neveux, *Jean-Louis Forain*, [în] *Revue de Paris*, 15 august 1931.

Copilul vine pe lume cu o anumită structură a percepțiilor sale sensibile. Ochiul și urechea lui sînt în anumit fel îndreptate spre lumea externă. Nu orice fapt din această lume îl interesează. Interesează numai anumite impresiuni, în anumite structuri. Ce nu interesează în aceste structuri, nu există. Atențiunea lui nu iese din aceste structuri. Apoi funcțiunile intelectuale, de asemenea. Copilul judecă după logica sa proprie, care în unele privințe amintește pe aceea a omului primitiv. Aceeași structură proprie o prezintă și viața sa emoțională. El nu este un om în miniatură, ci este om într-o anumită unitate sufletească. Din această unitate îl scoate pubertatea. Cu spărturile provocate de această vîrstă se dă posibilitate altor structuri de percepție, judecată și emoție să se formeze. Aceea ce nu atrage atenția copilului, poate să atragă atenția puberului. Aceea ce la vîrsta de 7—8 ani nu era obiect de gîndire, poate să devină la vîrsta de 11—12 ani. Emoția care nu există pentru sufletul copilului, există pentru sufletul puberului. Ivirea acestor structuri noi sufletești puberul nu le observă decît indirect, din efectele lor. Forain crede că statuile catedralei din Reims i-au determinat vocația; de fapt vocația i-a fost determinată de noua structură a percepției sale vizuale. Din percepția naivă a văzului copilăresc el s-a trezit cu percepția pătrunzătoare a artistului pesimist. Cu această nouă percepție a ajuns să descopere statuile catedralei, iar nu din impresiile acestor statui și-a construit perspectiva originală artistică. Această iluzie de a lua cauza drept efect și efectul drept cauză este foarte obișnuită în lumea sufletească. Cauza celor mai multe boli nervoase, profanul le pune în incidente ocazionale : un cîine care s-a repezit să muște, o pierdere de bani, o veste tristă neașteptată, cînd, în realitate, existența boalei a fost aceea care a dus la remarcarea incidentului. Incidentul a luat proporții din cauză că boala dispunea sufletul la exagerarea lui. Așa și cu amintirea oamenilor de vocație. Ei păstrează începuturile lor de originalitate în strînsă legătură cu anumite incidente. Unii cred că vocația s-a deșteptat prin vederea unui anumit fapt, sau prin citirea unei povețe ; alții cred chiar că li s-a revelat vocația prin viziuni sau vise ; toate aceste incidente însă s-au întîmplat multor alți oameni, fără ca ele să deștepte în aceștia o vocație !

6. — Vocația este deșteptată prin ivirea unor variații originale în structura sufletului de pînă aci a puberului. Și nu a oricărui fel de variație originală. Numai variațiile originale care sînt utile totalității sociale au caracterul de vocații. Variațiile utile indivizilor sînt simple abilități. După terminologia biologică, cele dintîi sînt variații genotipice; cele din urmă, fenotipice. Cele dintîi sînt mutații ; cele din urmă, variații efemere. Un criteriu sigur pentru deosebirea unora și a altora este greu de dat. Caracterul originalității de multe ori înșeală. Abilitățile individuale se remarcă mai ușor decît vocațiile adevărate. Din

nefericire, se și prețuiesc, de unii, mai mult. În Italia, unde talentul pentru pictură este foarte răspîndit, abilitatea copiilor care imitează capodoperile popularizate este numaidecît încurajată, pe cînd adevăratele talente originale au nevoie de multă stăruință ca să poată pătrunde. În lipsa unui criteriu sigur, ne putem însă servi de cîteva considerații sociologice. Originalitatea vocațională este oarecum așteptată ca o completare a vieții culturale trecute. Ea trezește instinctul pentru ideal în sufletele de elită, provocînd un entuziasm care nu vine niciodată înaintea abilităților individuale. S-ar putea astfel zice că, deși originalitatea vocațională este mai profundă și deci mai greu de recunoscut, ea totuși este mai împrăștiată, ca virtualitate, în sufletul mulțimei. Ea este așteptată ca o necesitate, pe cînd abilitatea individuală vine ca un lux. Din aceste considerații putem deduce principiul că normele după care apar vocațiile la un popor se întregesc în realizările înseși ale acestui popor. Prin urmare, dacă pentru recunoașterea vocațiilor nu avem un criteriu sigur, avem totuși cîteva indicii de orientare. Cine cunoaște în adîncime viața culturală a unui popor și are o judecată sigură asupra realizărilor culturale ale acestuia, acela este destul de bine înarmat pentru a deosebi vocațiile de simplele abilități.

Această înarmare dorim să o aibă cît mai mulți educatori. Nu ne facem însă iluzia să credem că dorința noastră este de pe acum o înfăptuire.

Cultura unui popor se cunoaște prea puțin în adîncime. Ea se cunoaște mai mult superficial. Cei mai mulți iau cultura drept o haină sufletească pe care poporul și-o croiește după ultimul model recomandat de oamenii cu gust. Între aceștia se găsesc anumiți specialiști, cari, din comparația diferitelor tipuri de cultură, inventează modele, care de care mai sublime. Educatorul care și-a împrumutat modelul său de cultură de la acești specialiști, și-a pus pe nas niște ochelari așa de tari în culoare, că de la el nu mai putem nădăjdui descoperirea vocațiilor. El va lua drept originalitate vocațională aceea ce este o simplă imitație servilă. Un asemenea educator este cel mult potrivit să întrețină, în țările cu organizație colonială, rîvna deșartă a unei culturi corcite. Exemplare după asemenea educatori avem și la noi, în România. Ele ne vorbesc de rolul regenerator al culturii franceze, germane etc., și ne îmbie să devenim mai întîi francezi sau germani, pentru a deveni pe urmă români cultivați.

Acești educatori sînt trădătorii culturii naționale, și, prin urmare, ochiul lor nu poate descoperi vocațiile cu care această cultură este menită a se întregi. Educatorul pe care noi îl dorim pleacă de la o altă înțelegere a culturii. Cultura, pentru el, este haina sufletească crescută de la natură pe viața poporului. Pentru el, modelul culturii nu poate fi luat cu împrumut. Modelul este construit treptat din originalitatea poporului însuși. De aceea ochiul acestui educator are mai multă agerime pentru a descoperi vocațiile. El are perspectiva adîncimei.

Aci stă explicarea faptului că, uneori, educatorii cu slabă pregătire profesională sînt mai dibaci în descoperirea vocațiilor, decît educatorii cu bună pregătire profesională. În asemenea cazuri paradoxale, educatorii slab pregătiți sînt totdeauna ajutați de o bună înțelegere a culturii naționale. Ei știu în ce direcție să caute vocațiile, fiindcă au cu sufletul național o comunitate mai strînsă.

Așa se explică, de asemenea, faptul că toți educatorii cari au reușit să descopere și să încurajeze vocațiile tinerilor, se bucură în toate țările, fără excepție, de renumele de mari patrioți, și nu de mari pedagogi. Ei, de drept, sînt tot așa de mari pedagogi ca și de mari patrioți ; posteritatea însă este mai simțitoare la contribuția adusă de ei ca patrioți decît ca pedagogi.

Un mare avantaj, în sfîrșit, îl are educatorul din o bună înțelegere a falselor vocații. Falsele vocații sînt complectările cerute de tradiția defectelor naționale. Fiecare popor își are defectele sale, contractate, unele, prin influența străină, altele, prin adaptări silite la împrejurări nenorocite. Aceste defecte tind să se continue, și încă în forme de multe ori ispititoare. Egoismul ia forma apostolatului politic;[39] lenea ia forma contemplației mistice ; viclenia ia forma pasiunei de cazuistică morală etc. Numai educatorul prevenit reușește să se apere de aceste ispite. Acela care își cunoaște poporul nu va încuraja cu ușurință vocațiile în care se travestesc defectele naționale. Va fi foarte rezervat cu încurajarea apostolatului politic într-o țară de egoiști ; cu încurajarea misticismului, într-o țară de leneși, și cu încurajarea reformatorilor morali, într-o țară de vicleni. În schimb, va încuraja toate dispozițiile sufletești prin care se vestesc însușiri menite să ia locul defectelor. Căci educatorul adînc cunoscător al culturii naționale are, implicit, deodată cu rolul de selector al vocațiilor, și rolul de censor al vieții naționale.

7. — S-a zis despre geniu că el este o îndelungată răbdare. Aceasta s-ar putea însă mai bine zice despre vocație. Pe omul de vocație nu ni-l închipuim ca avînd astăzi o ocupație, și mîine altă ocupație, ci ni-l închipuim totdeauna ca un om persistînd în aceeaș ocupațiune. Geniul este o îndelungă răbdare în înțelesul că el este în stare să urmărească o problemă, sau concretizarea unui ideal, timp de o viață întreagă, iar vocația este o îndelungă răbdare în înțelesul că prin ea ies la lumină comorile ascunse ale unui suflet prin persistența aceleiași deprinderi de muncă. Dar și la geniu, ca și la vocație, răbdarea nu este decît un caracter extern. Adică geniul, ca și omul de vocație, se prezintă, văzuți pe din afară, ca oameni de răbdare, însă răbdarea la ei nu explică nimic din mecanismul intim al sufletului.

Dacă răbdarea ar fi de ajuns pentru a transforma pe omul prost în geniu și pe profesionistul neconștiincios în profesionist de vocație, atunci nu ne-am plînge că sînt prea puține genii și prea puține vocații pe lume. Răbdare au mulți oameni, ba încă se spune și de anumite animale că sînt îndelung răbdătoare. Un proverb popular chiar zice : nu da omului cît poate să rabde.

Ce s-ascunde atunci sub caracterul extern al răbdării ?

Care este resortul intim care susține productivitatea geniului și a vocației ? În special a vocației ?

---

[39] Prin „apostolat politic“ C.R.M. înțelegea politicianism, reaua practicare a principiilor politice (n.ed.).

Resortul intim al acestei productivităţi este acela care susţine întreaga energie a lumei : este legea cauzalităţii universale.

Avem înaintea noastră o greutate de o mie kilograme pe care voim să o săltăm la cîţiva metri deasupra pămîntului. În zadar încercăm puterea muşchilor noştri. Greutatea de o mie kilograme nu se ridică nici de zece oameni. Nu se ridică atîta timp cît nu cunoaştem legea înlănţuirii cauzale dintre forţele naturii. Dacă cunoaştem această lege, operaţia se face foarte uşor. Cu o pîrghie sprijinită la mijloc pe un corp solid, un singur om poate ridica greutatea cumpănind numai ca braţul pîrghiei de la punctul de sprijin pînă la dînsul să fie mai mare decît braţul de la acelaş punct de sprijin pînă la greutate. Greutatea s-a ridicat de îndată ce s-a adăogat la puterea muşchilor omeneşti înlănţuirea cauzală a puterilor naturii. Pîrghia oferă o înlănţuire simplă. Alte instrumente oferă însă înlănţuiri foarte complicate. Toată productivitatea industrială şi agricolă este, în fond, o producere de efecte scoase prin înlănţuirea cauzală a forţelor naturii. Lumina lampei electrice care se revarsă din plafonul odăii ; difuzia cuvintelor pe care le auzim la radio ; căldura pe care o primim de la sobă ; bobul de grîu care iese din pămînt primăvara, după însămînţarea lui de toamnă ; articolele de manufactură care ies din fabrică, tot ce este produs al muncii omeneşti nu este decît un efect al înlănţuirii cauzale puse, prin ştiinţă, la dispoziţia omului ; este energia universală.

Ei bine, aceea ce se petrece în lumea externă a materiei, acelaş lucru se poate petrece şi în lumea lăuntrică a sufletului nostru. Prin înlănţuirea forţelor sufleteşti într-o anumită direcţie, se pot obţine efecte ce la prima vedere par miraculoase. Productivitatea pe acest teren depinde, ca şi în lumea externă, de felul cum este dirijată înlănţuirea. Dacă în lumea externă, cînd este să ridicăm o greutate de o mie kilograme, nu voim să calculăm unde trebuie aşezat punctul de sprijin al pîrghiei şi lăsăm ca braţul pîrghiei, de la sprijin pînă la greutate, să fie mai lung decît braţul pînă la om, atunci în zadar ne servim de pîrghie. Natura vine în ajutor numai dacă ne supunem legilor ei.

Aşa este şi în lumea sufletească. Efectele mari se dobîndesc aci numai prin supunerea la legea de înlănţuire a forţelor sufleteşti. Aceasta a şi întemeiat părerea că răbdarea face geniul şi vocaţia. Supunerea implică, negreşit, răbdarea.

Să venim acum la explicarea mai de aproape a productivităţii omului de vocaţie.

Iată un copil care se naşte de la natură cu o dispoziţie tehnică excepţională. Această dispoziţie ar rămîne ca un bob de diamant pierdut în ţărînă, dacă prin celelalte dispoziţii sufleteşti nu ar fi scoasă la iveală într-o înlănţuire favorabilă. Să presupunem cazul fericit. Dispoziţia tehnică dată de la natură se înlănţuieşte în deprinderi de muncă din ce în ce mai complexe. Copilul creşte în direcţia cea favorabilă. Tot ce intră în sufletul său vine să sporească dotaţia naturii. Entuziasmul lui creşte pe măsură ce orizontul intelectual se lărgeşte. La fiecare nouă perfecţionare a dispoziţiei date de natură, el se simte transformat şi ridicat. Copilul nostru trăieşte prin avîntul ce-şi creează el însuşi.

Un asemenea copil se întîlneşte adeseori prin şcolile noastre. Tăcut şi preocupat, el este mai totdeauna izolat de camarazii săi. Aceea ce-l deosebeşte de camarazii săi este mai ales sinceritatea profundă a credinţelor sale. Copilul cu vocaţie crede sincer în tot ce gîndeşte. El suferă profund cînd gîndurile sale sînt luate în rîs. Îşi ţine uneori un caiet cu însemnări zilnice, în care preocupările sale intelectuale revin pe fiecare filă, ca o obsesie. Alţi camarazi se pierd într-o veşnică goană după noutăţi; el, din potrivă, se pierde adîncindu-se în aceeaşi problemă. Precocitatea nu intră în însuşirile sale. Din potrivă, după aparenţă, el este mai curînd un întîrziat, căci aparenţa se explică prin unilateralitatea preocupărilor sale.

Ce face ca acest copil, ajuns la maturitate, să aibă o productivitate care ne impune admiraţie? Nimic alta decît fericita înlănţuire a forţelor sale sufleteşti. Vocaţia lui s-a format după aceeaş lege după care se formează toate operile mari şi durabile ale industriei omeneşti. Copilul cu vocaţie a avut fericirea să-şi pună în valoare darul excepţional pe care l-a dobîndit din naştere.

Fericită înlănţuire! De ce nu zicem „ştiinţifică înlănţuire“, aşa cum zicem cînd ne explicăm productivitatea operilor mari şi durabile ale industriei omeneşti?

Fiindcă, deocamdată, ştiinţa educaţiei n-a ajuns să ne dea legile pregătirii vocaţiei. Mai tîrziu, poate. Desigur însă foarte tîrziu, după ce cercetările asupra caracterului vor duce la rezultate sigure. Căci, la vocaţie, caracterul este de primă importanţă. Deocamdată trebuie să zicem numai „fericită înlănţuire“, înţelegînd prin aceasta că pregătirea vocaţiei a fost ferită de piedicele care puteau să-i stea în cale. Atît este în competinţa educatorului ştiinţific de astăzi. El poate feri de piedici. De cultivat în mod direct vocaţia, el este încă departe. Ştiinta educaţiei, şi aşa restrînsă,[40] face totuşi servicii destul de însemnate.

Să vedem piedicile care stau în calea dezvoltări copiilor de vocaţie. Ele sînt numeroase. Mai principale sînt următoarele două, care rezultă din influenţele rele ale şcoalei. Căci şcoala poate să aibă şi influenţe rele.

Prima influenţă rea pe care mediul şcolar o poate pune ca piedică înaintea dezvoltării vocaţiei este trivialitatea vieţii şcolăreşti.

Sînt şcoli care trăiesc în atmosferă de trivialitate. În aceste scoli munca se face de mîntuială şi fără credinţă. Atît profesorii cît şi elevii nu cred în puterea ştiinţei şi nici în aceea a vocaţiei. Pentru ei, toate cîte le doreşte cineva se pot obţine prin noroc şi prin învîrteală. Subiectele tuturor conversaţiilor, la elevi şi profesori, îl formează cancanurile vieţii zilnice, mahalagismele. Nu există glorie, nu există morală; totul este noroi şi laşitate.

În această atmosferă, copilul, dotat din naştere, se sufocă. Trivialitatea îl pîndeşte la fiece moment, pentru ca să-l robească. Astăzi s-a deprins cu zeflemele nevinovate; mîine, cu o muncă de mîntuială. Încetul cu încetul credinţa dispare, şi după ea sinceritatea. Camarazii şi l-au asimilat sufleteşte şi l-au pierdut.

A doua influenţă este însă şi mai nefastă. Ea consistă în atmosfera de misticism pe care o au unele şcoli. Misticismul este, pentru vocaţie, mai periculos decît trivialitatea. Căci trivialitatea omoară vocația prin încurajarea instinctelor josnice, și cum copiii de elită nu au asemenea instincte în grad prea ridicat, mulți dintre ei sînt imuni oarecum prin natura lor; pe cînd misticismul, din potrivă, omoară vocația prin pervertirea instinctelor nobile, adică lovește în aceea ce face forța [copiilor] de elită.[41]

---

[40] În ediţiile originale, din 1932 şi 1935, text probabil corupt; „şi aşa de restrînsă“ (n. G.P.).

În țările orientale, în special, misticismul seceră cu cruzime generațiile tinere. Sufletele cele mai valoroase sînt, de pe urma lui, aduse să rămînă improductive. El distruge inițiativa personală prin slăbirea resortului voinței și prin îngustimea orizontului intelectual. El este cea mai mare rătăcire pentru cultura unui popor tînăr. O școală în care misticismul este răspîndit printre elevi este o școală care trebuie închisă, fiindcă în ea sînt germenii celei mai periculoase epidemii sufletești.

CAPITOLUL VII

Omul reprezentativ și omul de vocație. Mesianismul

1. — Omul reprezentativ și omul popular. 2. — Imaginea și idealul. 3. — Oamenii mari politici și oamenii de vocație. 4. — Mesianismul popoarelor. 5. — Relația strînsă între mesianism și vocație.

1. — Oamenii de vocație sînt adeseori confundați cu oamenii reprezentativi, ceea ce face ca și unii și alții să fie definiți în mod neprecis.

Omul este reprezentativ în două înțelesuri: întîi în înțelesul geografic, ca tip potrivit locului în care trăiește. Întocmai cum viața animală este reprezentată, în fiecare regiune a globului, prin specii animale adaptabile regiunii, așa și omenirea este reprezentată, în fiecare continent și țară, prin exemplare cari sînt acestora mai adaptabile. Cămila, girafa și struțul sînt animalele reprezentive pentru deșertul Africei; iar renul, foca și ursul alb sînt reprezentative pentru regiunea Polului Nord. Cele dintîi pot suporta lipsa apei; cele de al doilea pot suporta frigul. La fiecare regiune a globului pămîntesc corespunde o faună potrivită cu flora regiunei, iar flora regiunei este potrivită cu constituția și clima pămîntului cuprins în regiune. Peste tot este o corelație strînsă între viața biologică și poziția geografică a regiunei. Această corelație, cu prea puține excepții, se întinde și la om. Aceste puține excepții le produce civilizația. Mulțumită civilizației sale, omul poate birui nepotrivirile pe care le opune mediul. Tehnica îmbrăcămintei și a locuinței îl face să reziste frigului; tehnica alimentației îl face independent de flora și fauna unui anumit mediu; tehnica mecanică îi dă ușurința deplasării peste tot globul pămîntesc. Omul este singurul viețuitor care nu are domiciliul fixat într-o anumită regiune. Dar aceasta nu înseamnă că orice om se simte bine în orice parte a globului pămîntesc. Fiecare rasă și fiecare popor își are firea adaptată la un anumit colț al pămîntului, pe care își găsește prosperitatea. În fiecare rasă sau popor, exemplarele la care această adaptare reușește să se prezinte într-o formă expresivă, tipică, se numesc exemplare reprezentative sau oameni reprezentativi. Reprezentativul, în cazul acesta, este luat în înțelesul de produs tipic al condițiilor geografice. Un om înalt, subțire, cu ochii pierduți în zare și cu mersul săltat este, într-o climă temperată, un om reprezentativ pentru o regiune de munte, întocmai cum și un om grăsuliu, scund și încet în mișcări este reprezentativul unei regiuni de baltă dintr-o climă caldă. Unul reprezintă adaptarea-tip la un mediu care cere mișcare, pe cînd altul reprezintă adaptarea-tip la un mediu cu viață sedentară. Omul reprezentativ, în acest prim înțeles, înfățișează tipul reușit al adaptării pasive la mediu. Este omul-mănușă, adică omul care, ca și mănușa, ia forma mînii pe care o îmbracă. Cunoscînd pe un asemenea om reprezentativ, cunoști întregul mediu în care el trăiește. Din forma și deprinderile lui deduci ceea ce trebuie să se petreacă în jurul lui, așa după cum spunea odinioară marele naturalist Cuvier : din o bucată de schelet găsită de pe urma unui animal se poate reconstitui animalul în întregime.

---

[41] În ediția de bază (1935), text probabil corupt: „lovește în aceea ce face forța de elită". Corectat după ediția din 1932. Vezi și supra, *Despre ediție* p. XLI și urm. (n. G.P.).

Omul mai poate fi reprezentativ și într-un alt înțeles. Bunăoară : cînd în mijlocul unui oraș, în care trăiește o societate amatoare de sport, un tînăr, sănătos și bine proporționat la trup, iese pe stradă într-un costum sumar, dar potrivit exercițiilor sportive, acest tînăr va fi socotit ca omul reprezentativ al generației tinere din acest oraș. Costumul sumar de sport, în cazul acesta, este simbolul care corespunde, nu însăși tinereței, ci imaginei pe care și-o face societatea orașului despre tinerețe. Un alt tînăr, cu aceeaș sănătate și cu acelaș trup proporționat, neîmbrăcat însă în costum de sport, va trece neobservat. Tot astfel va fi și cu omul reprezentativ al eleganților, al maieștrilor muzicanți, al profesorilor, al comercianților, al muncitorilor de fabrici și al tuturor claselor sociale. Reprezentativul, în toate aceste cazuri, corespunde nu realității, ci imaginei pe care și-o face societatea despre această realitate ; imagine care se schimbă de la un secol la altul. Reprezentativul eleganților încalte se bucură de o durată extrem de efemeră. Aproape de la un an la altul, cu schimbarea modei, se schimbă și înfățișarea omului reprezentativ al eleganților. Mai puțin repede, dar totuși într-o schimbare continuă, se găsesc și reprezentativii celorlalte tipuri și clase sociale. De la an la an ei se schimbă pentru a corespunde imaginei care flutură în sufletul contimporanilor. Uneori ei dispar fără urmă, alteori ei răsar ca din pămînt, fără veste. Unde mai sînt, în România, reprezentativii boierilor de odinioară ? Ai călugărilor ? Ai negustorilor străini ? De fapt, exemplarele de boieri, de călugări și de negustori străini se mai găsesc și în România de astăzi, dar ele nu mai sînt reprezentative fiindcă au murit în sufletul contimporan imaginele lor. În schimb, avem imagini noi de tipuri sociale, la care corespund exemplare noi de reprezentativi. Avem, cu înființarea universităților, imaginea studentului român, care este în curs să se statornicească și după care vom recunoaște pe studentul român reprezentativ ; avem, cu introducerea parlamentarismului, imagina omului politic, după care vom recunoaște pe reprezentativii lui; avem imagina proteică a ziaristului român și imaginile atîtor profesioniști noi, pe care i-a adus cultura nouă a timpului, și cărora, negreșit, vor corespunde tipuri nouă reprezentative. Să nu uităm a prenumăra printre aceste și tipul șofeurului de automobil, pe care un filosof contimporan, contele Keyserling, îl socotește ca tipul reprezentativ al întregii civilizații contimporane din Europa și din America de Nord.

Omul reprezentativ, în acest de al doilea caz, este omul-idol: idol cioplit după chipul sufletului nostru. În el nu se exprimă adaptarea pasivă la mediu, ci adaptarea pasivă la plăsmuirile sufletești ale vieții sociale. Reprezentativul din acest de al doilea caz, în deosebire de acei din cazul întîi, este cu foarte mult prestigiu. Omului îi place să se preamărească în imagina sa proprie. Astfel idolul aduce după sine practica idolatriei.

În rîndul reprezentativilor din această a doua categorie intră și reprezentativii vieții politice; tipurile oamenilor populari.

În mintea fiecărui cetățean flutură imagina omului făcător de minuni în ale politicei. Pentru unii această imagină se identifică cu tipul demagogului; pentru alții, cu tipul omului-mînă-de-fier; în genere, pentru toți, cu ființa omului mare. În steaua acestui om mare se pun speranțele cetățeanului. Omul mare este idolul cel mai consacrat istoricește. Viața politică a popoarelor nu se poate înțelege dacă nu se înțelege mai întîi valoarea oamenilor mari, creați de imaginația mulțimei. Fiecare popor își are reprezentativii săi tipici în politică. După cum sînt aceștia, nobili sau triviali, așa este și viața sa politică. Aci, ca și aiurea, dar mai mult aci decît aiurea, se confirmă adevărul că realitatea politică, pentru fiecare om, este realitatea pe care el și-o poate reprezinta. Adică, politica fiecărui popor este politica pe care poporul o poate lega de oamenii săi reprezentativi sau populari.

Oamenii populari au jucat un mare rol în politica trecutului, și acest rol ei sînt destinați să-l joace și în viitor. Aceasta din cauză că oamenii populari au rolul să țină locul idealului, cînd acest ideal lipsește. Cînd idealul lipsește, prezența idolului cioplit de sufletul social este o iluzie binefăcătoare. Sînt popoare care pot trăi fără ideal, dar nu și fără iluzia idealului. Această iluzie o dă omul popular. Între ideal și cultul popularității se stabilește un raport de lumină și umbră. Întocmai cum ridicarea soarelui la zenit scurtează umbrele pe pămînt, tot așa, cu înălțarea idealului în sufletul unui popor, cultul popularității se reduce. Cînd idealul stă jos, atunci, din imaginația mulțimei, răsar ca din pămînt oamenii populari, cari iau pe umerii lor sarcina de a aduce bogăția și fericirea generală.

Din ce cauză este acest raport de inversitate între ideal și cultul popularității?

Aceasta este o întrebare care privește nu numai pe oamenii populari, ci [și] pe oamenii reprezentativi în genere.[42] Să trecem la amănunțita ei examinare.

---

[42] În ambele ediții originale — din 1932 și 1935 —, text probabil corupt: „...o întrebare care privește nu numai pe oamenii populari, ci pe oamenii reprezentativi în genere“ (n. G.P.).

2. — Mai întîi să începem prin a examina în ce stă diferența dintre ideal și imagină.

Rațiunea de a fi a omului reprezentativ stă în faptul imaginei. Chiar și omul reprezentativ din prima categorie, adică tipul produs de condițiile geografice, se explică prin asemănarea structurii lui cu imagina cerută de viața mediului. Omul reprezentativ al unei regiuni este tipul colectiv în care se resfrînge, ca într-o imagină creată înadins, formele și mișcările adaptate regiunii. Omul reprezentativ din a doua categorie se explică încă și mai bine, fără nici o siluire logică, prin copierea imaginilor create de sufletul social. Imagina este, așadar, în ambele cazuri, faptul care stă la baza rațiunei de a fi a omului reprezentativ.

Ce deosebire este între ideal și imagină? O deosebire fundamentală. Imagina este înfăptuirea unei adaptări naturale, pasive. Este ca fundul unei albii de rîu, formată treptat din modificările impuse terenului de către cursul apei. În imagină intervin forțele anonime ale naturei. Ea este străină de o finalitate obținută prin constrîngere, prin o stăpînire de sine, prin întrecere de sine. Imagina rezumă și smplifică. Idealul însă este de altă natură. El are o finalitate. El cere constrîngere, stăpînire de sine, întrecere pe sine. Idealul nu rezumă condițiile geografice sau condițiile sufletești, ci le transformă, punîndu-le în perspective noi. Idealul întrupează „ce trebuie să fie“, nu ceea ce este.

Din această cauză idealul este greu să se poată reprezinta. El este torent, nu albie. Idealul, cînd pune stăpînire pe sufletul unui popor, dă acestui suflet instincte de creație, dar nu imagini de oameni reprezentativi sau populari! Idealul întărește în fiecare individ partea lui socială și slăbește partea lui separatistă, particulară. Cînd idealul gotic a pus stăpînire pe sufletul Apusului european, orice tendință de individualizare a dispărut din munca artiștilor acestui Apus. Artiști și lucrători, laolaltă, erau tîrîți de un acelaș avînt. Cine a făcut planul de construcție al frumoaselor catedrale pe care le admirăm noi astăzi? Cum se numeau lucrătorii cari au creat minunatele ornamente ce împodobesc fiecare colț al acestor edificii? Nu știm. Idealul a topit în flacăra sa toate contribuțiile personale ale acestor minunați artiști și lucrători, și a dat la lumină opere de un stil unitar și de o măreție universală. La toate popoarele stăpînite de ideal, aceeaș constatare. În epocile de sforțări supreme constatăm o slăbire a interesului pentru oamenii reprezentativi. Lumina cea vie a idealului întunecă atunci strălucirea de împrumut a imaginilor. Nimeni nu gîndește să reprezinte idealul printr-un idol cioplit. În aceste epoci este destul un simbol. Așa, după fiecare război, înainte vreme, ieșea la iveală cîte o figură de general sau împărat, ca tip reprezentativ al învingătorilor. După marele război mondial însă, în care sforțarea a fost supremă pentru toate popoarele, s-a simțit ca o înjosire reprezentarea victorioșilor prin figura unui erou cu nume propriu și s-a alergat la simbolul eroului necunoscut. Sînt înălțimi la care reprezentativul nu se poate ridica.

Fixarea acestor înălțimi ne duce la precizarea definiției însăși a omului reprezentativ.

Imagina nu poate prinde dinamicul. Ea prinde însă foarte bine staticul. Din viața socială aceea ce a devenit tradiție și rutină ; tiparele statornicite se pot înfățișa în imagini, care apoi devin reprezentative.

Ceea ce face însă ca viața să se înalțe și să se înnobileze: spontaneitatea, rîvna spre mai bine, alegerea între valorile spirituale, aceste forțe ale idealului nu se pot înfățișa prin imagini, ca tipuri reprezentative. Acestea sînt simțite; mai mult presimțite, ca fiind forțele de atracție ale unei lumi spirituale în care este învăluită lumea pămîntească. Germinația pornită sub influența idealului nu se vede, cîtă vreme ea este creatoare a viitorului. Cînd germinația a fost terminată și seva vieții și-a statornicit tiparul albiei sale, atunci ea se poate vedea; atunci ea a intrat în trecut, adică a devenit istorică. Tipurile reprezentative sînt totdeauna tipuri istorice.

Aceasta explică pentru ce oamenilor de vocație nu li s-a creat tipuri reprezentative de nici un suflet de popor. Avem omul reprezentativ pentru o anumită regiune a pămîntului, avem omul reprezentativ pentru o anumită profesiune sau clasă socială; nu avem însă omul reprezentativ al muncii vocaționale. Avem cel mult mitul tragic al muncii vocaționale puse în lanțuri, fiindcă s-a făcut vinovată de urgia zeilor, mitul lui Prometeu. Prometeu pus în lanțuri pe o stîncă, abandonat să fie pradă vulturilor, ca pedeapsă din partea lui Jupiter, fiindcă a descoperit focul, este singura reprezentare a muncii vocaționale. De ce această sărăcie în imaginația sufletului social?

Fiindcă s-a presimțit de sufletul social că vocația aparține unei lumi superioare individului, și că, așa fiind, ea nu poate fi redată în chip cioplit.

3. — Să venim, după aceste considerații, la o mai justă înțelegere a vocației în legătură cu tipurile reprezentative în politică, pe care istoricii le numesc tipurile oamenilor mari.

În cuprinsul vieții politice, înțelegerea vocației a fost multă vreme întîrziată, și rătăcită chiar, de mult răspîndita teorie a oamenilor mari, un fel de teorie beletristică, potrivit căreia omul mare are, în desfășurarea vieții popoarelor, rolul pe care-l aveau eroii din tragediile antice în desfășurarea spectacolului artistic. Teoria oamenilor mari este un fel de scăpare din încurcătură a istoricilor; un fel de *„asylum ignorantiae“*. De cîte ori istoricul nu-și poate explica în mod temeinic legătura dintre faptele istorice, și mai ales de cîte ori vrea să pună în evidență apropierile dintre trecut și prezent, căci de obicei istoricul nu caută în trecut decît justificarea prezentului; adică, de cîte ori istoricul este la strîmtoare de argumente, de atîtea ori el se întoarce cu dragoste la rolul omului mare, care este bun să-i facă servicii în orice împrejurare. Omul mare este creator; el este dătător de legi și datini; el este zeul de care mașinăria istorică are tocmai nevoie. Cu omul mare, care suferă să i se pună în sarcină orișice intențiune, istoricul își corijează de minune șirul evenimentelor observate. Acest șir, cît de nelogic ar fi să apară el pe baza documentelor, mulțumită omului mare capătă o finalitate admirabilă. Omul mare dă finalitatea care lipsește în documente, căci în omul mare finalitatea o pune însuși istoricul, așa că nu mai este vorba să se facă cu ea vreo eroare.

Această teorie a omului mare începe să fie părăsită astăzi, și ea va fi părăsită din ce în ce mai mult, cu cît istoricii vor aplica metode mai științifice. Ea contrazice, de altmintreli, de pe acum, metodele celor două științe ajutătoare istoriei; sociologia și geopolitica. Aceasta din urmă, prin spiritul său, este negarea desăvîrşită a rolului atribuit pînă acuma omului mare în politică.

Cu înlăturarea teoriei beletristice despre omul mare, se uşurează înţelegerea vocaţiei în politică. Vocaţia este un fapt istoric real, pe cînd rolul omului mare este o ipoteză subiectivă a istoricului. Omul de vocaţie se explică din şirul evenimentelor istorice; el organizează acest şir, dîndu-i posibilitatea să se continue cu mai multă energie pe viitor, întocmai cum fructul este purtătorul seminţelor unei vegetaţii, mulţumită cărora vegetaţia se reproduce mai departe. Fără omul de vocaţie, energia politică a popoarelor s-ar risipi prin împrăştiere, întocmai cum se risipeşte curentul unei ape care curge pe un teren absolut plan. Omul de vocaţie constituie adîncătura în care apa se adună şi formează puterea curentului. El nu vine ca un zeu cerut de maşinăria istorică, ci ca un fapt normal cerut de sănătatea sufletească a unui popor. Pe oamenii mari îi dăruieşte imaginaţia istoricului; pe oamenii de vocaţie şi-i dăruieşte poporul singur. Căci nu răsar vocaţii politice decît acolo unde terenul este pregătit pentru ca ele să răsară. Oamenii de vocaţie politică răsar în mijlocul popoarelor care au în sufletul lor, în mod difuz, dinamica premergătoare vocaţiei. Această dinamică premergătoare este aceea ce se numeşte mesianismul popoarelor.

4. — Fiecare popor îşi are aspiraţiile sale, şi acestea constituiesc pentru el un fel de atmosferă spirituală. Nu toate aspiraţiile ajung la mare înălţime. De aceea nu toate popoarele ajung la un mesianism luminos. Sînt aspiraţii înăbuşite sub instincte animale, de care se leagă cel mult idiosincrasii naţionale, şi sînt aspiraţii de o idealitate sublimă, de care se leagă originalităţile naţionale pe terenul civilizaţiei. si care constituiesc, pentru unele popoare, aceea ce se cheamă idealul lor pe lume, menirea sau mesianismul lor.

A caracteriza mesianismul unui popor este a caracteriza puterea de anticipare a acestui popor în producerea vocaţiilor sale. Căci fiecare popor are, în aceea ce se numeşte mesianismul său, punctul de amor propriu, intuiţia emotivă din care este valorată activitatea membrilor săi. În conformitate cu acest mesianism, fiecare popor se crede că stă în fruntea tuturor celorlalte popoare într-o ramură, cel puţin, de activitate. Fiecare este ales pentru a împlini ceva pe lume.

Vorbeam, ceva mai înainte [43], de un fapt pe care l-au observat cercetătorii pe terenul paleontologiei. Înainte de apariţia unei forme noi de viaţă animală, ziceam atunci, se observă o convergenţă în variaţiunea formelor vechi spre forma cea nouă; ca şi cum natura ar încerca diferite modèle pentru forma cea nouă. Înainte de a apare forma animalelor mamifere, vedem forma reptilelor îndrumată spre forma mamifer; înainte de a apare forma paserilor, formele de reptile se îndrumează spre paseri; înainte de amfibii, forma peştilor variază înspre forma amfibiilor, şi, înainte de reptile, aceleaşi variaţii în forma amfibiilor. Pare că ar fi o lege de anticipaţie a naturii în legătură cu anumite semne ale timpului. Fiecare formă nouă de viaţă îşi are momentul său de apariţie fixat şi care vine din sforţarea întregii vieţi trecute.

---

[43] Vezi mai sus. [p. 667], *Vocaţia şi munca profesională*. Capitolul I.

Așa pare să fie și cu vocațiile. În teorie generală, fiecare popor este capabil să producă, din sînul său, vocații diverse pentru orice fel de ocupație. Nu este motiv teoretic ca vocațiile să fie distribuite după popoare. Și cu toate acestea vedem că, în realitate, lucrurile se petrec ca și cum această distribuție ar fi impusă de o lege superioară. Cristos nu se putea naște decît din mijlocul poporului evreu. Plato, decît din mijlocul poporului elin. Victor Hugo decît din mijlocul poporului francez, Fichte, decît din mijlocul poporului german. Sînt vocații pe care nu le găsim, în formă pură, reprezintate decît la anumite popoare. Ce face ca numai anumite popoare să dețină o asemenea specializare?

Nimic altceva decît aceea ce am numit mesianismul lor. În acest mesianism stă adunată o energie care așteaptă să se reverse. Vocațiile sînt anticipate în mesianismul fiecărui popor.

Să vedem acum, mai de aproape, în ce constă mesianismul unui popor.

Termenul „mesianism“ este format, precum se știe, de la cuvîntul „mesia“, împrumutat din limba evree. Evreii cred în venirea unei Mesia, care va avea să le înalțe din nou templul din Ierusalim, să restabilească între ei autoritatea legii lui Jehovah și să-i răzbune de toate persecuțiile nedrepte suferite din partea popoarelor vecine. Mesia este să se nască din neamul regeșc al lui David, și pe la începutul erei creștine era așteptat în fiecare moment, după cuvîntul profeților. Toată lumea evreiască, în acea epocă, aștepta cu înfrigurare venirea lui Mesia. Aceasta este prima formă a mesianismului. Istoricește, este forma cea pură, a mesianismului religios.

Prin analogie, putem vorbi însă și de alte forme de mesianism, și anume, să înțelegem prin mesianism aspirațiile în genere pe care le îndreaptă fiecare popor spre realizarea idealului său. Poporul evreu pune supunerea la legea divină mai presus de orice altă preocupare. În potrivirea faptei fiecărui evreu cu legile divine stă mărirea și înflorirea poporului evreu. Mesianismul evreu este, dar, religios. Întru cît legea divină aparține exclusiv poporului evreu, mesianismul evreu este și național. Poporul elin însă, fără să fie lipsit de religiozitate, avea aspirațiile sale îndreptate înspre alt ideal. Credința cea mai adîncă a sufletului elin era că el se deosebește de sufletul barbarilor prin însușiri de minte și inimă. De la barbarii vecini, elinul vechi putea să împrumute credințe în zei, aceasta nu-l dezonora — puterea zeilor stă deasupra tuturor —, niciodată însă n-ar fi împrumutat elinul, de la barbari, un obicei moral, un gust artistic sau un argument de logică. [44] Distincțiunea elinului se face pe terenul civilizației, și nu pe cel religios. De asemenea, poporul roman își avea aspirațiile sale îndreptate într-o direcție foarte precisă. Elinul era mîndru de civilizația sa; romanul, de puterea sa militară. Unul era rafinat, celălalt dominator. Dacă venim la popoarele moderne, aceleași diferențe se păstrează în manifestările mesianismului lor. Francezul este mîndru pe limba sa literară și pe gloria sa militară; germanul, pe obiectivitatea sa științifică (așa-numita „*Gründlichkeit*“); englezul, pe spiritul său de inițiativă. Fiecare popor își are o atitudine specială din care își descoperă însușiri pe care nimeni nu le are. În sufletul fiecărui popor stă o anume scară de valorificare a faptelor. Pentru francez, a nu ști vorbi literar este mai dezonorant decît a face o judecată superficială; pentru german, din potrivă, superficialitatea nu se poate scuza chiar cînd este aurită; iar englezul nu cunoaște dezonorare mai mare decît reputația de om fără voință.

---

[44] Istoria culturală a lumii antice infirmă aserțiunea lui C.R.M.. Asiro-babilonienii, egiptenii etc., ajunseseră, înaintea grecilor, la descoperiri importante în matematică, astronomie etc.. Școala din Milet (Tales, Anaximandru, Anaximene) datorează unele dintre teoriile sale egiptenilor. Platon însuși, pentru a da un exemplu, scria în dialogul *Carmide* că Socrate a învățat arta vindecării de la un „doctor trac“, elev al lui Zalmoxis (n.ed.).

Aceste caracterizări, făcute asupra mesianismului diferitelor popoare, pot să fie ușor ridiculizate, dacă sînt făcute cînd și unde nu trebuie. Mesianismul unui popor nu se manifestă la fiece moment și în fiecare faptă din viața poporului. Dacă francezul, în genere, este mîndru că are limba literară cea mai frumoasă, aceasta nu însemnează că oricînd și oriunde vei întîlni un francez, ai să constați la el o limbă literară. Poți să întîlnești și francezi cari vorbesc fără artă. A pretinde de la toți francezii, fără excepție, un conformism strict cu mesianismul lor de popor, este a merge alături de logică, și anume, în felul cum merge și Păcală din anecdotele noastre populare, care, din momentul ce i s-a spus că satul în care avea să intre este un sat de bețivi, apostrofează pe toți oamenii pe care îi întîlnește în cale cu vorbele „cu ce te îmbătași, măi vere“. Mesianismul, fără să se manifeste în fiecare membru al unui popor, există totuși în poporul întreg. Realitatea lui se susține pe viața totală a poporului.

Și această afirmare se poate ușor dovedi prin fapte istorice. Istoria dovedește că politica marilor popoare se identifică cu tendința de conservare a mesianismului lor. Nu există punct mai sensibil în conștiința unui popor decît acela ocupat de acest mesianism. Poporul evreu a fost răspîndit peste întreg pămîntul, și trebuind să trăiască în condiții foarte variate, el a trebuit să sufere influențe profunde, la care a răspuns prin adaptări succesive. S-a adaptat la viața socială a celor mai variate popoare. A luat obiceiurile englezești, în Anglia; obiceiurile franțuzești, în Franța; obiceiurile românești, în România. O singură adaptare n-a încercat-o. Pe cea religioasă. Evreii de peste întreg pămîntul constituiesc o unitate cîtă vreme conservă mesianismul lor religios. În aceasta stă explicarea tenacității lor și, în acelaș timp al tragediei lor. Căci nu există mesianism mai dîrz, față de tranzacții, ca acel religios.

Mesianismul vechilor elini a fost mai conciliant. El a putut trece prin moștenire asupra altor popoare. De asemenea și acela al poporului roman. Biserica Apusului îl continuă pe acesta în bună parte și astăzi. Despre importanța mesianismului la popoarele moderne, în special la cele trei pomenite mai sus, istoria cea mai recentă s-a însărcinat să ne aducă toate probele trebuincioase. Istoria războiului din urmă nu poate fi înțeleasă decît pe baza psihologiei mesianismului. De asemenea și istoria de după război. Pentru a fi credincioși mesianismului lor, francezii au susținut lupta, chiar cu riscul istovirii lor desăvîrșite. Gloria militară nu putea să piară dintre gloriile Franței decît deodată cu sufletul francez. Continentul Europei, fără o Franță victorioasă, n-ar fi fost un pămînt locuibil pentru francezi. Din partea poporului englez, aceeași atitudine. „Anglia nu poate pierde un război.“ Acestea erau vorbele care se repetau în toate cancelariile diplomaților și care s-au repetat pînă și la noi în București, în timpul războiului. Ele nu erau altceva decît afirmarea mesianismului englez. Stăpîna mărilor și conducătoarea lumii, Anglia, nu poate fi decît victorioasă, chiar dacă războiul ar fi să dureze pînă la sfîrșitul lumii. Iar după război, istoria continuă să ne dovedească importanța mesianismului. Dintre toate loviturile primite prin tratatul de pace, nici una nu afectează poporul german mai mult decît acuzația că dînsul a provocat războiul. Aceasta este o lovitură jignitoare, fiindcă lovește în prestigiul mesianismului său de popor al „obiectivității științifice". [45]

5. — După aceste considerații, înțelegem relația strînsă dintre vocație și mesianism.

Dacă mesianismul este o atmosferă priincioasă pentru producerea vocației, vocația, la rîndul său, odată produsă, este o proptă nouă pentru conservarea mesianismului.

Un popor cu un mesianism de glorie militară, ca cel francez bunăoară, în momentul cînd această glorie este pusă în discuție și este amenințată, în momentul acela tradiția mesianismului produce în sufletul poporului o sforțare de conservare care duce la ivirea vocațiilor. Cît timp trăiește sufletul francez cu mesianismul său, atîta timp nu vor lipsi din fruntea armatelor franceze conducători de vocație. Franța a avut totdeauna la momentul cînd trebuie pe generalul care trebuie.

Tot astfel la toate popoarele, cînd mesianismul lor este în primejdie. Vocațiile ies atunci ca din pămînt. Nu este popor care să n-aibă pregătită gata pepiniera lui de martiri ai vocației.

Vocațiile, odată produse, sînt, la rîndul lor, fructul pe care mesianismul îl așteaptă pentru ca el să se continue mai departe. Fără profeți, ce ar fi însemnat mesianismul evreu ? Fără Plato, cît de vag ar fi rămas mesianismul elin ! Fără Caesar, cît de vag ar fi rămas mesianismul roman ! Și tot așa, cît de vag ar fi astăzi mesianismul francez, german și englez, dacă el nu ar fi fost concretizat prin atîția oameni de vocație !

Viața politică a popoarelor mari se constituie astfel din originalitățile vocaționale țesute pe urzeala mesianismului lor tradițional.

---

[45] În momentele cînd scriu aceste rînduri, ziarul *Le Temps*, din 12 februarie 1931, publică o relație după marele discurs al ministrului de externe german, Curtius, ținut cu o zi înainte în Reichstag și în care citim următoarele : „D-l Curtius amintește că toate guvernele germane au protestat contra afirmării că germanii ar fi culpabili de provocarea războiului mondial și enumără toate manifestațiile diplomatice și de altă natură care au arătat lumii întregi punctul de vedere german. Apoi continuă : Nu mai este nevoie să fie arătat acest punct de vedere din nou. Deschiderea arhivelor germane a obligat la această sarcină și pe vechii adversari ai Germaniei, și de aceea de mai mulți ani este un schimb de vederi între savanții diferitelor țări asupra cauzelor războiului. Nu este departe ziua cînd un areopag de judecători și savanți se va reuni și va pronunța, în sfîrșit, un verdict de dreptate și adevăr. Guvernul german nu va avea pace pînă ce nu va elibera poporul său de această povară morală care i s-a aruncat în spate." [46]

[46] Caracterizările au în vedere fapte revolute din istoria Franței, Angliei și Germaniei. Mesianismele descrise erau practic depășite, reprezentînd mai de grabă prejudecăți constituite în stadii anterioare (n.ed.).

CAPITOLUL VIII

Vocaţia românilor

1. — Prin ce fel de manifestări îşi trădează un popor vocaţia. 2. — Îndrumarea greşită în studiul vocaţiei românilor. 3. — Caracterizarea culturii româneşti din trecut. 4. — Realitatea românească opusă europenizării? 5. — Punerea în valoare a vocaţiilor individuale constituie adevărata europenizare a românilor.

1. — Vocaţia românilor n-a format pînă acum obiectul unei cercetări speciale în lumea oamenilor de ştiinţă. Despre ea s-a vorbit totuşi destul de des. Poeţii au cîntat-o; istoricii au căutat-o; politicienii au speculat-o. Studiul ei rămîne de făcut de acum înainte. Este un studiu greu, din două puncte de vedere. Poporul român este un popor în curs de formaţie culturală, neexplorat încă îndeajuns de etnografie, demografie şi statistică, aşa cum sînt alte popoare europene. Ca obiect de studiu, vocaţia românilor este lipsită cu desăvîrşire de investigaţiile pregătitoare. La aceste greutăţi de metodă se mai adaogă, cînd acela care încearcă studiul este însuşi un român, greutăţi şi de natură subiectivă. Un român care încearcă să determine vocaţia neamului său este totdeauna expus să fie rău înţeles. „Nimeni nu este profet în ţara sa“, zice proverbul; şi vocaţia este şi ea un fel de profeţie.

Dar toate aceste greutăţi nu sînt numai pentru astăzi. Ele vor fi şi mîine, şi încă multă vreme. Un început la studiul vocaţiei românilor trebuie încercat. Noi îl luăm asupra noastră ca o datorie, în urma paginilor consacrate mai sus mesianismului popoarelor. Intenţionăm, bineînţeles, o dibuire modestă, pentru a înlesni drumul acelora cari vor încerca acest studiu mai tîrziu.

La începutul acestui început de studiu, o întrebare prealabilă se impune, anume: Prin ce fel de manifestări îşi trădează un popor vocaţia sa? Orice fel de manifestări sînt manifestări de vocaţie?

Întrebarea va părea unora de prisos. Cu toate acestea ea este hotărîtoare pentru îndrumarea întregului studiu. De aceasta ne vom convinge îndată.

Pare, unora, întrebarea de prisos, întrucît se presupune că toate manifestările sufleteşti ale unui popor contribuiesc la caracterizarea individualităţii acestuia, şi că individualitatea este unul şi acelaş lucru cu vocaţia. Din cel mai neînsemnat gest se cunoaşte individualitatea unui om, şi chiar a unui animal. După felul cum îi strînge mîna, un orb îşi recunoaşte pe fiecare prietin în parte; după tropăitul auzit la distanţă îşi recunoaşte ciobanul turma sa. Aceeaşi strînsă legătură de unitate trebuie să fie şi între manifestările sufleteşti ale unui popor. Din examinarea unei manifestări trebuie să se poată deduce firea individualităţii întregi. Din firea individualităţii, apoi, natura vocaţiei.

Ei bine, această deducţie nu garantează adevărul. Individualitatea sufletească nu cuprinde în mod implicit şi vocaţia. Este drept că un popor, pentru a avea o vocaţie, trebuie să aibă mai întîi o individualitate sufletească, dar nu totdeauna individualitatea este urmată de vocație. Într-o insulă rătăcită, sau la adăpostul unor munți înalți, se pot constitui popoare cu individualități caracteristice, fără ca ele totuși să aibă o vocație, în afară de aceea că există. Individualitatea se formează în alte condiții de cum se formează vocația. Popoarele așezate în aceleași condiții geografice, sau care sînt pe aceeași treaptă de cultură, prezintă multe asemănări sufletești, și totuși ele diferă din punctul de vedere al vocațiilor. Așa, vechii elini și fenicieni aveau, din cauza situației lor geografice, multe asemănări sufletești, dar nu și aceeași vocație. Popoarele sud-americane de astăzi au multe asemănări între ele din cauza gradului uniform de asimilare al culturei europene, dar vocațiile lor sînt deosebite. Apoi, cum pe manifestări sufletești asemănătoare se pot altoi vocații diferite, tot așa pe manifestări sufletești diferite se pot altoi vocații asemănătoare Pubertatea și maturitatea, la acelaș individ, produc manifestări sufletești diferite, și totuși, de la una la alta, în cazurile fericite, se continuă aceeaș vocație. Cu un cuvînt, între natura individualității sufletești și natura vocației nu este o dependență de reciprocitate, așa ca din natura uneia să se poată cunoaste cealaltă. Din condițiile asemănătoare geografice pot să rezulte, în sufletul popoarelor, multe asemănări caracteristice; acestea nu implică și o asemănare de vocație. Tot așa, între popoarele de aceeaș vîrstă culturală, sînt foarte multe asemănări caracteristice — de suflet, nu însă și de vocație. Individualitatea sufletească și vocația sînt pe planuri diferite. Cea dintîi este pe planul vieții psihologice, cea de a doua pe planul operilor de cultură. Operile de cultură sînt și ele produsul funcțiunilor sufletești, negreșit, dar a funcțiunilor sufletești cu o anumită determinație. Ele nu vin de la sine, cum vin caracterele individualității sufletești. Ele nu sînt simplu reprezentative, ei sînt produsul unei sforțări la muncă. Un popor fără nici o sforțare deosebită la muncă, poate fi bogat în tipuri reprezentative, dar nu și în tipuri de vocație. Vocația se cunoaste nu din întipăririle pe care le dă genurile de muncă ale unui popor. Vocațiunea unui popor se cunoaște din contribuția pe care el a adus-o la fondul etern al operilor de cultură.

2. — Întrebarea noastră nu era, dar, de prisos.

Dacă despre vocația românilor avem pînă acum păreri așa de puțin întemeiate, cauza este că acestea nu țin seama că una este a avea un suflet, și alta este a avea o vocație. Nu orice manifestare caracteristică sufletului românesc îndreptățește fixarea vocației lui. S-a vorbit, astfel, de vocația românilor de a fi mijlocitorii între civilizația Apusului și civilizația Orientului. Dar o asemenea vocație cîte popoare n-au revendicat-o și n-o revendică? Destul ca un popor să se găsească geograficește între Apus și Orient pentru ca să se și vorbească de vocația lui de mijlocitor al civilizației. Așa s-a vorbit de vocația rușilor, de a maghiarilor, de a bulgarilor, și acum în urmă, cu refacerea Palestinei, de a evreilor! S-a vorbit apoi de vocația românilor de a continua civilizația Bizanțului. La baza acestei păreri sînt asemănările care s-au constatat în lucrările de artă bisericească. Asemănările acestea existînd însă și aiurea, presupusa vocație a românilor a fost și este disputată de mai multe popoare. În primul rînd, iarăși de ruși. Ca mai puțin serioase vin apoi părerile după care vocația românilor este dedusă din felul confesiunilor religioase; din genul lor de ocupaţie agricolă; din manifestările sufleteşti pe care le încurajează vîrsta lor culturală; în sfîrşit, vin la urmă şi părerile, cu totul copilăreşti, care bazează vocaţia românilor pe predilecţia multor români pentru politică, pentru poezie, pentru oratorie, pentru sport etc., şi după care am avea dreptul să vorbim de vocaţia de politician, de poet, de avocat, de atlet a românului! Mergînd pe calea aceasta, nu va rămîne vocaţie care să nu fie atribuită românilor.

Unul este însă sufletul poporului românesc în manifestările sale curat psihologice, şi altul este sufletul poporului românesc în realizarea vocaţiei sale. Vocaţia românilor începe de unde sfîrşeşte psihologia românilor.

3. — Dacă ne ridicăm pe planul operilor de cultură şi privim din înălţimea acestui plan la viaţa trecută a poporului românesc, un fapt ne izbeşte din primul moment. La fondul etern al culturii universale poporul românesc a contribuit într-o foarte mare măsură prin munca anonimă a mulţimei celor de jos, şi într-o foarte mică măsură prin munca individuală a celor de sus. Rar popor aşa de sărac în genii individuale şi totuşi aşa de bogat în bun-simţ naţional ca poporul român. Veacuri în şir el nu se manifestă prin opere individuale care să atragă atenţia lumii.[47] Istoricii aproape că nu-i dau de urmă în lunga perioadă a evului mediu. An după an, toate popoarele Europei apusene au sufletul în fierbere prin ţîşniri de genii individuale. Cînd un geniu politic, cînd un mare reformator de credinţă religioasă, cînd un geniu ştiinţific sau artist le schimbă pulsul spiritual, dîndu-le noi încordări la muncă. De numele fiecărui individ de geniu să leagă, în Apusul european, gînduri sau opere desăvîrşite, pe care mulţimea le imitează şi şi le însuşeşte. Acea ce se numeşte progresul culturii, în Apus, este format din izvoarele bine diferenţiate ale geniilor individuale. Aceştia realizează virtualităţile vocaţionale ale popoarelor apusene. La români, aceea ce s-ar putea numi progresul culturii este format din ploaia măruntă a muncii anonimilor. La ei nu găsim gînduri sau opere desăvîrşite, produse în totalitate de geniul celor puţini şi apoi însuşite de mulţime, ci găsim mulţimea desăvîrşind prin tradiţie aceea ce indivizii au schiţat în mod fragmentar. Românii, luaţi individual, cu foarte rari excepţii, nu produc opere desăvîrşite pînă în amănunt, aşa cum în Apus găsim petrecîndu-se faptul la francezi, englezi, germani, italieni etc.; rare sînt cazurile, la români, de vieţi individuale în întregime închinate unui singur gînd sau unei singure opere; şi mai rare încă sînt cazurile de suflete originale cu o încredere nemărginită în valoarea lor proprie, mergînd pînă la sacrificiul vieţii pentru a-şi apăra o idee personală; la români, virtualităţile vocaţionale se realizează aproape exclusiv prin colaborarea colectivă a mulţimei, sau, cel mult,

---

[47] Aprecierea este amendabilă, fiindcă poporul român a dat culturii universale mari personalităţi recunoscute ca atare datorită valorii operelor. Nicolaus Olahus, D. Cantemir, N. Milescu, M. Eminescu, C. Brâncuşi etc. sînt doar cîteva dintre numele ce pot fi invocate. Datorită condiţiilor specifice în care şi-au desfăşurat activitatea, unele opere ale acestora au rămas necunoscute contemporanilor, neputîndu-şi impune imediat valoarea universală (n.ed.).

prin o expresivitate exemplară, în felul cum am văzut că se realizează vocaţia religioasă. Individul, şi cînd se sacrifică pentru o idee, se sacrifică pentru o idee naţională sau creştină, nu pentru o idee de originalitate personală. Colaborării colective a mulţimei datorează românii limba unitară pe care ei o vorbesc; arta populară, care face admiraţia lumii întregi; tehnica instrumentală a muncii, care durează de mii de ani şi este mai bogată decît a tuturor celorlalte popoare din Orientul Europei; obiceiurile pămîntului, în aceea ce priveşte organizarea lor juridică, obiceiuri mai cu sfinţenie păstrate şi practicate decît legile săpate pe tablele de aramă ale altor popoare; în sfîrşit, acestei colaborări colective a mulţimei datorează românii de astăzi biserica şi statul lor întregit, cu toate duşmăniile ce s-au pus în calea formării acestui stat. În Apusul Europei, geniul individual lasă după el urme adînci, care se pot recunoaşte şi după veacuri. Unul este stilul lui Racine; altul este acela al lui Corneille şi altul este acela al lui Victor Hugo. Cît va trăi o limbă literară franceză, vor trăi urmele acestor stiluri individuale. În Apus, *„le style c'est l'homme individuel"*. La români, cu totul altfel. Nici o urmă n-a lăsat creaţia individuală în comoara comună a limbii româneşti literare.[48] La români, *„le style c'est le peuple"*. Limba literară românească s-a format de către anonimii mulţimei. Şi aşa cu toate produsele spirituale pe care românii s-au întemeiat pentru a cere un loc sub soarele lumii civilizate, la începutul secolului al XIX-lea.

4. — Aceasta pentru trecut. Ce va fi pe viitor? În ce măsură ne putem aştepta la o schimbare în orientarea vocaţională a românilor? O schimbare totală de orientare desigur că nu vom putea aştepta să se producă dintr-odată, căci aceasta ar însemna să admitem o ruptură complectă între trecut şi viitor, şi o asemenea ruptură este puţin probabilă. Oricît am presupune că românii, din cauza condiţiilor vitregi ale trecutului istoric, n-au putut lua cunoştinţă de dispoziţiile lor sufleteşti; oricît am pune pe seama vîrstei lor culturale predominarea colectivului asupra individualului, aceasta încă nu ne îndreptăţeşte să aşteptăm ca pe viitor românii să-şi aleagă, de la o zi la alta, o nouă orientare. Totuşi, noua orientare o aşteptăm cu încredere. Pesimiştii numai nu o aşteaptă. Ei susţin că dacă românii şi-au realizat în trecut vocaţiile, aşa cum am văzut, cauza trebuie căutată în adîncul lor sufletesc, şi nu în împrejurările istorice prin care au trecut. Trebuie să fie, zic ei, în adîncul sufletesc al românilor, ceva care opreşte ca mutaţiunile spiritualităţii lor să se facă prin originalităţile indivizilor, şi care, din potrivă, constrîng ca aceste mutaţiuni să se împrăştie pe o mulţime de indivizi. În ce să consiste aşa ceva? În compoziţia sîngelui din care se alimentează sufletul românesc? În precumpănirea în el a elementului femenin asupra celui bărbătesc? În specificitatea endocrină care activează adîncul sufletesc, aşa cum ne îndeamnă să cercetăm o numeroasă şcoală de antropologi contimporani? Un răspuns, pentru moment, nu avem de la ei. Poate că vor răspunde cu succes la aceste

---

[48] Afirmaţia comportă corective importante, întrucît C.R.M. nu are în vedere contribuţia cărturarilor din secolele XVI—XVII la formarea limbii literare, a lui D. Cantemir, cu aport de seamă la constituirea limbajului filosofic, sau, ulterior, a reprezentanţilor Şcolii ardelene (n.ed.).

întrebări aceia cari vor întreprinde studiul vocației românilor de aci înainte, cu mijloace tehnice mai perfecționate și cu ipoteze de muncă mai bine întocmite.

Lăsînd la o parte însă cotribuția pe care o pot aduce rezultatele cercetărilor făcute asupra adîncului sufletesc al românilor — contribuție care să sperăm că va veni cît de repede și cît de bogată —, să încercăm a ne desluși viitorul românilor, în aceea ce privește orientarea vocației lor, din direcția care se întrevede în ultimele lor opere de cultură.

Sînt aproape o sută de ani de cînd spiritualitatea română stă sub influența spiritualității apusene, în special a celei franceze. Una sută de ani de cînd individualismul apusean bate la porțile de intrare ale sufletului românesc. Vechile legiuiri, sau mai bine zis vechile obiceiuri, au fost înlocuite cu Codul Napoleon, chintesența individualismului juridic. Economia națională a fost silită să părăsească tehnica primitivă a gospodăriilor sătești, pentru a împrumuta tehnica întreprinderilor capitaliste. Mentalitatea românească, mai ales, a fost supusă la încercări revoluționare. I s-a impus să judece și să valoreze după logica occidentală. Să imiteze în producțiile ei, științifice și artistice, mentalitatea franceză, germană sau engleză. Gînditorii români să aibă gîndirea sprijinită pe intuiții originale. Artiștii români să nu se mai confunde în anonimatul artei populare. Cu un cuvînt, de aproape una sută de ani românii se găsesc la răscruce de drum, între tradiție și europenizare. Ce direcție se întrevede la ei din producția spirituală a acestor una sută de ani din urmă ?

O direcție puțin sigură, cu cît această sută de ani apropie să se încheie. La început, orientarea părea hotărîtă. În 1848, sufletul românesc era entuziasmat de europenizare. A fi intrat în concertul european era, pe atunci, suprema aspirație a conducătorilor poporului românesc. În timpul domniei înțeleptului rege Carol I,[49] entuziasmul a mai scăzut, în schimb școala europenizării a făcut progrese. Războiul mondial din 1914—1918 a găsit România în plină aparență de țară cu cultură apuseană. Aparența putea fi interpretată ca o promisiune pentru viitor. După războiul mondial însă această interpretare nu mai este justificată. România din 1931 este sufletește mai departe de Apus de cum era România din 1848. În orice caz, România din 1931 nu are pentru europenizare entuziasmul pe care îl avea România din 1848. Entuziasmul lipsind, critica a ieșit la iveală. De vreo cîțiva ani critica este chiar pătimașă. Din nou se pun în discuție avantagiile europenizării... Din nou se opune acestei europenizări realitatea românească.

Realitatea românească ! O caută mulți, bineînțeles, în altă parte decît acolo unde ea există. Unii o văd în ortodoxism ; alții, în restaurarea drepturilor stăpînirii ; alții, în revenirea la gospodăriile sătești ; în sfîrșit, alții fac din ea o armă de luptă în contra partidelor politice. Realitatea românească trebuie să fie căutată, însă nu într-un fapt istoric, ci în aceea ce produce faptele istorice. Realitatea românească stă în genul original de activitate prin care sufletul românilor este chemat să-și întrețină cultura. Căci atîta realitate are sufletul unui popor, cîtă cultură are el. Realitatea fiecărui popor stă în aceea ce leagă în mod permanent viața poporului cu viața omenirii întregi; stă în consolidarea originalității proporului în domeniul eternului spiritual al culturii.

---

[49] Pentru atitudinea lui C.R.M. față de regalitate, cf. notele 6, 135 la *Cultura română și politicianismul* (n.ed.).

Pe români, ca să rezumăm cele spuse mai sus, i-a legat pînă acum de eternul spiritual al culturii munca anonimă a mulțimei. Grație acestei munci ei au o limbă cultă, o artă populară neîntrecută, o organizare politică solidă, judecînd după împrejurările în care a trăit. Istoria omenirii a ales pentru desăvîrșirea finalității sale, în acest colț al Europei, un gen de activitate altul decît al popoarelor din Europa apuseană. În Europa apuseană, procesul de personalizare al energiei pămîntului, care se manifestă prin creșterea culturii, s-a făcut prin mijlocirea individualităților; — la români, prin sufletul colectiv al mulțimii.

Este acest gen de activitate al românilor legat pentru totdeuna de realitatea românească, sau este el legat numai de o fază a acestei realități, să zicem, de faza copilăriei?

Problema vocației românilor este soluționată dimpreună cu răspunsul la această întrebare.

5. — Entuziasmul pentru europenizare am zis că este în descreștere în anul 1931, judecînd după aceea ce el era în 1848. Aceasta este un indiciu; dar un indiciu fără valoare, întrucît nu este interpretat printr-un control riguros al faptelor.

Entuziasmul pentru europenizare poate să fie scăzut, în România anului 1931, din mai multe cauze. Nu toate cauzele duc la aceeaș concluzie. Și vom vedea îndată că ele chiar se exclud. Entuziasmul pentru europenizare poate să fie scăzut din cauză că europenizarea ar lovi anumite interese personale, care, deși vremelnice, sînt totuși cu abilitate apărate de reprezentanții lor. În Rusia, multă vreme curentul contra europenizării era susținut de nobili și clerici, reprezentanți abili ai intereselor personale. Acesta nu este cazul României. Din punctul de vedere al intereselor personale, europenizarea n-a avut, în România, să lupte cu adversari stăruitori, necum abili. Din potrivă, interesele personale se împăcau mai bine cu europenizarea decît cu întocmirea veche românească. Cauza scăderii entuziasmului trebuie căutată în altă parte. Să ne ajutăm, la găsirea ei, iarăși cu exemplul pe care ni-l oferă Rusia. În Rusia, pe lîngă reprezentanții intereselor personale, se opuneau curentului europenizării și reprezentanții unor concepții ideale de viață, propagate de o filosofie izvorîtă chiar din mediul Europei apusene, și anume, de filosofia romantică. Mulți intelectuali ruși urau europenizarea din modă pentru romantism. De pe urma lor n-a rămas o operă pozitivă care să pună în valoare fondul original al sufletului rusesc, ci numai opere negative, de dușmănire a Apusului. Este acelaș caz și la noi? Într-o mică măsură, da. Romantismul a alimentat întrucîtva critica pe care societatea „Junimea“ a îndreptat-o în contra liberalismului politic, considerat în România drept o școală a europenizării. Dar într-o mică măsură. Cauza principală a scăderii entuziasmului pentru europenizare stă în rezultatele foarte mediocre pe care această europenizare le-a adus după 1848. Individualismul european, trecut în imitația românească, în loc de a produce opere minunate, ca în Apus, a produs opere mediocre. Aceasta trebuie s-o recunoaștem, oricît ar face puţină plăcere şi ar aduce apă la moara pesimiştilor. Pe cîmpul economic, individualismul apusean, în loc de a deştepta spiritul capitalismului întreprinzător, a deşteptat poftele la prădare a avutului public. Niciunde, ca în România, individualismul n-a creat mai mulţi indivizi lacomi şi mai puţine vocaţii individuale. Conştiinciozitatea, perseverenţa la muncă, aprecierea timpului, toate aceste însuşiri, pe care le admirăm la oamenii de vocaţie în Apus, nu s-au revărsat şi asupra muncii româneşti. Europenizarea a adus după sine, la noi, o industrie parazitară ; un comerţ bancar putred ; o agricultură care ocoleşte munca pămîntului şi trăieşte din legi de expediente ; a fabricat indivizi români plini de pofte şi planuri fantastice, pe cari ii întîlneşti la fiece pas, aşa de numeroşi, că ei au ajuns să împiedice mersul vieţii normale, dar n-a fabricat decît foarte rar indivizi români productivi şi statornici la muncă, indivizi cari să-şi ia răspunderea unei opere durabile. După europenizarea începută la 1848, toate instituţiile ţării au fost îmbrăcate în forme noi, dar n-au fost şi însufleţite de un suflet nou. Instituţiile n-au fost luate în serios. Fiecare individ, cînd a putut, a încercat să facă din ele instrumente de dominaţie. Politica apuseană a fost transformată în politicianism românesc.[50]

Aceasta este adevărata cauză a scăderii entuziasmului pentru europenizare. Rezultatele acestei europenizări au fost submediocre. Poporul român este decepţionat. Conducătorii lui — formaţi la şcoala individualismului apusean — nu s-au arătat la înălţimea misiunei lor. Ei n-au realizat ceva durabil. Ei sînt mai mult legiuitori decît realizatori. A legiui este uşor. Legile se pot face traducînd. A realiza este greu ; fiindcă realizarea cere cunoştinţa terenului pe care vrei să realizezi.

Concluzia ? O altă orientare ? De ce nu revenirea la vechea realitate românească ?

Iată-ne înaintea marei enigme : vocaţia românilor. O enigmă pentru cercetătorul ştiinţific, tot aşa de grea, dacă nu mai grea decît aceea a existenţei românilor în evul mediu.

Soluţionarea acestei enigme noi am anticipat-o prin spiritul în care este scrisă această carte. Avem credinţa că vocaţiile individuale sînt pîrghiile necesare progresului omenesc. Popoarele lipsite de vocaţiile individuale sînt popoare condamnate să stagneze. Progresul culturii omeneşti se accelerează pe măsură ce creşte funcţiunea conştiinţei ; iar creşterea funcţiunii conştiinţei atrage după sine o adincire[51] a rolului personalităţilor. O cultură ieşită din colaboraţia anonimilor se poate înţelege ca o fază de trecere, niciodată ca o fază finală. Aceia cari ne sfătuiesc să revenim la realitatea românească, aşa cum această realitate s-a pietrificat în cultura trecută, şi, în consecinţă, ne îndeamnă să aruncăm din viaţa noastră practică respectul pentru drepturile individului ; să readucem la tehnica anonimatului întreaga producţie naţională, îndepărtînd iniţiativa individuală, care constituie baza capitalismului european ; în sfîrşit, aceia care, sub un pretext sau altul, ne sfătuiesc să întoarcem spatele europenizării începută cu atîta entuziasm la 1848, uită să ne arate prin ce mijloace o realitate sufletească, odată ce a fost nimicită, mai poate reveni în actualitate. Omul poate reveni într-o veche locuință, dar niciodată în vechile sale deprinderi, afară de cazurile de degenerescență sau de senilitate. Poeții, bineînțeles, pot face abstracție de greutățile acestei reveniri. Tot așa și capetele mistice. Fiindcă, pentru poeți ca și pentru mistici, realitatea se poate crea din nimic, dînd sufletului o altă atitudine. Oamenii cu scaun la minte, cum zice românul, nu se pot lua însă după poeți și mistici. Enigma românească pentru viitor va avea o altă soluțiune decît aceea de a reveni la trecut. Revenirea la trecut n-a fost, undeva pe lume, cu putință. Ea, oriunde s-a propus, s-a dovedit totdeauna ca un simplu pretext pentru a ascunde planuri inavuabile.

---

[50] Comp. C. Rădulescu-Motru, *Cultura română şi politicianismul*, [a] 3-a ediţie, Bucureşti, Socec 1904. [Vezi, în ediţia de faţă, p. 1—104.]

[51] În ediţiile originale — din 1932 şi 1935 —, text probabil corupt ; „adincime“ (n. G.P.).

Dar atunci, continuarea mai departe a europenizării așa cum s-a făcut pînă acum? Nici aceasta. Europenizarea de pînă acum nu mai poate merge fără a periclita viitorul românilor. Dar aceasta nu din cauză că europenizarea ar fi în sine periculoasă, ci din cauză că europenizarea de pînă acum nu era o adevărată europenizare. Spiritul individualist apusean, pe care românii au voit să-l împrumute, este producător de opere durabile și aduce cu sine aspirațiile vocaționale ale indivizilor, cînd acești indivizi trăiesc în mijlocul unor instituții cu viață sinceră și sănătoasă. Spiritul individualist apusean nu este totuna cu capriciul individualist. Pionierii capitalismului, inventatori de idei științifice sau de plăsmuiri artistice; propagatorii libertăților politice și religioase, toți inițiatorii de reforme în urma activității cărora s-a transformat fața Europei apusene, nu au fost împinși înainte de un simplu capriciu — capriciul nici n-ar fi putut să stabilească o armonie între sforțările lor separate —, ci au fost împinși înainte de aspirațiile vocaționale care canalizau energiile diverselor instituții sănătoase. Atmosfera în care trăiau acești inițiatori era pătrunsă de respectul ce se cuvine lucrului public. În această atmosferă imoralitatea intereselor personale nu putea să prospere. Românii, dacă n-au reușit, cauza este că ei au împrumutat numai fațada individualismului apusean, fără să-i împrumute și fondul instituțional. Ei au luat anarhia intereselor personale drept individualism. Pe cînd, în Europa apuseană, inițiativa individului era sub controlul unei conștiințe morale, în România, după 1848, inițiativa individului era lăsată la voia temperamentului. „Știi tu cine sînt eu?“ Cu această lozincă a temperamentului românesc era natural să ajungem la decepția românilor din 1931.[52]

Prin urmare, nu poate fi vorba de continuarea europenizării așa cum s-a practicat ea pînă acum. Datoria fiecărui bun român este să critice această europenizare. Curajul cu care Titu Maiorescu și-a îndeplinit această datorie, încă de acum 50 de ani, constituie pentru el un titlu la recunoștința generațiilor viitoare. Titu Maiorescu a văzut în mod limpede falsificarea europenizării noastre de la început, și mai bine ca el n-a caracterizat-o nimeni. Aceea ce ne rămîne de făcut nouă, cari venim după dînsul, este să repetăm critica lui în cuvinte cît de grele, pentru a fi simțită de toți, fiindcă o sută de ani de obișnuință a început să tocească simțurile la mulți dintre compatrioții noștri.

---

[52] Despre personalismul anarhic, mai pe larg în *Personalismul energetic*, p. 204 și urm. [Vezi, în ediția de față, p. 620—622. Partea II, Capitolul IV, *Personalism anarhic și personalism energetic*, § 2. — *Personalismul anarhic la popoarele slabe.*]

Nu egoismul indivizilor, ci vocația indivizilor stă la baza culturii apusene. Europenizarea noastră ar fi trebuit să înceapă cu punerea în valoare a vocațiilor individuale.

De fapt ea a și început cu vocațiile individuale. Primii tineri români cari au luat contact cu Apusul erau în majoritate împinși spre Apus prin vocație. Înapoiați în țară, ei s-au dovedit ca energii productive. Urmele lor se cunosc și astăzi în instituțiile create după modelul instituțiilor apusene. Dar aceasta n-a durat multă vreme. Chemații au fost copleșiți de nechemați. O selecție pe dos s-a pus la cale: productivii au fost înlăturați pentru a se face loc improductivilor; împrumuturile făcute în Apus, sub diferite forme, împrumuturi de idei și de bani, au fost utilizate pentru a mări beneficiile personale, iar nu productivitatea culturală a țării. A fost de vină pentru aceasta adîncul permanent al sufletului românesc, cum zic pesimiștii, sau numai împrejurările vremelnice în care acest adînc sufletesc a fost trezit la conștiința europeană? Acei cari aruncă în mod exclusiv vina pe adîncul sufletului, condamnă pentru totdeauna poporul românesc la decadență. Căci, cu un suflet refractar vocațiilor individuale, un popor este de mai înainte învins în lupta ce va duce-o cu alte popoare. De luptă nici un popor nu va fi ferit în viitor. Mai ales poporul românesc. Noi credem însă că spiritul individualist a lipsit din cultura trecută a românilor nu atît din cauză că sufletul românesc este refractar vocațiilor individuale, ci din cauză că românii, din împrejurări particulare nenorocite, erau constrînși în trecut să-și înăbușe vitalitatea pentru a-și ascunde mai bine existența. Tot așa se spune că sînt și unele plante, care, din cauza climatului neprielnic, trăiesc prin rădăcinile lor pe sub pămînt, fără trunchi și fără ramuri, dar că, odată ce climatul le permite, ele se ridică falnice la suprafața pămîntului. Cultura neamului românesc începe de acum înainte să intre în condițiuni normale de dezvoltare. De-acum înainte factorul vocațiilor individuale începe pentru români să fie hotărîtor.

Personalismul românesc, condus în ultima sută de ani de un temperament anarhic, este timpul să intre sub conducerea unei voinți luminate pentru a deveni un personalism energetic.

Cu punerea în valoare a vocațiilor individuale se va putea vorbi, în sfîrșit, de vocația românilor ca popor; adică de mesianismul poporului român.

Izbuti-vor aceste vocații să desăvîrșească opere de valoare universală, care să îmbogățească cu o nuanță nouă coloratura spiritualității omenești, sau se vor mulțumi aceste vocații să întărească unitatea națională a manifestărilor colective, începute din trecut?

Vor avea românii vocația să contribuie la realizarea unor idealuri universale, sau vor realiza ei numai idealul culturii lor naționale?

Acesta este secretul pe care va avea să-l dezvăluie viitorul.

Pentru prima posibilitate, avem un început de anticipație în religiozitatea, extrem de spirituală, a vechilor locuitori ai Daciei, precum și în tradiția Romei.

Pentru a doua posibilitate, avem trecutul istoric cel mai apropiat.

Între aceste două posibilități vor hotărî vocațiile viitorilor tineri români.

Rîndurile noastre au de scop tocmai să înlesnească tinerilor români înțelegerea rolului pe care ei, prin vocațiile lor, vor avea să-l îndeplinească.

STUDII ŞI ARTICOLE

IDEALURILE SOCIALE ȘI ARTA

Nicăieri nu se vorbește mai mult de ideal ca în artă. Aci este pentru toți locul său îndreptățit. Că se da cuvîntului ideal înțelesuri deosebite, aceasta este iarăși clar pentru oricine; altfel el nu ar fi făcut obiectul unor atît de lungi discuțiuni.

Și s-a discutat mult și pasionat, pînă și în țară la noi, asupra idealului în artă.[1] Mult, fiindcă așa se discută în genere în asemenea chestiuni abstracte; pasionat, fiindcă între multe înțelesuri pe cari le poate avea cuvîntul ideal, intră negreșit și unul care se referă la organizația politică și socială a popoarelor. Și asupra acestui punct, judecata scriitorilor s-a arătat totdeauna mai puțin obiectivă.

Unul dintre scriitorii noștri de frunte, d-l Dobrogeanu-Gherea, dăduse, pe vremuri, ocaziunea să se ridice o adevărată vîlvă în lumea literaților. Gherea avusese curagiul să-și aleagă dintre toate înțelesurile cuvîntului ideal tocmai pe cel periculos; în criticile sale el găsea și pretindea artistului idealuri sociale. Un asemenea curaj susținut încă și de o reală forță de polemist, nu putea rămîne fără răspuns. Și i-au răspuns mulți, chemați și nechemați; au fost, într-adevăr, atunci, cîteva momente interesante în viața noastră literară. Din nefericire însă, de scurtă durată. Cînd Gherea n-a mai vrut să continue, cu încetul s-a stins de la sine și discuția. Așa că la mulți, astăzi, începe cu drept cuvînt să prindă rădăcini bănuiala că nu atît principiile, cît susceptibilitățile personale ridicaseră vîlva de odinioară.

Orișicum ar fi însă, este rău că a încetat discuția provocată de Gherea. Asupra idealurilor sociale în artă se poate desigur scrie încă multă vreme, pînă a se ajunge la ultimul cuvînt. Dar ele formează o temă așa de importantă, că orcît s-ar scrie, întru cît ar fi bine gîndit, ar fi totdeauna de folos pentru dezvoltarea literară a unui popor. De aceea socotim că și publicul nostru cititor va vedea cu mulțumire renoirea vechei discuțiuni; mai ales că acum, după atîția ani de liniște, în cari susceptibilitățile au avut destulă vreme să se potolească, e foarte probabil ca însăși discuția să fie condusă mai obiectiv.

---

[1] C.R.M. are în vedere polemica dintre Titu Maiorescu și Constantin Dobrogeanu-Gherea referitoare la raportul artă-idealuri morale și social-politice. În contextul polemicii, Maiorescu a exagerat criteriul estetic al artei, iar Gherea, la rîndul său, deși a dezvoltat o concepție în general exactă despre valoarea morală și socială a artei, a subapreciat dimensiunea ei estetică (n.ed.).

Și fiindcă este vorba de renoire, trebuie negreșit profitat de această ocaziune pentru a pune problema idealurilor sociale într-o lumină mai favorabilă literaturii noastre de cum se făcuse în trecut prin criticile lui Gherea. Adică noi credem că ar trebui aleasă, pentru viitor, o cale care să ne ferească de escursiile prea lungi în domeniul nețărmurit al „artei în genere“ și să ne ducă mai direct la ceea ce trebuie să cunoaștem în propria noastră viață literară. Prin aceasta nu voim cîtuși de puțin a zice că în criticele sale Gherea a planat în generalități. Din potrivă, avem convingerea, cum de altfel o au și numeroșii săi cititori, că dintre toți cei cari au participat la discuția de odinioară asupra idealurilor sociale în artă, cu deosebire el a știut să păstreze o metodă mai justă. Ceva mai mult. El era tocmai cel nevoit să lupte pentru a readuce la obiectul discuțiunei pe adversarii săi, dintre cari mulți erau obișnuiți să considere ipotezele metafizicei germane drept cheia magică, prin ajutorul căreia se deschid toate porțile adevărului. Nu, desigur învinuirea de a fi planat în generalități nu i-o putem aduce lui Gherea. El a fost departe de a face compoziții școlărești după precepte filosofice, precum făceau mulți dintre adversarii săi literari. Criticile sale erau fundate pe cercetări originale și în orice caz pornite din dorința de a veni în ajutorul literaturei române, iar nu [a] metafizicei europene.

Cu toate acestea, problema idealurilor sociale în artă a suferit și la dînsul o deviare de la calea în care trebuia găsită adevărata soluțiune. Această deviare se datorește unei cauze nenorocite, a cărei prezență noi cu toții o regretăm adînc în scrierile sale. Gherea confundă prea adeseori idealul social cu idealul partidului socialist, și umanitatea viitoare cu concepția agitatorilor socialiști.[2] De aceea inevitabil era ca literatura noastră să-i fie cîteodată pierdută din vedere și, vorbind asupra ei, să se mulțumească în aceste cîteva cazuri cu simple analogii în loc de raționamente.

Dar vremea ce a trecut de la aparițiunea ultimelor sale articole asupra idealurilor în artă și pînă acum — de altfel nici zece ani deplini — nădăjduim că a adus și în această privință o ameliorare.

Pe vremea înflăcăratelor sale polemici, socialismul român se găsea în èra de entuziasm. O mare parte din tineretul român de pe atunci bătea cu nerăbdare la ușa teoreticienilor socialiști, cerînd formula după care să-și dirijeze în viitor activitatea-i debordantă.[3] Era atîta generozitate în atmosferă și atîta căldură transpira din promisiunile celor ce se înrolau de bună voie la opera de reforme sociale, încît un om de temperament militant, cum este în realitate Gherea, cu greu putea să reziste tendinței de a asocia mișcarea literară cu cea politică socialistă.

---

[2] Exagerare a lui C.R.M. Gherea nu a identificat idealurile sociale ale artei cu idealul socialist. ci a susținut, împotriva celor care încă în epocă îi atribuiau o astfel de viziune, că idealul socialist este forma superioară a idealului social. Vezi Constantin Dobrogeanu Gherea, *Personalitatea si moralitatea în artă*, în Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, vol. 6, București, Editura Politică, 1979; *Asupra esteticii metafizice și științifice, Idealurile sociale și arta* în Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, vol. 7, București Editura Politică, 1980 (n.ed.).

[3] C.R.M. aplică și teoriei socialiste concepția sa idealistă despre raportul dintre formă și fond. El aprecia, din această perspectivă, dezvoltată în *Cultura română și politicianismul*, că socialismului i-ar lipsi o bază reală în România. Ideea fusese susținută anterior de Titu Maiorescu, Petre Missir etc.

Aprecierea a fost infirmată de dezvoltarea societății noastre, și, în acest context, a literaturii atît în perioada interbelică, dar mai ales în anii construcției socialiste (n.ed.).

Dar de atunci atmosfera s-a răcorit; a înghețat aproape. Partidul socialist român a avut timpul să îmbătrînească și să se compromită. Iar Gherea, din ce în ce mai retras și mai izolat, va fi meditat îndestul asupra vremelniciei idealurilor politice în noua sa patrie și va fi ajuns să se convingă, poate, că asocierea făcută de dînsul între socialism și literatură nu a fost fericită, că pe viitor ea nu poate să continue decît în dauna celei din urmă. Sîntem încredințați că eminentul critic s-a lămurit acum că èra socialismului sincer n-a sosit încă pentru țara românească.

Teoria că toți artiștii mari, cu deosebire cei geniali, sînt inspirați de un ideal social mai înalt decît comunii muritori contimporani cu dînșii se poate considera pînă la un oarecare punct, și vom vedea îndată pînă unde, ca un adevăr dovedit de întreaga dezvoltare a artei din trecut și pînă acum.

Mai toți dintre cei ce s-a ocupat cu înțelegerea producțiunilor artistice au constatat că rolul artei a fost să lărgească cercul de simpatie al omului. Lucruri cari în viața de toate zilele ne sînt indiferente, prin mijlocirea reprezentării artistice ne devin simpatice. Și cîte nu ne-au devenit în decursul timpului! Sentimentul pentru natura externă era aproape necunoscut la popoarele vechi, pe cînd astăzi el este un sentiment obicinuit la întreaga lume cultă. Poetul modern cîntă apusul de soare și freamătul codrului, caută și vede simbolizări de sentimente în tot cîmpul naturei, iar cînturile și plăsmuirile sale deșteaptă în sufletul nostru ecoul simpatiei. Fără dînsul interesul nostru nu s-ar fi deșteptat, am fi rămas la multe indiferenți.

Această direcție o urmează întreaga dezvoltare a artei. Pe fiecare secol artiștii mari sparg zidurile indiferenții și egoismului, introduc obiecte noi în cercul simpatiei noastre. Cu atît mai mult fac ei aceasta, cînd este vorba să introducă semeni de ai noștri din păturile desmoștenite ale omenirii. Sclavul din vechime n-a găsit nici un poet care să-i arate suferințele și să deștepte simpatia pentru dînsul; dintre asupritorii săi, multora desigur nici nu le venea a crede că sufletul sclavului se asemănă cu sufletul omului liber. De atunci însă cîte ziduri ale egoismului n-au fost dărîmate! Artiștii moderni s-au întrecut în a deștepta simpatie pentru umiliți și nenorociți. Și multe din suferințele acestora au fost desigur alinate de pe urma artiștilor.

În acest înțeles dar, întrucît idealul social se confundă cu iubirea cît mai largă pentru semenul tău, se poate zice că, mai fără excepțiune, toți artiștii originali, și prin urmare toți artiștii mari, au fost prin această calitate a lor totdeodată cu idealuri sociale mai înalte decît ceilalți contemporani. Operile lor, pe lîngă că au fost opere artistice, au fost indirect prin însuși rolul lor, și armele cele mai puternice în serviciul umanității. Marii artiști au fost cei mai mari dușmani ai egoismului în omenire.

Cu acest înțeles dar, nici o contrazicere. Nu avem nevoie să cităm numele artiștilor, căci constatarea e prea generală. Nici un artist cu adevărat mare, n-a ațîțat la ură și n-a încurajat egoismul. Toți au avut un cerc de simpatie mai larg decît majoritatea contemporanilor lor și prin aceasta toți au avut un ideal social superior.

Disentimentul începe numai cînd înțelesul cel larg al idealului, arătat pînă acum, se restrînge și se identifică cu preferința pentru o anumită formă a organizațiunii politice. Atunci lucrurile se schimbă. Avea nevoie artistul, pentru a deveni apostolul primului ideal, numai de o inimă largă și de darul de a-și exprima simțirea, nu tot astfel va fi și în cel de al doilea caz. Pentru apostolul politic i se cere judecată, i se cere să știe teoreticește pentru ce preferă o formă politică alteia. Idealul politic nu se impune de la sine prin intuițiunea simțurilor, cum se impune cel larg, social. În limbajul filosofic s-ar zice : idealul politic nu are caracterul adevăratului ideal artistic, fiindcă în formarea lui intervine rațiunea discursivă. [4] Artistul îl îmbrățișează numai în urma unei argumentări, și argumentarea, noi o știm cu toții, poate duce tot așa de bine la concluzii false și adevărate. Idealul politic trebuie justificat teoreticește, și opera de artă, prin natura sa însăși, e departe de a putea aduce această justificare.

De aceea, afară de cazuri excepționale, el n-a fost îmbrățișat mai niciodată de către marii artiști. Aceștia, în regulă generală, sînt adorați și reclamați de toate partidele politice. Legenda că locul nașterii lui Homer era disputat de șapte cetăți diferite e simbolul tipic al acestei relațiuni. Pe artist fiecare vrea să-l aibă pentru sine, fiindcă fiecare poate găsi într-însul un anticipator al asiprațiunilor sale în viitor. Și acesta este cazul mai tuturor artiștilor apuseni.

Am vorbit însă și de cazuri excepționale. Există oare de acestea ?

Negreșit că există, și încă foarte adeseori.

Pentru ca artistul să fie la adăpostul tendinței de a identifica idealul social cu cel poiltic, se cere, ca o condițiune esențială, ca nivelul întocmirii sociale în care artistul trăiește să pună pe acesta în pozițiune să facă diferența între cele două idealuri. Și el este pus în această pozițiune numai atunci cînd toate idealurile politice îi sînt deopotrivă discutabile ; cînd realizarea unuia sau altuia nu i se impune ca o cerință a inimii, ci ca o cestiune de prevedere și tact politic. Căci atunci rămîne deasupra lor un loc și pentru idealul larg, social.

Dar cînd nivelul întocmirii sociale din care artistul face parte este așa de jos încît d-abia idealul politic se întrevede în depărtare, la orizont, și pînă la dînsul nu este o altă cale în afară de aceea a aspirațiunii, atunci e evident că artistul are să înlocuiască idealul social prin cel politic. Opera lui va lua culoarea tendinței politice, din cauza excepționalei situațiuni a poporului din care face parte. Căci înainte de a se face apostolul iubirei largi umanitare, artistul se simte irezistibil atras spre poporul din care el însuși face parte.

Și această situațiune excepțională o au de regulă popoarele deșteptate tîrziu la viața politică.

---

[4] Poziția lui C.R.M. este, în acest caz, maioresciană. În studiul *Asupra poeziei noastre populare*, Maiorescu susținuse ideea separației artei de știință și filosofie. El nota, în acest sens : „Sînt două moduri de a privi lumea care ne înconjoară : cu reflecția rece, speculativă sau speculătoare, și cu inima plină de simțiri“, adăugînd că : „Din cel dintîi mod ies pentru literatură cărțile de știință, din cel de al doilea — lucrările de artă“. (Vezi T. Maiorescu, lucrarea amintită, în Titu Maiorescu, *Critice*, București, Editura pentru literatură, 1966, p. 4). Excepțiile la care se referă C.R.M., în continuare, infirmă ideea separației dintre idealul politic și cel artistic chiar dacă filosoful invocă în sprijinul poziției sale teoria despre nivelul de dezvoltare a unui popor (n.ed.)

Un exemplu caracteristic ni-l oferă poporul rus. Aci e la dînsa acasă arta tendențioasă, arta răzvrătitoare. Artistul rus, în generalitatea cazurilor, este apărătorul, tribunul poporului. Și era natural să fie astfel.

Intrat mai tîrziu în vița politică a Europei, poporul rus se găsea înaintea unei culturi apusene stabilită pe o practică de veacuri. Ceea ce în Apus se considera ca natural, pentru ruși era numai o simplă dorință. În Apus drepturile și îndatoririle cetățenilor erau lăsate pe seama mecanismului politic al statelor, pe cînd la ruși ele dedeau motive la frămîntări sufletești, se prezentau în aureola unui ideal îndepărtat.

În asemenea situațiune, cum oare ar fi putut rămîne artistul rus în sfera senină a idealului umanitar, departe de agitațiunile politice? Desigur că numai trădînd sfînta sa misiune. Căci misiunea sa era să spargă zidurile indiferenții și ale egoismului aristocrației stăpînitoare; să arate acesteia că și *mujicul* are un suflet cu a cărui suferință se poate simpatiza. El trebuia să fie deopotrivă apostol al umanității și apostol al drepturilor politice; să convingă pe stăpînitorii Rusiei că protecția unui stat se întinde asupra tuturor supușilor săi. Și apostoli în acest îndoit rol au fost Turgheniev, Pușkin, Dostoievski, Grigorovici, Nekrasov, Uspenski, Șcedrin, Tolstoi, criticul Belinski și alții.

Operile lor vor servi în toate timpurile drept cele mai clasice modele în acest gen.

Bineînțeles, nu au lipsit Rusiei, de altă parte, și oameni cari să prevină pe artiștii ruși că, pornind din această direcțiune, arta rusă va ajunge să se deosebească de cea apuseană. Aceștia, inspirați de critica apuseană, în special de cea germană, ar fi dorit ca arta rusească să rămînă depărtată de tendințele politice; și ca în sfera lui senină artistul să fie preotul artei pentru artă.

Pogodin, Scevirev, Granovski și numeroși disciploi ai metafizicienilor germani făceau parte dintre aceștia. Ei erau mai toți recrutați din rîndurile partidului retrograd. Și e ușor de înțeles pentru ce. Partidul retrograd era prin firea lucrurilor indiferent la idealurile politice; el ar fi dorit ca pravoslavnica Rusie să rămînă pentru totdeauna în starea în care se găsea în secolul trecut. Argumentarea lor de altfel nu păcătuia ca logică; numai premisele erau rău alese. Ei opuneau artei tendențioase rusești exemplul artei germane (și înainte de toate pe seninul Goethe), uitînd că între dezvoltarea uneia și alteia există o profundă diferență. Una era produsă în mijlocul unui popor a cărui evoluțiune politică se operase pe nesimțite și în chip normal; pe cînd cealaltă era produsă în mijlocul poporului rus, a cărui evoluție fusese întreruptă brusc prin contactul cu civilizația Apusului.

Timpul de altfel a sfîrșit de la sine această discuție. El a dat dreptate artei tendențioase teoretizate de Belinski, împotriva celei preconizate de protivnicii săi reacționari, și a accentuat continuu diferențiarea dintre arta rusă și cea apuseană.

Astfel că, la sfîrșitul secolului nostru, arta europeană se prezintă cu două direcțiuni bine caracterizate. De o parte arta popoarelor cu cultură veche, mai senină ca fond și prin aceasta cu mai multă îngrijire pentru formă; iar de cealaltă parte, arta rusă, arta tendenţioasă; indiferentă la formă, dar adîncă şi sugestivă ca fond.[5]

Cît de adîncă este deosebirea între aceste două direcţii se poate judeca mai bine din compararea a doi scriitori, ambii teoreticiani în ale artei şi deopotrivă de populari, fiecare în cîte una din direcţiunile indicate: Arthur Schopenhauer şi Léo Tolstoi. Cîtă deosebire între aceşti doi scriitori! Cel dintîi, produs al culturei Apusului, găseşte că fiinţa artei consistă în contemplaţiunea pură a formei ideale, că rolul ei este să purifice sufletul omului de pernicioasa influenţă a voinţei şi să-l pregătească pentru a trece în sînul *nirvanei...*; pe cînd cel de al doilea, Tolstoi, găseşte că arta se adresează în primul rînd voinţei de a face binele, că ea este în esenţa ei moralizătoare...

Între teoriile acestor doi cugetători este o distanţă mai vastă decît distanţa geografică ce separă locurile unde s-au născut.

La mijlocul distanţei geografice dintre popoarele de Apus şi cel de Răsărit ne găsim noi, românii.

Căreia dintre cele două direcţiuni sîntem destinaţi să aparţinem?

Felul evoluţiunii noastre politice ne-ar indica de la prima vedere pe acea a Rusiei. Întocmai ca poporul rus, poporul nostru a fost trezit brusc din starea de apatie în care se afla în trecut şi silit să-şi accelereze pulsul vieţii politice pentru a ajunge la înălţimea Apusului. Din această accelerare bruscă a rezultat apoi, la noi ca şi la ruşi, puterea absorbantă pe care o are politica în toate ramurile de activitate. Ea este îndeletnicirea cotidiană a românilor din toate straturile sociale. Totul respiră printr-însa. Toate se încheie cu politică. Astfel s-ar părea că şi în ceea ce priveşte arta terenul era îndestul de pregătit ca să urmăm şi noi calea pe care a urmat-o Rusia. Cu toate acestea n-am urmat-o. Un eveniment decisiv a venit să abată dezvoltarea artei noastre de la direcţia artei ruseşti. Acest eveniment a fost liberalitatea cu care s-au acordat la noi, încă de la început, drepturile cetăţeneşti. Prin această liberalitate, arta noastră a fost pusă la adăpostul influenţei idealului politic. Lupta pentru ridicarea celor desmoşteniţi putea acum, într-un stat liber, să fie dusă pe o cale mai sigură şi mai practică decît pe aceea a artei. Avocatura, tribuna parlamentului erau supapele firești ale nemulțumirii și indignării. Și cînd ele erau deschise, cine să mai alerge la mijlocirea artei?

---

[5] „Un istoric, zice S. A. Vengerov, care ar voi să cerceteze noua literatură rusească numai din punctul de vedere curat estetic, ar găsi puţin de lucru, pentru că literatura rusă nu prezintă, din acest punct de vedere, nici un pas mai însemnat în ultimii 50 de ani. În Apus s-a desfăşurat în timpul acesta o serie de stiluri literare şi s-a schimbat aproape întreaga tecnică literară. Ar putea să-şi figureze cineva oare pe un romancier francez, cît de neînsemnat ar fi el, care să scrie încă astăzi în stilul lui George Sand? E un abis între Zola şi G. Sand, şi nu numai din punctul de vedere al maximelor fundamentale, dar şi în ceea ce priveşte limba, dialogul, concentrarea atenţiunei lectorului etc.

Şi în zilele noastre maniera lui Zola este deja învechită în literatura franceză. În Germania a domnit multă vreme maniera lui Auerbach şi Paul Heyse, dar acum ea a dispărut aproape cu desăvîrşire şi a cedat locul său, în parte, şcoalei naturaliste, în parte celei mistice: unui Hauptmann, Sudermann şi „Junei Germanie". Acelaş fenomen s-a petrecut în Italia şi în Scandinavia. Aşa că mai în întreaga Europă a avut loc o prea lămurită evoluţiune estetică, o complectă schimbare regeneratoare. Numai în Rusia, unde *ideile* singure sînt într-o neîntreruptă evoluţiune, formele literare au rămas neschimbate. Maniera beletristică şi poetică de la 1840 durează pînă astăzi. Între Turgheniev şi urmaşul său literar, Garşin, nu există deosebire de stil; precum nici între Nekrasov şi Nadson..." (*Grundzüge der Geschichte der neuesten russischen Litteratur*, p. 23, Berlin, 1899).

Mulțumită dar acestor împrejurări, artiștii noștri n-au devenit apostolii idealului politic, precum au devenit cei ruși.[6] Artișii aveau la noi o altă perspectivă socială. Spiritele înflăcărate pentru drepturile poporului și-ar fi atins scopul mai curînd părăsind, decît rămînînd în rîndurile artiștilor. Astfel au și făcut-o mulți. Mai toți bărbații noștri politici de frunte au început prin a fi literați. Iar, propriu vorbind, artiști în genul celor ruși la noi nu se găsesc deloc, sau dacă este să găsim vreunul, trebuie să-l căutăm înaintea practicii libertăților politice, adică pe vremea unui Cezar Bolliac.

Fost-a oare un bine acesta? Fost-a un rău?

Pentru dezvoltarea politică a țării, probabil un bine. Dar nu tot așa, desigur, și pentru dezvoltarea literaturei și a artei în genere.

Jefuită de talentele cele mai puternice pe cari i le da poporul, dar pe cari le acapara prin forța împrejurărilor politica; lipsită încă și de sprijinul unei culturi solide pe care nu i-o putea da trecutul arta română a fost lăsată pe seama norocului și a întîmplării. Au făcut artă aceia care din pricina temperamentului lor nenorocit n-au putut să se adapteze la noile cerințe sociale. Iar idealurile artistice nefiind impuse de vrun curent limpede al opiniunii publice, erau culese la întîmplare de prin cărțile străine. În primul rînd, negreșit din cele ale Apusului, fiindcă acestea erau scrise în limbi cunoscute școlilor noastre.

Astfel literații noștri au fost aduși să țină rolul unei codițe a culturei Apusului.

Netăgăduit că l-au ținut cu oarecare succes. Mihail Eminescu, poetul de frunte al acestei perioade, se ridică uneori pînă la înălțimea modelurilor sale.[7] Poeții romantici germani l-ar putea revendica pentru dînșii, atît de bine a știut el să-și asimileze sentimentele și tecnica lor. Iar dintre criticii literari, d-l T. Maiorescu e un cunoscător atît de profund al esteticei germane, că oriunde în Apus el ar fi putut fi un povățuitor al literaților. Și dacă pomenim numai pe acești doi nu înțelegem a desconsidera pe ceilalți. Recunoaștem pe deplin unui I. L. Caragiale, A. Vlahuță, Duiliu Zamfirescu realitatea talentului și ne asociem cu convingere la toate laudele ce li se aduce de publicul cititor.

La toate, prin urmare și la cea ce auzim mai adesea: că ei ar putea să figureze cu cinste în orice literatură apuseană.

În orice literatură apuseană...

Aceasta este suprema laudă pe care o conferă publicul nostru artistului. Să stea alături cu Daudet, Zola, Guy de Maupassant... Cînd nu-i găsește că stau tocmai alături, atunci publicul îi citește pe acești din urmă. Căci diferența între unii și alții nu consistă pentru el decît în limbă. Și, la noi, cum știm cu toții, fiind o mai mare rușine să nu cunoaștem o limbă străină, decît pe cea română, diferența e prea des uitată in favoarea străinilor.

---

[6] C.R.M. nu contestă prezența idealului politic în operele scriitorilor noștri, ci semnalează absența implicării civice în susținerea acestuia. Afirmația are un sens generalizator, desmințit de fervoarea cu care cei mai importanți creatori au militat, nu numai prin scris, pentru împlinirea celor mai de seamă aspirații sociale și naționale (n.ed.).

[7] Nu numai „uneori“ și nu numai pînă la „înălțimea modelelor sale“ „s-a ridicat“ M. Eminescu. A demonstra contrariul judecății lui C.R.M. este de prisos, Eminescu fiind recunoscut ca un creator de valoare universală. De altfel, C.R.M. însuși va susține, mai tîrziu, acest punct de vedere. Vezi C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și Mihail Eminescu*, în *Noua revistă română*, nr. 10 din 14 iunie 1909, *Ce însemnează Eminescu pentru cultura românească*, *ibidem*. nr. 24 din 23 octombrie, 1911) (n.ed.).

Dar iată că, în mijlocul acestei asimilări liniștite a culturei Apusului, s-a ridicat în timpul din urmă un curent nou. Acesta pretinde s-o rupă cu tradiționala nepăsare a artistului pentru idealul politic. Părerea generală, că în țara noastră drepturile politice sînt mai mult decît liberal acordate, noul curent n-o împărtășește ; ba, ceva mai mult, el contestă pînă și veracitatea vechii zicători : că în țara românească nici un om nu moare de foame. E un curent revoluționar acesta și de bună seamă înrudit cu direcțiunea literaturei rusești. Așa ni se înfățișează ei de la început. Revista care îl reprezinta la Iași, și care a făcut mult zgomot în timpul său, *Contemporanul,* lua pe față caracterul de propagatoare a literaturei ruse. Numele lui Turgheniev, Pușkin, Tolstoi, Șevcenko, Vereșceaghin, Nekrasov, Ostrovski, Cernîșevski, le găsim înlocuind în coloanele sale pe acele ale scritorilor apuseni și totdeauna însoțite de o adevărată venerațiune.[8] În sfîrșit sufletul acestei reviste, C. Dobrogeanu-Gherea, era un om tot atît de cunoscut al criticei tendențioase create în Rusia de către Belinski, precum era T. Maiorescu al celei filosofice germane.

Noul curent nu putea să se afirme fără a provoca polemici. Ceea ce s-a și întîmplat. Și cea mai interesantă dintre toate polemicele nu putea fi, negreșit, decît aceea între Gherea și Maiorescu.

Polemica acestor doi critici a ținut încordată atențiunea publicului timp de cîțiva ani ; și astăzi ea, deși nu mai continuă, totuși n-a încetat de a fi o actualitate pentru literatura noastră. De la dînsa va trebui să plece in viitor orice critică literară.

Într-adevăr cu greu s-ar fi putut învedera mai bine publicului român deosebirea dintre cele două direcțiuni opuse — a culturii Apusului și a culturii rusești — de cum s-a invederat prin scrierile polemice ale acestor doi scriitori.[9] Maniera lor stilisitică însăși e modelată după direcțiunea ce reprezintă fiecare.

De o parte d-l Maiorescu, sigur pe legile formale ale argumentațiunii logice — fundamentul clasic al culturii filosofice din Apus, — căutind să-și prindă adversarul în lațul figurilor silogistice ; nepretențios ca fond, dar totdeauna impecabil ca formă ; iar de cealaltă parte d-l Gherea fără stil clasic, ba uneori fără nici un stil, sperînd toată izbînda de la adevărul material al cunoștințelor. Unul partizan al teorii „artă pentru artă“ și neavînd decît aluziuni ironice pentru rolul politic al artistului ; celălalt, din contră, expus a cădea în declamațiune de cîte ori vedea înaintea artistului un rol politic de îndeplinit.

---

[8] Enumerațiunea scriitorilor am dat-o după ordinea cronologică a traducerilor apărute în *Contemporanul* între 1883—1890. E drept că aceste traduceri nu sînt tocmai prea numeroase ; totuși e caracteristic că ele sînt singurele traduceri pe care le găsim în corpul revistei. Pe cînd revistele muntene publicau traduceri după scriitorii germani și francezi, *Contemporanul* nu s-a abătut o dată măcar de la regula de a publica traduceri după scriitori ruși.

[9] „Direcția“ gîndirii lui Gherea este prezentată unilateral de C.R.M., neevidențiindu-se pe de o parte faptul că baza teoretică a concepției sale despre artă a constituit-o opera lui Marx și Engels, iar pe de alta că acesta a fost un profund cunoscător al literaturilor occidentale (n.ed.).

Pînă și cadrul extern în care se prezentau ei ca persoane, reflecta această deosebire fundamentală. D-l Maiorescu, reprezentant al culturii germane, era mîndru cînd, conform practicii uzitate în Germania, izbutea să-și întindă influența teoriilor sale asupra catedrelor universitare; pe cînd d-l Gherea, venit dintr-o țară unde spunerea adevărului este socotită ca o conspirație, își îndrepta propaganda spre clasa intelectualilor, din care se recrutează și în Rusia martiri politici.

Rezultatul final al acestei polemici a fost afirmarea noului curent Afirmare, nu însă și izbîndă. Căci izbînda în orice caz nu se poate aduce de critic, ci de artist. Și artistul de valoare care să consacre în totul teoriile lui Gherea e încă așteptat.

Dar afirmarea este și ea un succes.

Astfel, la începutul secolului al XX-lea găsim împămîntenite în literatura noastră ambele direcțiuni ale artei europene: arta pentru artă și arta tendențioasă.

Înspre care din aceste două se va îndrepta arta noastră viitoare?

Vor călca poeții noștri și de aci înainte pe urmele romanticului Eminescu, întrecîndu-se în a ne da într-o formă armonioasă sentimentele deșteptate în suflet la privirea „cîmpiilor Asire“ și „întunecata mare“; sau vor destăinui ei lumii suferințele poporului și vor tinde să devină educatori morali ai acestuia?

Vor continua și de aci înainte pictorii noștri să ne invite la expozițiile lor oficiale, unde întîlnim imitații după modele clasice — judecata lui Paris, Faust meditînd la lumina lămpii, Iphigenia în Tauris —, sau ne vor pregăti surpriza unei emoțiuni sincere, dîndu-ne, de pildă, tabloul flămînzilor împușcați în vreuna din numeroasele revolte?

Încotro se vor îndrepta artiștii noștri?

Trecutul nu e totdauna o garanție suficientă pentru a prevedea viitorul.

E adevărat că „suferințele poporului“ „educațiunea morală a poporului“ nu le aude nimeni acum pentru întîia oară. Lumea e sătulă de dînsele, așa de des le-a auzit din gura politicianilor.

E sătulă, dar în acelaș timp și nemulțumită. Fiecare are în inima lui dorința să le vadă pierind din vocabularul politicii, unde înțelesul lor e șters cu desăvîrșire.

O, s-au schimbat mult condițiunile de odinioară, condițiuni cari avantagiau atît de mult politica înaintea literaturii. Cariera politică nu mai este, ca altă dată, cariera spiritelor generoase. Egoiștii și pătimașii au năvălit și au copleșit-o. Talentele reale se simt într-însa din ce în ce mai puțin la largul lor. Cît despre îmbunătățirile practice pe cari politica le aduce țării, cine mai este așa de naiv să creadă într-însele? Tribuna parlamentului, cînd nu e ocupată cu expunerea vreunui credit, servește desigur ca supapă naturală apetiturilor personale. Iar idealul politicianului? Ce ironie! A trecut timpul cînd artiștii își părăseau arta pentru a face politică. Oamenii de afaceri, de toate rasele și de toată vîrsta, i-au izgonit de pretutindeni, i-au făcut inutili.

Trecutul e departe de a ne mai atrage în vechea direcțiune. Din contra, el ne-a pregătit pe cea nouă.

Atît de pîngărite au ieșit nobilele aspirațiuni ale poporului nostru prin aservirea lor la politică, încît o reacțiune devine astăzi necesară.

Trebuie redat din nou un prilej pentru afirmarea credinței într-un ideal, credință atît de viu manifestată în prima jumătate a secolului al XIX-lea și atît de zdruncinată la sfîrșitul acestui secol.

Și pentru aceasta o altă cale nu vedem să ne rămînă în afară de aceea a artei. Arta noastră viitoare trebuie să fie tendențioasă.

În ea, pînă la vremuri mai bune, să-și găsească un refugiu simțul de dreptate și onestitate a poporului nostru. Ea să îmbrățișeze gîndirea celor setoși de ideal.

Satira, nuvela și romanul tendențios politic... arta unui Gogol și a unui Șcedrin — iată ce ne-ar fi de primă utilitate în momentele de față.

Să ni se ridiculizeze pleava de speculanți politici cari înăbușă atmosfera de la o margine la cealaltă a țării! Să ni se mai ascută, prin satiră, simțul de revoltă, atîta de tocit astăzi, după atîtea nedreptăți și hatîruri ce le vedem practicîndu-se la lumina zilei!

Și ce teren favorabil ar găsi la noi o literatură în genul celei ruse!

Caracterele pe cari se sprijină direcțiunea tendențioasă a acestei din urmă sînt palide pe lîngă acele pe cari le poate oferi viața noastră socială. Un Gogol, la ruși, a putut găsi pentru celebra sa comedie de moravuri *Revizorul* o mulțime de tipuri de funcționari neglijenți, cari lasă pe toată lumea să fure, pentru a putea fura și ei; dar cu toată această destrăbălare, el n-a putut să scoată din intriga comediei sale și un slab sentiment de responsabilitate... La noi, o! La noi Gogol ar fi trebuit să-și înceapă comedia tocmai prin persiflarea responsabilității. Noi avem elemente destule pentru a varia și accentua la infinit nota în care sînt scrise satirile lui Șcedrin, romanele tendențioase ale lui Nekrasov, Uspenski etc. Avem în proporții mai mici poate, dar tot atît de covîrșitoare condițiunile cari au determinat, în cursul secolului ce trece, indignarea și nemulțumirea sufletelor generoase în Rusia. Avem pe micii noștri tirani inculți, cari formează așa-numita poliție; pe intriganți venetici cari mișiună în jurul tuturor instituțiunilor statului, de la cea mai înaltă, a coroanei regale, pînă la cel mai umil notariat de comună; pe burghezii procopsiți pe urma delapidărilor de bani publici; pe fanfaronii socotiți drept savanți; pe degenerații tuturor raselor după lume... și dedesubtul tuturor, pe marele bolnav, în cea mai neagră mizerie, corupt prin alcoolism, corupt prin epidemii, corupt la minte și la inimă... pe poporul de la țară!

Unde s-ar găsi, în altă parte, o clinică socială mai bogată? Unde ar prinde mai ușor o artă tendențioasă?

Avem toate condițiunile cerute; toate gata să îmbrace haina pe care le-ar da-o puterea creatoare a unui mare artist.

Un mare artist!

El ar fi și marele răzbunător al idealului!

Pe el îl așteaptă cu încredere toată generațiunea tînără a țării noastre.

Sîntem sătui de mișcările de stradă, sîntem sătui de declamațiuni politice...; voim o haină mai nobilă pentru sentimentul de revoltă care ne stăpînește sufletul: voim o artă moralizătoare, o artă propagatoare de idealuri sociale.

Şi cînd atmosfera viţioasă care ne înăbuşă acuma va fi împrăştiată; cînd arta tendenţioasă îşi va fi îndeplinit rolul său — atunci vină arta senină, clasică: vom fi pregătiţi sufleteşte a o înţelege şi a o cultiva.

Dar pînă atunci, artistul român nu poate fi decît tendenţios.

1900

JUBILEUL LUI I. L. CARAGIALE

Ziarele politice anunță *pentru seara de 15 februarie* a.c. sărbătorirea aniversării a douăzeci și cinci de ani de activitate literară a lui Caragiale.

Nu ne îndoim, adaogă aceleași ziare, că numeroșii admiratori și prieteni ai acestui fruntaș al literaturii române vor ține să-i facă o demnă și frumoasă manifestație de simpatie cu prilegiul acestei aniversări...

Si cu aceste puține rînduri informația ziarelor se termină. Asupra modului cum se va face manifestația nu ni se spune alta nimic, decît că se va face în seara de 15 februarie, — probabil la un banchet ; — iar numele persoanelor ce au luat inițiativa sînt ținute în cel mai strict incognito...

În asemenea condițiuni, admiratorii și prietenii lui Caragiale trebuie să fie foarte optimiști ca să nu se îndoiască că manifestația proiectată are să fie intocmai precum ar dori-o dînșii.

De altfel, jubileul lui Caragiale cade în momente cum nu se poate mai nepotrivite.

Țara întreagă este cuprinsă de frigurile politicei ; o amețeală generală stăpînește pînă și capetele inteligente. Cine să aibă timp să se mai gîndească la literatură, cînd fiece moment este ocupat de surprizele politicei ? Fără îndoială, nimeni. Amețeala produsă din impresii meschine este mai tiranică decît aceea pe care ți-o dau înălțimile...

Pe lîngă această piedică, se mai alătură și altele !

Proiectatul jubileu, după cît se întrevede, nu corespunde cu genul scriitorului. Cu banchete și toasturi poți sărbători în mod demn și frumos pe un membru al Academiei, pe un fost sau viitor ministru, pe mulți oameni respectabili în sfîrșit, dar nu pe un Caragiale ! Gloria unui nume ca al acestuia cere o demonstrațiune mai impunătoare. Apoi lui Caragiale îi lipsește ceea ce poate să aducă pompă unui banchet. Din juriul lui nu vor face parte ilustrațiunile...

Și e ușor de înțeles pentru ce. Caragiale este un revoltat în contra societății ; un intelectual care n-a ținut niciodată seamă de judecata morală a contimporanilor săi.[10] Mai mult chiar, conduita lui a jignit adînc pe toți oamenii *serioși* ai țării ! Caragiale e un imoral.

---

[10] **În sensul de morală oficială (n.ed.).**

El n-a înșelat pe nimeni, nici n-a furat, nici n-a omorît; averea sa personală n-a prosperat în paguba tezaurului public și nici pe vreunul dintre prietenii săi nu l-a îmbogățit; în culisele frecventate de oamenii de afaceri numele său nu e niciodată pronunțat; și în definitiv, nimeni nu-l poate acuza de egoism... Dar el a comis ceva mai grav!

În mijlocul unei societăți semiorientale[11] el a nesocotit un lucru esențial: aparența moralității, prestigiul! Dacă și-ar fi cultivat prestigiul, multe ar fi putut el comite, lumea bună l-ar fi iertat. Dar această deșteptăciune, care abundă la politiciani și în genere la cei serioși, Caragiale n-a posedat-o. El, cel mai mare dramaturg al nostru, a nesocotit rolul cel de mai de efect...

Lumea întreagă l-a văzut mergînd pe stradă ca toți oamenii; glumind cu prietenii la un pahar de bere; scriind la gazete de cinci parale!

Și cînd el a avut curajul să comită atîtea, cine mai voiți să asiste la banchetul lui! Aș dori să mă înșel.

Nu; jubileu cu toasturi nu se potrivește pentru Caragiale. Și nici jubileu cu culegeri literare sau omagiale; nici albumuri cu dedicații!

Aceea ce s-ar potrivi cu el ar fi o manifestare pornită din toate stratele societății; o erupțiune sinceră de entuziasm care să arunce la o parte orice morală convențională; un delir generos de cîteva momente...

Dar de asemenea manifestație măreață sărmana noastră țară nu este capabilă în zilele aceste...

Iubite maestru, așteaptă timpuri mai bune!

Aș dori ca prietenii care te vor înconjura în seara de 15 februarie să-ți dea curajul ca să poți aștepta cu răbdare convalescența spiritului politic român.

[P.S.] În ultimul moment aflăm că jubileul d-lui Caragiale s-a amînat pentru ziua de 23 februarie.

1901

---

[11] Societatea românească nu era, cum aprecia eronat C.R.M., alături de alți gînditori ai timpului, o societate semi-orientală, ci una în care se împleteau relații de producție contradictorii (n.ed.).

LITERATURA DIN ZIARE

Meditațiuni cu ocaziunea votării bugetelor pe anul 1901—1902

Literatura ce se face prin ziarele politice, se bucură în genere de puțină stimă în opinia cetitorilor. I se reproșează prea multe ca să poată fi stimată. Întîi de toate i se reproșează că nu e la locul ei. Cine face literatură acela urmărește a prinde în formă eternă o părticică de ideal ; o poezie, o nuvelă, un roman etc. sînt tot atîtea întrupări ale idealului, destinate a trăi vecinic în conștiința socială și astfel ele cadrează foarte rău cu efemeritatea unei foi zilnice. Apoi dispozițiunea celui ce citește un ziar e nepotrivită cu înțelegerea estetică. Politica pune în joc tendințele utilitare ale omului, și acestea constituiesc negațiunea însăși a artei. Echilibrarea bugetului alături de o poezie ca *Luceafărul* lui Eminescu ; ce rost să aibă ele împreună ! Cu un cuvînt, literatura trebuie să planeze deasupra, să-și aleagă un loc mai puțin zgomotos, mai adăpostit de patimi de cum este coloana ziarului. Și rău fac literații cari se scoboară la nivelul politicei.

Cu toate acestea, eu perzist a păstra o deosebită stimă literaturei ce se face prin ziare. Am manifestat acest lucru încă de cîțiva ani, în coloanele ziarelor *Epoca* și *Drapelul* ; și toate argumentele aduse împotrivă, nu m-au făcut să deviez de la părerea de atunci. Ceva mai mult. Dacă am crezut, altădată, că literatura din ziare poate avea la noi un oarecare viitor, astăzi cred că viitorul ei a și venit ; că împrejurările în cari se găsește țara de cîțiva ani încoace vor sfîrși prin a-i da ei — într-un chip cam brutal poate — o victorie decisivă.

Cea prea puțin stimată pînă acum, va fi, după părerea mea, în curînd, singura stăpînă în casa literaturei române. Vom avea din nou, ca odinioară, moda foiletoanelor literare.

Drept vorbind, n-ar fi trebuit niciodaă să părăsim această modă. Diferențiarea publicațiunilor în ziare, cărți, reviste, așa cum obișnuisem să vedem în ultimul pătrar de secol, presupunea o prealabilă diferențiare în inteligența publicului cititor, diferențiare pe care noi însă, în realitate, nu o avem. Publicul nostru este cel mult un cititor de ziare și atîta tot, cărțile și revistele au rămas totdeauna în afară de sfera cerințelor lui. El n-a ajuns pînă acum să despăgubească, necum să răsplătească pe literat pentru munca sa. Dacă astăzi librăria română oferă cîteva volume de literatura, aceasta nu se datorește cîtuși de puțin sprijinului dat de public. Existența volumelor se datorește unor cauze ocazionale : bunăoară, ajutorului dat de un ministru de Instrucție, sau dat de Academia Română (care din întîmplare e bogată), sau mai adeseaori venit prin nesocotința vreunui librar puțin cunoscător de țară (cazul bietului Carol Müller). Ziarele da, acestea se citesc cu plăcere, pînă la un punct chiar cu patimă. Dacă s-ar suprima, cîteva zile numai, apariția tuturor ziarelor din București, publicul s-ar resimți și încă serios; dar că de luni de zile nu apare nici un volum de literatură română, cine a observat măcar ?...

Ziarul e mijlocul cel mai potrivit pentru a împăca curiozitatea intelectuală a publicului nostru. El dă puțin și de toate : nu cere, pentru a fi înțeles, o prea mare încordare de atențiune ; ideile dezbătute în el rămîn într-un fel de vag plăcut și cari se identifică ușor în omogenitatea primitivă a sufletului ; în el vechi și noi îs toate : aceea ce s-a citit ieri se mai poate citi și azi, și mîine, și de multe ori încă, căci pasta de gîndire frămîntată într-însul n-a luat încă o formă definitivă. Publicul român iubește ziarul, pentru care fapt noi, fără ironie, îi dăm deplină dreptate. Regretăm sincer cauzele ocazionale cari, intervertind mersul firesc al lucrurilor, au venit să-l abată de la gustul său îndreptățit.

Dacă s-ar fi continuat cea veche, cu foiletoanele literare, am fi avut astăzi mai puține cărți și reviste, negreșit; dar ziare mai bune în orice caz, și acestea ar fi făcut mult mai mult pentru răspîndirea literaturei române decît toate volumele ce mucezesc în momentul de față în depozite complecte. Cîte momente libere, pe cari românul nostru știe cu atîta dibăcie să le substragă ocupațiunilor serioase, nu ar fi fost, prin mijlocirea ziarelor, cucerite lecturei literare ! Poate că s-ar fi trezit și la noi o activitate literară serioasă, de origină pur ziaristică, cum a fost, între altele, aceea de odinioară din Germania de Sud, produsă de *Münchener Allgemeine Zeitung* ! Începuturile ziaristicei noastre erau de altfel pline de promisiuni. Unii pretind chiar că competința cu care era redactat și autoritatea pe care o avea *Românul* lui Costache Rosetti nu se mai întîlnesc astăzi în ziaristica noastră. Apoi *Albina* lui Asachi, *Steaua Dunării* [a] lui Kogălniceanu, *Zimbrul* lui Codrescu, *Dîmbovița* lui Bolintineanu, *Buciumul* și *Trompeta Carpaților* [ale] lui Cezar Bolliac și altele multe. Aspirațiunile nebuloase ale inteligenței române ar fi găsit în mersul lor evolutiv un ecou fidel în varietatea ziarelor, ele s-ar fi complectat și corectat apoi reciproc. Ar fi fost cu acest chip o viață mai intensă în dezvoltarea noastră literară.

Volumul e greoi și își face numai cu încetul drum spre cititor. Gloriile literare stabilite pe dînsul sunt prea mult discutate înainte de a se fixa. Ziarul, din contră, e repede, e instantaneu. În 24 de ore el străbate și își impune gloriile sale de la un capăt la altul al țării. El constrînge pe cetitor să ia o parte activă la mișcarea literară a timpului. Așa ceva ar fi plăcut tînărului nostru popor.

Că ar fi repauzat prea repede gloriile create în felul acesta ? Negreșit, unde e viață prea vie, e și moarte multiplă. Dar n-ar fi fost aceasta un bine ? La ce ne folosesc astăzi gloriile literare decretate de Academie și de minister, cari ne stau ca niște respectabili bonzi, nemișcate în rafturile librăriilor ? Nu e de preferat o viață vie măcar de un moment — să fi pe buzele tuturor concetățenilor tăi timp de 24 de ore —, decît o lungă viață moartă, să mucezești treptat, cîtă vreme gentilul d-l Socec binevoiește a te păstra în depozit ?

Ziarul ! Dacă am fi rămas la ziar ! Publicul nostru s-ar fi deprins cu încetul să considere literatura mai întîi ca o distracție plăcută, și apoi, în urmă, ca o distracție indispensabilă. Ajunși aci, la studiul distracției indispensabile, volumul și-ar fi făcut apariția; el ar fi venit să consacre gloriile pe cari o generație le transmitea alteia. Iar gloriile vremelnice ar fi murit de moartea lor naturală; fluturași de o zi, vecinic cu surîsul pe buze. „Ce superb talent! Ce sublim ești, poete! Dar te las, sunt grăbit, apare ediția [a] II-a a ziarului!“ Și așa, unul după altul, poetașii ar fi fost glorii, fiecare la clipita edițiunii lor. Singuri poeții mari și adevărați ar fi trăit, ar fi fost căutați și de acei ce n-au apucat să-i citească atunci cînd apăreau prin ziar!

Pe cînd astăzi ce avem? O literatură de distracție redată într-un chip pretențios; exclamații de ocaziune voind a trece drept accente poetice; scriitorași plicticoși, disputînd, cu sprijinul ministerului și al Academiei, haina de sărbătoare cuvenită adevăraților creatori ai culturei neamului.

Așa se întîmplă totdeauna cînd omul nesocotește mersul natural al lucrurilor. Noi am nesocotit evoluțiunea firească a dezvoltării intelectuale a publicului nostru, și acum ne-am ales cu dezinteresarea acestuia pentru tot ce se publică. Am ținut să-i dăm prea mult, și el a sfîrșit prin a nu mai primi nimic. Natura se răzbună.

Dar natura n-a fost niciodată o vrăjmașă neîndurată pentru român. Cum a știut ea să-l adăpostească de multe primejdii în trecut, așa a îngrijit, tot ea, și pentru înlăturarea nenorocirii de față. Natura e o adevărată mamă pentru român.

Ajutoarele ocazionale ale ministerului și Academiei se prea multiplicaseră în vremea din urmă; banii prea veneau cu lada de la Berlin; și, după ei, volumele de literatură apăreau prea des; literații uitaseră că mai existau ziarele. Atunci buna natură îngriji și trimise cîtiva ani de secetă. Banii începură a se împuțina; porțile ministerului și ale Academiei să închiseră; volumele se mai răriră, încetară.

Înapoi la ziare, iubiților!

Dar acum să fim cuminți și să nu cădem în alte păcate.

Ziarele, în timpul cît literatura le-a părăsit, au mers drumul lor, nu mai sunt aceleași ca pe vremea lui Bolliac. Astăzi țara e împărțită în partide bine lămurite, și prin urmare e de datorie ca ziarele unui partid să înjure pe membrii celuilalt partid. Vocabularul polemicilor a devenit mai expresiv ca odinioară. „Imbecil“, „dobitoc“, „vîndut jidanilor“, „trădător“ și altele ca acestea sunt cuvinte mai frequente ca „bună dimineața“.

Ce au să facă ei, literații, sufletele artiste, în mijlocul acestor asperități?

Gîndesc cu neliniște la deciziunea ce vor lua. Mi-e teamă că sufletele lor sensibile au să se scîrbească ușor de realitate și au să se retragă in turnul cel de ivoriu. Cu sfială totuși îndrăznesc a le da sfatul să primească situațiunea așa cum este.

Iubiți artiști, e dureros, dar politeța înainte de toate. Cîteva cuvinte mai mult sau mai puțin, ce semnifică aceasta pentru o bogată memorie! Voi, cari știți exprima toate cutele și crețurile inimii, dați-vă osteneala și scoborîți ceva mai adînc, mai jos... Vedeți, nu găsiți emoțiuni care să corespundă cuvintelor „dobitoc“, „imbecil“...? E greu, știu bine, dar ce nu poate un artist? Și publicul așteaptă ediția [a] II-a...

Astfel, cu politeță, vă introduceți din nou în casa vechilor prieteni, a ziariștilor. De aci înainte (vorbim între noi), făceți-vă comozi, fiți ca la voi acasă.

Dacă se vor găsi pe viitor miniștri, ori va mai voi Academia să subvenționeze publicațiunile literare, atît mai bine; voi însă nu vă mai lăsați a fi ademeniți; rămîneți la ziare.

Literatura din ziare e sigură de viitor, fiindcă e singura cerută de public.

1901

ASUPRA MIŞCĂRII POPORANISTE LA NOI

Dacă ar fi o lege inexorabilă în viaţa socială, ca bunele intenţiuni să aducă după dînsele, în aceeaşi măsură, şi bune rezultate, atunci ar trebui să considerăm frumoasele încercări culturale ce se fac în zilele noastre ca prognosticul unui strălucit viitor pentru neamul românesc.

O nobilă emulaţiune stăpîneşte deopotrivă actele d-lui Sp. Haret, Ministrul Instrucţiunii Publice, şi ale d-lui I. Kalinderu, administratorul Domeniilor Coroanei. Sub înaltul lor patronagiu se încurajază răspîndirea prin sate a scrierilor şi periodicilor cu conţinut moral; s-a luat iniţiativa unui teatru sătesc; s-a pus bazele unei societăţi „Steaua", în scop de a lucra pentru întinderea învăţăturei în popor, şi, numai în cîteva luni, numărul membrilor acestei societăţi s-a ridicat la cîteva mii; se face uz de marele prestigiu legat de numele acestor doi bărbaţi pentru a se indica agenţilor administrativi şi şcolari calea ce trebuie urmată pentru a grăbi instruirea poporului; se iau, în sfîrşit, toate măsurile posibile pentru a aduce lumină în inima şi mintea ţăranului român. Rareori mai multă bunăvoinţă de a face binele! Recunoştinţa ţării rămîne pentru totdeauna asigurată d-lor Haret şi Kalinderu, oricari ar fi rezultatele cari ar urma bunelor lor intenţiuni. Ce le-au stat în puterea lor ei le-au voit şi făptuit cu prisos. Dacă ei nu vor săvîrşi tot binele, e că nu tot stă în puterea lor.

De altmintreli, învinovăţirea de a nu fi săvîrşit *tot* binele nu este ea oare, în acelaş timp, cel mai mare omagiu ce se poate aduce activităţii cuiva? Cîţi în ţara noastră au avut prilejul să li se facă învinovăţiri de natura aceasta? Puţini, foarte puţini. Pentru a avea asemeni vinovaţi trebuie ca mai nainte să avem pe cei ce au început...

De aceea, sub rezerva acestui înţeles, îndrăznesc să supun atenţiunei bărbaţilor ce stau în fruntea mişcărei poporaniste la noi astăzi următoarele modeste observaţiuni. Ele sunt pornite din sincera dorinţă de a vedea opera lor ferită de soarta nenorocită pe care au avut-o multe altele cîte s-au început în ţara noastră.

Încep prin a stabili un adevăr, care cred că nu-mi va fi contestat de nimeni, adevărul, anume, că deprinderile sau instituţiunile sociale trebuiesc socotite ca intrate în avutul unui popor numai atunci cînd ele pot trăi de sine, fără a fi condiţionate de existenţa unor *anumite* persoane. Pe cît timp deprinderea şi instituţiunea stau sub dependinţa unor anumite persoane, ele nu sunt încă pe deplin bunuri sociale, ci valori individuale utilizabile, menite însă să dispară cu dispariţiunea indivizilor cari le susţin. Aşa, nu trebuiesc considerate ca bunuri sociale pentru un popor deprinderea sau instituţiunea parlamentarismului, pe cît timp exercitarea acestuia, în bine sau în rău, depinde de voinţa cîtorva indivizi ; ori instituţiunea monarhiei, pe cît timp autoritatea ei rezidă exclusiv în persoana monarhului ; ori instituţiunea justiţiei, dacă e destul ca un om să dispară pentru ca bunul plac să ia locul dreptei judecăţi etc. Asemeni deprinderi şi instituţiuni, cît timp se găsesc sub dependenţa existenţelor individuale, sunt efemere ; ele nu devin cu adevărat sociale, adică legate de durata unei societăţi, decît atunci cînd se emancipează de influenţa individului.

Acesta este un adevăr care reiese din experienţa tuturor popoarelor şi care, cum ziceam, nu cred să fie tăgăduit de cineva.

Cu toate acestea, deşi netăgăduit, el nu se ţine totdeauna în seamă în viaţa practică.

Oamenii sunt în genere încrezători în forţele lor şi, prin urmare, supuşi la multe iluziuni cînd judecă durata faptelor săvîrşite de dînşii. E o înclinare naturală, în mintea fiecăruia, că atunci cînd el apreciază rodul muncii sale să se iluzioneze asupra valoarei lui, să alunge ideea efemerităţii... Fiecare crede că aceea ce a început dînsul era absolut necesar şi, prin urmare, că activitatea sa va fi cu necesitate repetată şi de alţii, că ea va deveni, cu vremea, o deprindere socială. Şi este o fericire că se crede astfel, fiindcă numai aşa e posibil progresul.

La popoarele tinere, în special, sunt mai dese iluziunile de asemenea natură. Căci aci, societatea fiind încă în formare, individul are o sferă mai largă de inovaţiune, poziţiunea lui e mai în relief decît aiurea. Întocmai cum, în perioada de formare a limbii unui popor, este mai uşor cuiva să pună în circulaţiune expresiuni noi, tot astfel, la popoarele tinere, este mai multă şansă pentru individ ca să ajungă creator de valori sociale ; dar, în acelaşi timp, cum într-o limbă neformată totul se schimbă repede, tot aşa şi în mediul unei societăţi tinere individul riscă mai des de a-şi vedea activitatea pierdută în zadar.

Cîte n-au fost începute în tînăra noastră societate română ! Şi cîte n-au mers bine cît timp a fost la lucru acela ce a început ! Dar, după ce s-a dus dînsul, întreprinderea a lîncezit, a dispărut. De ce ? Fiindcă nu mai era el, acela ce începuse : fiindcă activitatea lui nu fusese pe deplin socială, adică pe deplin înţeleasă pentru a fi repetată şi de alţii... Bunioară :

Cîţiva oameni de inimă se gîndesc a funda o societate cu scopul de a pregăti *unitatea culturală a tuturor românilor.* Ei apelează la opiniunea publică, reuşesc să creeze o ligă, care de îndată are un succes strălucit. Totul părea asigurat. Dar oamenii cari începuseră liga ajung să fie ocupaţi în alte direcţiuni, se retrag. După retragerea lor, liga lîncezeşte, moare. De ce ? Fiindcă sentimentele lor nu fuseseră pe deplin sociale, adică pe deplin simţite şi de alţii pentru a fi repetate la infinit...

Foc de paie ! zice poporul ; creaţiuni individuale şi nu sociale, zice omul de ştiinţă ; şi are dreptate şi unul şi altul. Căci nu este o imagine mai potrivită pentru astfel de întreprinderi ca aceea a focului de paie ! Flacără repede, mare, luminînd într-o clipă toată înconjurimea : entuziasm, vanitate individuală satisfăcută ; — şi apoi totul reintră în întunerecul de mai nainte — lumea îşi vede de vechiul ei drum...

Nu, din nenorocire! Nu bunele intențiuni decid durata unei întreprinderi, ci condițiunile reale pe care aceasta să sprijină. Bunele intențiuni sînt și ele un factor important, dar numai pentru a începe ceva; continuarea acestui ce început trebuie să se poată face și fără ele. Cel ce se încrede în bunătatea nemărginită a oamenilor, bunătate care să se transmită din generațiune în generațiune, acela clădește pe nisip...

Dar să revenim la mișcarea poporanistă de la noi.

Că un ministru de Instrucție Publică, însuflețit de cel mai cald patriotism, dă tot sprijinul său pentru a răspîndi scrierile morale printre săteni — nimic mai nobil și mai frumos; că o persoană de însemnătatea administratorului Domeniilor Coroanei, de asemeni, dă tot concursul său în acelaș scop — iarăși nimic mai lăudabil; că societatea pusă sub patronagiul acestor doi numără, într-un timp relativ foarte scurt, mai multe mii de membri, — e un fapt foarte îmbucurător...; dar din toate acestea nu văd încă garantată durabilitatea operei, nu văd întreprinderea trecută peste stadiul bunelor intențiuni. Nu mă îndoiesc că acum, sub influența acestor doi bărbați, numeroase scrieri folositoare au să fie împărțite țăranilor și că societatea „Steaua“ are să prospere. Cred chiar că se vor găsi țărani cari să profite de aceea ce se face pentru dînșii: unii vor merge la teatru sătesc, mulți vor citi istorioare morale; dar mă îndoiesc că aceste dispozițiuni ale lor *se vor transforma în deprinderi sociale.*

Ar fi chiar, pînă la un punt, *un rău*, dacă opera d-lor Haret și Kalinderu ar reuși să se ridice la roluri de educatoare a poporului.

Mă explic.

Educațiunea populațiunei rurale nu este, într-un stat civilizat, o funcțiune neglijabilă, care poate fi lăsată pe seama inițiativei individuale. Ea este o funcțiune fundamentală, fără care dezvoltarea statului civilizat modern nici nu se poate concepe. Astfel fiind, realizarea trebuie prevăzută în organizarea fiecărui stat nu ca un ce facultativ, ci obligator. Educațiunea populațiunei rurale trebuiește socotită ca o datorie cetățenească și, prin urmare, trebuie creat mijlocul permanent pentru îndeplinirea acestei datorii. Trebuie ca statul, dacă e ca dezvoltarea sa să fie normală, să-și asigure educațiunea poporului de jos prin instituțiuni permanente, iar nu s-o lase la capriciul inițiativei individuale.

Inițiativa individuală nu are rost în rolul de educatoare a poporului decît în două cazuri, și anume: întîi, cînd instituțiunile statului, cari ar trebui să exercite acest rol, nu există — intenționat, sau nu, indiferent —, și, al doilea, cînd instituțiunile statului sînt insuficiente sau se abat de la datoria ce le este indicată.

Primul caz ni-l oferă Rusia. Mișcarea poporanistă are aci rostul de a suplini pe stat într-o datorie pe care el nu vrea sau nu poate s-o îndeplinească. Negreșit, această mișcare a dat pînă acum cîteva rezultate bune; dar rezultatul cel mai bun și definitiv ar fi, dacă ea ar convinge pe cei ce dețin puterea statului rusesc să ia asupra lor educațiunea poporului ca o datorie cetățenească.

Al doilea caz îl avem în coloniile europene. Aci instituțiunile culturale sînt uneori insuficiente: popoarele indigene sînt prea înapoiate pentru ca mijloacele ordinare ale statelor să poată covîrși sarcina ce le este impusă, mai ales sarcina de a răspîndi cultura religioasă; uneori ele sînt, prin depărtarea la care se găsesc de administrațiunea centrală a metropolei, prea expuse tentațiunii de a se abate de la datorie; în ambele aceste împrejurări, inițiativa individuală e binevenită, ea e chiar cerută de interesele întregii lumi civilizate.

Dar într-un stat cu organizațiune normală, și mai ales într-un *stat constituțional,* unde se presupune că toate puterile emană de la națiune, rostul unei mișcări poporaniste din inițiativa individuală, cînd așa ceva există, trebuie cel puțin să ne surprindă!

Căci din două lucruri unul. Ori acel stat nu are instituțiuni stabilite, cari să realizeze educațiunea poporului, ori aceste instituțiuni sînt defectuoase. Într-un caz și altul însă, dacă așa ceva se poate închipui, prima datorie a oamenilor doritori de progres este să îndeplinească lipsa sau să îndrepte aceea ce e defectuos în instituțiuni, căci numai așa se asigură stabilitatea educațiunei poporului.

Înțeleg că acolo unde deținătorii puterii statului *refuză* să întocmească instituțiuni de educațiune, inimile generoase să se mulțumească a procura ocazional poporului momente în cari el să guste din roadele civilizațiunii. Dar acolo unde acest refuz nu există? De ce să se acrediteze ideea că educațiunea poporului este datorită *generozităței* unor persoane, și să nu se acrediteze ideea, singura logică pentru un stat constituțional, că educațiunea poporului decurge din jocul normal al instituțiunilor statului? De ce un rezultat vremelnic, cînd se poate înlesni unul permanent?

Căci vremelnice vor fi, în materie de educațiune, toate rezultatele dobîndite de inițiativa individuală.

Oricît de frumoase ar fi reprezentațiunile din teatrul sătesc și cît de utile ar fi cărțile răspîndite de societatea „Steaua“, influența lor va fi totuși inferioară aceleia pe care o exercită faptele persoanelor cari vin în atingere cu țăranii și se impun acestora, prin pozițiunea lor socială, ca modele de imitat. Experiența lumii este cartea cea mai ascultată de țărani.

Nu m-aș mira deloc ca unul dintre acești țărani, inteligent, cum sînt de altfel mulți dintre țăranii noștri, dîndu-și seama de activitatea ce se desfășoară împrejurul lui și încurajat de solicitudinea d-lor Haret și Kalinderu, să adreseze acestora următoarea cuvîntare:

„Nobilii mei protectori! Cu cît îmi dau mai bine seama de bunăvoința voastră, cu atît simt că sufletul meu este stăpînit de o nedumerire. Voi ne-ați trimis nouă, țăranilor, cărți frumoase de citit, și prin mijlocul acestora o mulțime de sfaturi părintești. Noi cercăm să le ascultăm, fiindcă suntem încredințați că voi, personal, ne voiți binele. Dar nu putem îndestul să ne mirăm de aceea ce vedem în jurul nostru. Iată, în satul vecin avem un domn subprefect și un judecător. Eu îi cunosc prea bine, fiindcă am servit pe fiecare în mai multe rînduri. Ce oameni sunt aceștia, nobilii mei protectori! Ei, desigur, n-au citit cărțile voastre, cu toate că spun că au trecut prin școli înalte, unde și cuvîntul vostru este auzit! Ce au învățat ei acolo de făptuiesc lucruri neiertate de sfaturile voastre? Sînt oare cărți deosebite, unele cari învață bine și altele cari învață rău, și poate fiecare să le învețe, după voie, în școlile înalte? Am cunoscut apoi în satul nostru pe fiul lui moș Bran, care și el se află în școala prin care a trecut domnu' subprefect și [domnul] judecător. Și așa ca dînșii este și el. Într-o zi era să se bată cu popa satului, venit de curînd din seminar, fiindcă spunea că el știe mai multă carte și nu crede în prostiile bisericești. La urmă s-au apucat amîndoi să socotească cine are din toată țara leafa cea mai mare. Tot ca dînșii e și copilul lui moș Toader, care se află acum la liceu și care am auzit că are să ne vină învățător. Toată ziua nu ne istorisește decît cum s-a bătut profesorul lui de limba română cu cel de matematică ; cum l-a ademenit profesorul de istorie, ca să se răzvrătească, cu toată clasa, contra profesorului de desemn ; și dacă îl întrebăm cîte ceva din cele ce găsim prin cărțile voastre, el ne ia în rîs și ne spune că el nu citește așa ceva. Jurnale, dacă ar avea, ar citi toată ziua. Doamne ! Doamne ! mă întreb eu adesea, ce vînt nenorocit bate oare prin școalele acestea de unde ne vin copiii și slujbașii ? De ce nu puteți voi să îndreptați lucrurile acolo, căci atunci de multe sacrificii ați fi voi scutiți ! Cele ce sînt scrise în cărțile trimise de voi ni le-ar putea spune din gură și copilul lui Toader, dacă năzdrăvanii aceia de profesori pe care-i are, în loc să se bată, l-ar fi învățat la lucruri bune. Căci noi, țăranii, drept să spun, mai ușor am învăța din viu grai decît după litera moartă. Și apoi, chiar așa, cele după carte se sapă mai adînc în minte, dacă ne mai sînt spuse și de către acei ce ne administrează, ne judecă, ne învață în școală și ne citesc în biserică..."

Aș fi foarte întristat dacă d-nii Haret și Kalinderu ar fi impresionați în rău de cuvîntarea acestui țăran. Nu e ingratitudinea care vorbește în sufletul lui, ci conștiința unei mari și grele probleme pentru întreg neamul românesc.

Doamne ! — trebuie să se întrebe cu toții oamenii de bine ai acestei țări — ce vînt nenorocit bate prin școlile acelea de unde ne vin cărturarii și slujbașii ? Cu ce să fie ei ocupați acei profesori — sute și mii —, cari din prima clasă secundară, pînă în ultimul an de universitate, avînd în mîna lor odraslele burgheziei noastre întregi, nu reușesc totuși a se face folositori țării ? În ce direcție conduc ei gîndurile acestor odrasle pentru ca să ne găsim astăzi în trista situațiune de a scoate educațiunea poporului de sub influența lor directă ?

Profesorul de matematică se bate cu profesorul de l[imba] română, sau, cînd reușește să se împace, fac împreună o societate de consum ; profesorul de istorie instighează ; cel de l[imba] latină realizează economii din vînzarea cărților lui didactice ; cel de filosofie se tratează reciproc, cu cel de științele naturale, în termeni foarte grațioși în coloanele a două ziare vrăjmașe ; cel de geografie și-a dat catedra în arendă ; cel de l[imba] franceză e prea ocupat cu direcția unui pensionat etc., etc... și cu toții împreună urmăresc cu o vie emoțiune peripețiile politice pentru a nu pierde ocaziunea unei bune căpătuieli ! Cine să aibă timpul ca în mijlocul acestui tapaj și fierbințeli să-și mai aducă aminte că există și datoria de a munci în interesul pur al științei ; că din această muncă trebuie să rezulte o influență moralizătoare și sănătoasă asupra celor de jos ; că din prisosul inimei cărturarilor se întreține iubirea pentru artă și literatură... cine să-și aducă aminte de toate acestea ?

Doi, trei, zece... două-zeci, la un corp așa de numeros, la o populațiune de șease milioane ; puțini, rușinos de puțini !

Răii dau tonul, și mulțimea celor indiferenți ascultă pasiv, ca totdeauna ; cei buni sunt batjocoriți și persecutați. În discuțiunile lor, a acestora ce țin în mînă creșterea burgheziei românești, banalul politicei a înlocuit seriozitatea cercetărilor științifice ; jurnalul a ajuns singura lectură ; plictiseala, singurul înțeles al noțiunei de datorie...

Domnilor Haret și Kalinderu ! Dacă ați putea întinde influența voastră binefăcătoare și asupra lor ! Voi, care doriți *binele,* de ce nu ați dori *tot* binele ?

Aceste sînt modestele observațiuni ce aveam de făcut în cestiunea mișcărei poporaniste la noi. Dacă nu vor avea onoarea să fie luate în seamă de nobilii patroni ai acestei mișcări, nădăjduiesc, cel puțin, că mă vor justifica înaintea acestora de faptul că n-am contribuit pînă în prezent cu nimic la sporirea fondului societății „Steaua“ și am preferat să cheltuiesc din mica mea avere cîteva mii de lei pentru a susține aparițiunea revistei în care apar aceste rînduri ; revistă care mijlocește iubitorilor de adevăr posibilitatea de a comunica liber cu inteligența burgheziei românești și cu educatorii ei.

1901

UNIVERSITATEA ȘI POLITICA

Desrobirea spiritului universității de sub politicianism. Organizarea unei conștiințe universitare capabilă de directive în politica culturală

În ziua de 12 iulie, corpul profesoral al celor patru universități este chemat să-și aleagă cîte un reprezentant în Senat de fiecare universitate. Vor fi dar patru senatori ai universităților : puțini, în raport cu numărul total al senatorilor, care ajunge la 300 ; destui, dacă ei, înțelegîndu-și rostul cum trebuie, ar rămîne oamenii universităților și nu ai diferitelor partide politice.

Oameni ai universităților aproape că n-am avut pîn-acum în sfaturile țării. Am avut pînă acum apărători ai intereselor profesionale universitare, dar nu ai universităților ca instituții de cultură. Negreșit, interesele profesionale sunt și ele destul de importante. Fără independența materială și morală a profesorului este cu neputință să se obțină rezultate apreciabile pe terenul activității universitare. Corpul profesoral al universităților de astăzi trebuie să fie recunoscător acelora cari și-au pus tot zelul pentru a-i susține drepturile la un salariu onorabil și la o autonomie în administrația internă a universității. Bărbați ca Spiru Haret, C. Dimitrescu-Iași, Titu Maiorescu și C. C. Arion vor fi totdeauna pomeniți cu admirație. Lor le datoresc profesorii universitari de astăzi aproape toate avantagiile profesionale de care ei se bucură.

Dar dacă interesele profesionale au avut apărători zeloși, nu tot așa a fost interesele mari culturale. O politică a culturei noastre naționale, sugerată de rezultatele muncii universitarilor și orientată de reprezentanții parlamentari ai universităților, noi n-am avut pînă acum. Sugestiile universitarilor au rămas în lumea cărților și a sălilor de curs ; în sfatul țării ele n-au ajuns la cinstea discuției și a publicității. Din această cauză avem desele nepotriviri între principiile politicii noastre curente și cuceririle științifice dobîndite în universități. Partidele, prin declarațiile lor publice, contrazic aceea ce știința română afirmă despre condițiile de dezvoltare ale poporului nostru. Avem de cîțiva ani o altă concepție despre originele noastre istorice. Avem o altă conștiință despre realitatea noastră sufletească. Tradițiile noastre sunt renoite aproape complet prin munca universitarilor din ultimele decenii. În locul imitațiilor după străini, avem descoperiri originale în diferite ramuri de activitate. Laboratoarele institutelor noastre științifice sunt în plină viață. Despre toate acestea nici o urmă în politica partidelor. Frazeologia de la 1848 se resfață, aceeaș astăzi, în politica școlară și în propaganda culturală, ca și acum cincizeci de ani.

Universitarii au muncit degeaba. Nivelul discuțiilor parlamentare a rămas neschimbat; unii pretind chiar că s-a coborît. Între Parlament și Universitate nu există un acord de inspirație. Partidele politice au transformat dreptul de vot al universităților într-un mijloc de plasare a partizanilor. Astfel ne-a fost dat să vedem pînă acum de curînd pe unii reprezentanți în Senat ai universităților distingîndu-se nu atît prin expunerea unor vederi originale asupra politicei școlare, cît prin vehemența atacurilor personale în politica de partid. Partidele, prin mentalitatea lor cunoscută, nu pot să aprecieze în reprezentantul universității decît pe devotat sau pe adversar. Din partea lor nu poate veni nici o îndreptare.

Aceasta poate veni numai din sînul însuși al universităților. Este timpul să desrobim spiritul universității de sub politicianism. S-o spunem verde: politica de partid în universitate este o rușine. Politica de partid are un cîmp destul de întins în circumscripțiile electorale ale țării întregi. Universitatea nu este o circumscripție electorală, ci este o instituție în care se creează directivele culturei naționale, și, ca atare, are datoria să facă din reprezentantul său în Senat un simbol al muncii originale de care ea este capabilă, iar nu un simbol de devotament pentru un partid politic. Ca reprezentant al unei universități n-are căderea să fie decît profesorul care stă cu activitatea lui întreagă înlăuntrul universității. Aceia cari găsesc oportun să subțieze activitatea lor de profesori cu ocupații variate în societăți de întreprinderi financiare, nu pot găsi nici timpul, nici libertatea să se ocupe de reprezentanța culturală a universității.

Desrobirea spiritului universității de sub politicianism este astăzi de dorit să se realizeze și pentru o extremă actualitate. Un mare partid politic, Partidul Liberal, care este tocmai la guvernul țării, a anunțat, prin șeful și organele sale autorizate, o politică de consolidare culturală. Acest partid, astăzi la guvern, găsește, și cu drept, că România Mare nu va fi pe deplin consolidată pînă ce principiile politicei ei culturale nu vor fi bine definite și împărtășite de opinia publică. Cum pot fi însă bine definite principiile politicei culturale cînd politicianismul închide adevăraților intelectuali ai universităților drumul spre tribuna Parlamentului? Discuția liberă este, pentru consolidarea culturei, de absolută necesitate. Gonită din Parlament, ea se va produce aiurea sub formă de protestări și revoltă. Locul politicei culturale este în Parlament; și un guvern conștient de îndatoririle sale față de viitorul culturei trebuie să înlesnească purtătorilor de cuvînt ai universității, autorizați prin trecutul și munca lor în materie de cultură, să se întîlnească pe acest loc. Crede oare guvernul Partidului Liberal că se poate înlocui munca și competința în materie de cultură cu titlul de liberal devotat? Dacă da, va vedea în curînd că se înșeală. Lupta pe tărîmul cultural este cu mult mai adînc scormonitoare de patimi decît lupta pe tărîmul intereselor materiale. Majoritățile compacte guvernamentale pot pune biruri și pot transforma după o zi pe alta structura economică a țării, dar ele nu vor schimba cu o iotă din aceea ce stă scris în sufletul țării. Căci sufletul nu se schimbă decît prin convingerea lui. Şi unde nu este libertate de discuţie, nu este nici posibilitate pentru convingere. De aceea, pînă la proba contrarie, nu credem că guvernul Partidului Liberal va face greşeala de a se amesteca în alegerile de la universitate. Dacă totuşi va face-o, sub influenţa nefastă a politicianismului, este de datoria universităţilor să reziste guvernului.

Alegerea de la 12 cor. provoacă numai criza premergătoare a desrobirei spiritului universităţii ; desrobirea însăşi va veni în urmă, treptat, prin organizare. Corpul profesoral universitar are nevoie de a-şi organiza conştiinţa sa socială. Universităţile au trăit pînă acum prin valoarea membrilor lor, risipiţi în diverse specialităţi, fără o conştiinţă de unitate organică. Pe aceasta va trebui de aci înainte să şi-o cucerească, spre desăvîrşirea funcţiunei lor culturale.

Universităţile trebuie să dobîndească conştiinţa menirei lor în statul român modern.

Politica ţării noastre este bolnavă la însăş baza sa, prin tendinţele atavice de dominaţie pe care un prea mare număr de cetăţeni le manifestă, sub diferite forme, şi în special sub forma patriotismului, şi care împiedică ca să se realizeze la noi concepţia statului modern democrat. Tot ce a fost despotic şi anarhic în viaţa trecutului nostru politic, trăieşte mai departe în agitaţiile momentului. Atitudinea patriarhală a boierului vechi, care credea că ţara este a neamului lui, adică a familiei lui ; insolenţa ciocoiului, care se ţinea mai presus de obicei, fiindcă avea pe cineva la curte care să-l protejeze, sau, în lipsă de cineva la curte, pe cineva între cei mari ; dispreţul fanariotului, care ştia că totul este de vînzare ; necinstea funcţionarului, care lua serviciul drept moşie aducătoare de profit ; în sfîrşit, toate instinctele de dominaţie pe care slaba noastră organizaţie din trecut nu le-a ştiut înfrîna, se resfaţă astăzi la lumina zilei, ori de cîte ori ocazia se prezintă. Şi ocazia se prezintă atunci cînd cetăţeanul se află sub scutul unui partid la putere. Adică la ocazii numeroase. A fi în partidul de la putere însemnează, în ţara românească, a fi liber să te arăţi în toată goliciunea ta atavică. Cetăţeanul care aparţine partidului de la putere devine, printr-un fel de miraj egocentric, un mic despot asiatic. El nu mai admite să i se pună la îndoială competinţa şi patriotismul. El este însuşi statul.

Aceste tendinţe atavice nu se pot adapta la formele democratice ale statului modern. Şi fiindcă nu se pot adapta, suferim cu toţii.

De acest atavism nu putem scăpa decît formîndu-ne o conştiinţă politică nouă. Această nouă conştiinţă trebuie să răsară din universităţi.[12] Căci în universităţi sufletul omului se adapă la deprinderile muncii cinstite şi obiective, adevăratului izvor al energiilor statelor moderne. În universitate sunt date condiţiile europenizării sufletului politic românesc.

---

[12] Universităţile au avut, incontestabil, un rol important în promovarea valorilor democraţiei, progresului şi culturii umaniste. Formarea spiritului politic nu era posibilă însă numai prin aportul universităţilor, cum credea C.R.M., necesitînd concertarea eforturilor şi iniţiativelor tuturor forţelor sociale progresiste (n. ed.).

Își dau seama oare profesorii universitari de nobila menire ce-i așteaptă? Își dau seama că opinia acestei țări așteaptă de la ei o îndrumare, nu numai în lărgirea orizontului de cunoștințe, dar și în realizarea practică a vieții?

În așteptarea acestei conștiințe a universității, e necesar să ne organizăm. Am simțimîntul că între tinerii universitari ideea organizării este sufletește încolțită și nu așteaptă decît o rază de căldură pentru ca să iasă pe răsadul culturei românești.

1927

PROPAGANDA CULTURALĂ

Abnegația de sine, condiția primă în sucesul propagandistului. — Propagandă și protecție. — Vechii noștri propagandiști și actualii propagandiști. — Vîntul bolnăvicios de grandomanie. — Pe urmele boierului Dudescu. — Ce a văzut un american la noi. — Congresul presei latine, prilej de reclamă personală și de insultă la adresa culturei naționale.

Prima condiție ce trebuie să îndeplinească un propagandist este abnegația de sine. Cu cît mai modestă se înfățișează persoana propagandistului, cu atît mai înălțată apare cauza pentru care se face propaganda. Modestul apare sincer și devotat. Cînd izbutește să impresioneze prin vreo însușire pe acela care îl ascultă, atunci acesta își face o idee cu mult mai mare de cauza pe care propagandistul o apără. Din potrivă se întîmplă cu propagandistul lăudăros de sine. Cauza pe care lăudărosul o servește apare celui ce-l ascultă cu atît mai falsă cu cît lăudăroșia de sine este mai evidentă.

Acest adevăr este ușor de explicat. Nu trebuie să fii mare psiholog, pentru ca să înțelegi de ce abnegația de sine netezește calea propagandei și de ce lăudăroșia, dimpotrivă, o înăsprește. Orișicine știe, din practica vieții lui, că modestia este cea mai bună scrisoare de recomandație. Cînd cineva vine să-ți vorbească în numele unei cauze mari, dacă prin ea însăși cauza e într-adevăr mare, nu mai este nevoie să se arate și omul care vorbește de ea că este mare ; cauza vorbește de la sine. Numai cînd cauza este mică, este nevoie să vorbească în numele ei un om mare. Dar aceasta nici nu mai este propagandă, ci protecție. Un om mare de stat englez, care apără cauza poporului armean, nu face propagandă, ci acordă protecție. Iar protectorului îi stă bine cu fastul. Propaganda însă are altă înfățișare. Nenorocitul de armean care vine la Londra să vorbească de soarta poporului său este modest fiindcă este un simplu propagandist.

Această psihologie au înțeles-o foarte bine primii noștri propagandiști. Vechii noștri boieri se duceau în străinătate să ne apere sărăcia și neamul, cu vorbă blajină și modestă. Primii noștri cărturari propagandiști erau niște apostoli, adică aveau înfățișarea modestă și vorbeau de destinul neamului românesc ca de o revelație religioasă pe care de-abia cutezau să o expună, atît li se părea destinul neamului românesc de mare față de umila lor persoană.

Cît ne-am schimbat de-atunci !

Unde ne mai sunt propagandiștii apostoli de odinioară ? Pare că un vînt de bolnăvicioasă grandomanie a suflat peste sufletul românilor. Chiar de dinainte de război, străinii care ne vizitau țara făceau observația că România are prea mulți oameni mari. După război, boala grandomaniei a luat și mai mari proporții. Propagandiștii noștri au devenit de-a-binelea protectorii noștri. Ei vorbesc de sus, făcînd din grozava lor persoană o garanție pentru însușirile neamului nostru. Toată propaganda noastră este o manifestare de grandomanie bolnăvicioasă, întreținută de stat în folosul cîtorva politiciani. Nu mai avem propagandă națională fiindcă am pierdut sufletul necesar unor propagandiști. Propaganda pe care o facem astăzi se întoarce împotriva noastră. Suntem văzuți de străini prin prisma unor înfumurați de talent, dacă nu chiar prin prisma unor adevărate secături ; iar urmarea este că suntem văzuți într-o lumină de fast ridicol.

Aceea ce înainte vreme, cînd a început viața noastră politică, trecea drept o nenorocită excepție, acum a devenit obișnuită regulă. Am pierdut pînă și simțul ridicolului, fiindcă privim cu liniște la fapte care înainte vreme făceau pe înaintașii noștri să rîdă cu lacrimi.

Cine n-a auzit, bunăoară, de hazul ce s-a iscat în România politică de acum mai bine de 70—80 ani, auzindu-se de isprăvile boierului Dudescu, care, fiind trimis în solie la împăratul Napoleon, a ținut să sperie cu luxul lui străinătatea. Boierul Dudescu se plimba în Viena cu sania în mijlocul verei, plătind să se acopere străzile cu praf de zahăr.

Astăzi, față de asemenea excese de grandomanie, nu mai surîde nimeni în România, fiindcă avem miniștri români care în turneul lor de propagandă românească prin Europa se plimbă cu trenuri speciale, cum nu se mai plimbă azi nici regii, iar notele lor de cheltuieli sunt plătite de ministrul Finanțelor fără a încreți măcar fruntea. Ba, ceva mai mult, pare lucru natural ca un propagandist, trimis în misiune specială să negocieze, de pildă, împrumuturi de stat în străinătate, să se arate un risipitor fără pereche. Toată lumea știe că la legațiunea noastră din Londra se ducea o viață atît de luxoasă, în ultimul timp, că orișice simpatie pentru statul român, care a cerșit și cerșește păsuiri pentru datoriile sale, a fost primejduită. Și, cu toate acestea, a surîs cineva ? Nimeni. Dar dacă ar reînvia boierul Dudescu, ar putea fi trimis la Londra să facă orișicîte năzbîtii, căci, după cele ce le-au făcut alții înaintea lui acolo, nimeni de la noi n-are să mai facă haz. Am luat ridicolul cu chirie... Nu mai vorbim de propaganda cu blazon de la Berna, care este un caz patologic. Iar cît privește felul cum se face propaganda în țară, grandomania bolnăvicioasă e pe punctul să devină clasică.

Un american, care anul trecut a vizitat cîteva locuri din împrejurimile Bucureștilor, îmi făcea următoarele mărturisiri, pe care mi le-a citit după un caiet, destinat probabil să fie dat publicității : „D-l X m-a dus să-i vizitez proprietatea de lîngă București. Tot timpul, pe drum, ca și la dînsul acasă, mi-a vorbit de planurile sale mărețe pentru viitor. N-a uitat să-mi atragă atenția asupra distinsei sale culturi, după care mă lăsa să înțeleg că România este o țară înaintată, și nu balcanică.

Am uitat multe din laudele ce și le aducea sieși și țării sale. Dar nu voi uita niciodată mizeria pe care am văzut-o în satul unde se afla proprietatea acestui domn. La noi, în America, animalele trăiesc mai confortabil de cum trăiesc țăranii acestui sat. Cum nu vede d. X, prin fereastra casei sale, unde vine de atîția ani de zile, aceea ce am văzut eu de la prima vizită ?“.

Dar să viu la ilustrarea clasică.

Zilele trecute am avut la București un congres al presei latine. O ocazie de' a se face propagandă. Așa a fost înțeles congresul de către opinia publică și așa a fost înțeles mai ales de promotorii lui. Rezultatul? Oaspeții latini au fost acoperiți de gentilețe personale, fără să li se dea mijlocul de a cunoaște țara cu marile ei resurse materiale și morale. Congresiștii au petrecut împărătește zece zile. La înapoierea lor acasă, cum ei sunt oameni politicoși, au căutat, la gentilețele primite, să răspundă cu gentilețe, și au răspuns : d-l A. este cel mai mare latin ; d-l B. este cel mai genial om politic ; d-l C., cel mai cinstit om de afaceri... Despre țară ? Frumoasă, se-nțelege, dar ar cam avea nevoie de o universitate franceză... așa, ca o Algerie oareșicare ! Iar propagandiștii noștri, care au plimbat prin țară pe congresiști, bat din palme cu satisfacție. „Vedeți ce zic străinii despre mine ?“, zice cel mai mare latin. „Dar despre mine ?“, zice cel mai genial om politic... Și nici-unul nu simte insulta celui cu universitatea franceză.

Propaganda este transformată în ocazie de reclamă personală, și încă ce reclamă ! Cînd citești în ziarele românești ceea ce se scrie privitor la călătoriile în străinătate ale miniștrilor, deputaților, senatorilor și chiar ale foștilor de tot felul, ai impresia că vezi niște uriași plimbîndu-se prin centrele mari europene, producînd peste tot locul admirație și uimire. Lumea întreagă, adunată la Geneva, a admirat elocința lui X. Lumea întreagă, adunată la conferința din Paris, cu cîțiva ani înainte, a observat absența marelui român Y. La Berna, la Viena, la Londra, peste tot, ziarele noastre vestesc numai triumfuri sau mese mari. Cum să nu fie admirată o țară care produce asemenea uriași ?

Vai, cînd observi însă mai de aproape isprăvile acestor uriași, ce decepție ! Laudele pe care le-ai citit în ziarele românești erau scrise de ei înșiși. Un vechi ziarist român mi-a făcut odată mărturisirea că în lunga sa carieră n-a reușit să mulțumească niciodată pe un politician român, cu toate laudele cele mai exagerate aduse, și de aceea se mărginea să ceară politicianului laude pe care și le scria el însuși. În ziarele străine, nici urmă de laude. Uriașii noștri trec neobservați... Trei rînduri în ziarele streine despre elocința lui X ; nici un rînd despre isprăvile celorlalți. Sărmană țară, cum ești tu cunoscută, cu prețul atîtor sute de milioane cheltuite de uriașii tăi fii politiciani !

Propaganda care se așteaptă direct de la străinii cari ne vizitează țara — iată altă decepție ! Bieții oameni, chiar cînd vin cu cele mai bune intenții, nu pot să vadă nimic din pricina uriașilor cari le ațin calea. Așa de mari sunt românii cari iau în primire pe străinul venit în anchetă, că acesta nici nu mai poate vedea România...

Negreșit, propaganda noastră are și alte fețe. Din fericire — și spre cinstea noastră. Sunt profesori modești cari fac cursuri la Sorbona și cari colaborează la cele mai însemnate publicații streine. Sunt apoi tineri cari lucrează în școlile streine cu atîta rîvnă și pricepere, că țara, văzută prin prisma lor, este într-adevăr admirată. Dar fața arătată mai sus, dacă este cea comică, nu este, cu toate acestea, de acoperit. Din potrivă, ea trebuie arătată ostentativ, și la primul prilej, fiindcă este fața cea mai scumpă bănește. Ea ne costă sute de milioane de lei anual. Dacă plătim așa de scump ca să ne facem ridicoli, cel puțin să avem curajul faptei noastre. Să spunem cu curaj lumii că vrem să fim ridicoli, că plătim cît de mult numai să fim ridicoli! Nu degeaba spune poporul nostru: Ca în țara lui Papură-Vodă.

1927

ȘCOALA PRACTICĂ ȘI DEMOCRAȚIA [13]

Conferință ținută la Alba-Iulia în ziua de 29 august 1929, cu ocazia congresului Asociației Învățătorilor din Ardeal

Evenimentele istorice au țesut în jurul numelui de Alba-Iulia o tradiție pe care fiecare bun român are datoria s-o urmeze, fiindcă ea este o tradiție de onoare națională. În Alba-Iulia este de tradiție ca gîndurile și faptele personale să se plece înaintea intereselor mari ale neamului românesc. Mai adineaori, membrii congresului au făcut un mare act de solidaritate, proclamînd unirea asociației învățătorimei ardelene cu aceea din vechiul regat. În cetatea care simbolizează unirea tuturor românilor, actele de patriotism sunt dar în curs. Să facem un pas mai departe. În discutarea problemelor școlare să ne ridicăm la seninătatea și simțul de prevedere pe care îl au oamenii de carte, cînd sunt și patrioți; să privim în față viitorul neamului nostru sub raportul școalei de care el are nevoie! Fac apel pentru aceasta nu atît la cunoștințele d-voastră pedagogice, cît, mai presus de toate, la judecata d-voastră de buni cetățeni ai statului român. Voiesc să vă supun concluziile la care eu am ajuns în urma unor îndelungate reflectări asupra învățămîntului public de la noi din țară, nu pentru a culege aplauze, ci pentru a recruta dintre d-voastră apostoli cari să răspîndească în mijlocul poporului o credință nouă, din care vor izvorî pentru el, mai tîrziu, foloase materiale și morale. Voiesc să vă dau și d-voastră convingerea că învățămîntul spre care trebuie să se îndrepte fiii poporului nostru astăzi, pentru o mai bună asigurare a viitorului lor, este învățămîntul practic.

Poporul român se găsește astăzi într-o criză financiară și într-o criză școlară. Dar pe cînd, pentru a ieși din criza financiară, conducătorii lui fac sforțări uriașe, pentru a ieși din criza școlară ei fac foarte puțin. Căci este a face foarte puțin cînd organizația școalei noastre, în loc să fie supusă unei operații radicale, pentru a fi apoi adaptată cerințelor vremei, este lăsată să fie călăuzită tot de aspirațiile generației de la 1848, și numai în mod intermitent, la cîte o schimbare de guvern, este întinerită prin leacuri artificiale și de ocazie. Școala românească de astăzi este muzeul venerabil al renașterii noastre naționale din secolul trecut, este o haină brodată cu amintiri frumoase, dar cu totul nepotrivită atmosferii vremei actuale. Generațiile tinere, încă de mulți ani, nu mai găsesc în ea o armătură pentru lupta vieții. Ele găsesc în ea, din potrivă, un organism amorf bun pentru a alimenta parazitismul funcționarilor publici.

---

[13] Textul reflectă preocupările lui C.R.M. pentru dezvoltarea unui învățămînt practic, legat de trebuințele reale ale societății, de necesitatea pregătirii tineretului pentru viață. C.R.M. a analizat însă problema pe fondul convingerii conservatoare că „orînduirea rațională“ a României este posibilă într-un „stat țărănesc“ (n.ed.).

Nu este oare momentul să înceteze această stare de lucruri?

Punînd această întrebare membrilor unui congres de învățători, înainte de a aștepta răspunsul lor, îmi permit să le înlesnesc deliberarea cu următoarele observațiuni.

A fost o vreme cînd muncitorul, de orișice categorie, intelectual sau manual, trebuia să muncească orbește, după porunca dată de sus. Această vreme a trecut. În statele moderne, mai peste tot în Europa, muncitorii de orișice categorie, prin reprezentanții lor în parlament, au dreptul să participe la organizarea muncii.[14] În afară de parlament, apoi, fiecare are dreptul să-și exprime o convingere. Participarea muncitorilor la organizarea muncei ar fi venit de-altminteri și fără extensiunea drepturilor politice față de stat. Experiența bine condusă învață ea singură că munca este mai rodnică dacă este însoțită de conștiința muncitorului. În țările culte, patronii industriali, fără să fie constrînși, au apelat ei înșiși la sfatul muncitorilor pentru a ajunge la perfecționarea întreprinderilor. Multe progrese din industria de astăzi sunt dobîndite prin contribuția experienții muncitorilor. De ce nu l-ar face acest lucru și marele patron, care se numește statul, în materie de învățămînt? De ce, dacă muncitorul de fabrică are un rol în conducerea industriei, să nu aibă un rol și învățătorul în conducerea educației naționale, care începe cu munca lui chiar?

Adresez această observație acelor domni învățători cari se simt fără curaj cînd este vorba să se pronunțe într-o discuție ca aceea asupra marei probleme: care este îndrumarea ce trebuie dată școalei românești.

A trecut, din fericire, epoca învățătorului instrument orb în mîna celui care plătește salariul. A venit epoca învățătorului cu dreptul de a participa la conducerea școalei. Cu cît problema este mai mare, cu atît este mai mare și datoria învățătorimei să intre în cercetarea ei și să o discute. Este o datorie patriotică ce vă stă înainte, domnilor învățători! Fiți la înălțimea ei!

*

Orișice discuție se pierde în vorbărie deșartă dacă termenii asupra cărora se discută nu-și păstrează identitatea înțelesului lor. Lucrurile care se discută trebuie să fie identice, ca înțeles, în capetele celor cari discută. Acesta este primul postulat al găsirii adevărului. Deși s-ar părea paradoxal, din experiență noi știm totuși că acest postulat nu se respectă totdeauna de aceia cari discută în materie de învățămînt. Oamenii de școală, cînd discută despre școală, păcătuiesc adeseori contra logicei. Dar păcatul lor este explicabil. Nu este termen mai greu de definit ca acela de școală. În termenul acesta fiecare crede că pune înțelesul pe care îl pune toată lumea, și de aceea se miră cînd constată că discuția se rătăcește. În realitate, termenul de școală nu este identic pentru toată lumea, fiindcă nici școala nu păstrează o identitate de natură. Instituția școalei a evoluat în decursul secolilor, transformîndu-și radical rostul, așa că nu poate fi vorba la ea de un înțeles unic. Fiecare epocă de cultură impune școalei un înțeles diferit. Fiindcă ce se cere de la instituția școalei, în cele din urmă? Se cere ca ea să pregătească pe om pentru lupta vieții. Învățăm ca să fim mai bine pregătiți pentru viață. Dar viața în care intră omul este deosebită după timp, fiindcă fiecare timp pune omului la îndemînă alte mijloace de luptă. Cînd izbînda în lupta vieții este cîștigată prin aservirea muncii semenilor săi, și cînd a fi pregătit însemnează a fi format cu un suflet de stăpîn, atunci școala are un înțeles ; iar cînd izbînda în lupta vieții este cîștigată prin aservirea forțelor naturii la trebuințele omenești, iar a fi omul pregătit însemnează a fi format cu un suflet care să producă muncind, atunci școala are un alt înțeles. În primul caz, școala este școala stăpînilor, adică a acelor cari n-au obligația să muncească, ci numai să comande. În școala din acest prim caz vin numai nobilii. Pentru muncitori nu este școală. Munca este abandonată tradiției oarbe. Tînărul care se pregătește în școala stăpînilor dobîndește o poleială frumoasă la vorbă și fapt : i se ascute dialectica minții, pentru a nu fi învins în duelurile de retorică în care poate să se găsească adeseori cu tovarășii săi de noblețe pe piața publică, unde se decide de soarta cetății ; i se dă exemple frumoase de urmat pentru ca și el, la rîndul său, în viața publică, să inspire admirația sau frica, după ocazie ; i se armonizează simțirea și gîndirea în vederea contemplării unei lumi ordonate pe veci : ordonate de zei, de la înălțimea cerului, și de stăpîni, de la înălțimea tronurilor.

---

[14] Relevînd ca un factor pozitiv participarea muncitorilor la dezbaterile parlamentare, C.R.M. nu sesizează limitele posibilităților de influențare a procesului de organizare a muncii și, îndeosebi, a capacității de a determina modificarea esenței relațiilor economice. Vederile sale se înscriu în limitele unei acțiuni melioriste (n.ed.).

Aceasta este școala timpurilor vechi, care culminează în idealul umanist. Pregătirea ei disprețuiește specializarea muncii. Omul născut să fie stăpîn cere de la școală numai o cultură generală, umanistă, adică cunoștințe aproximative ; important pentru el este prestigiul, aparența de a fi universal, bun pentru orișice, afară de muncă, de care va avea să se ocupe sclavul. Absolventul unei asemenea școli se crede predestinat elitei sociale și nu știe decît să comande. De altfel, această școală, deși menită să dea pregătirea de stăpîn, nu este obligatorie pentru acei cari din naștere vin ca stăpîni pe lume. Ea este mai mult un lux pentru acești stăpîni din naștere. Acei cari o cercetau din timpurile vechi, și care îi cîntă și astăzi imnuri de slavă, sunt doritorii de a ajunge în rîndul stăpînilor, deși ei sînt plecați de jos.

Cu totul diferit este înțelesul școalei în al doilea caz. Cînd izbînda în viață nu o dă privilegiul nașterii, ci dibăcia cu care omul leagă forțele naturii de scopurile sale practice, atunci și școala este ținută să dea o altă pregătire tinerimei. Acum, în cazul de al doilea, școala este o instituție de continuă inovațiune, fiindcă munca pentru a cuceri forțele naturei are nevoie de originalitate. Departe de a fi un lux, școala devine o necesitate pentru toți. Școala veche este școala cîtorva, școala nouă este școala poporului întreg. Este destul ca privilegiul nașterii să nu mai dea dreptul cuiva de a trăi din munca altuia, pentru ca școala cea nouă să devină obligatorie pentru toți.

Lumea noastră contimporană, fără să fi lichidat cu desăvîrșire privilegiile de naștere, se îndreaptă în mod hotărît spre școala cea nouă.

Regimul democrației recunoaște munca la baza structurei societății. A fi pregătit pentru un rol social este, pentru democrație, a fi pregătit la o muncă specială.

Iată dar două tipuri de școală, cu două înțelesuri diferite, după cum este structura societății în care ea funcționează. Pentru societatea împărțită în stăpîni și sclavi, avem școala care pregătește prestigiul de stăpîn : cultură generală, avînd ca ideal umanismul. Omul pregătit de această școală nu ține seamă de contingențele muncii diferențiate, ci, ca un rege al naturei, el pășește mîndru cu eul său în rolul de conducător al societății. În această școală se prețuiește, în primul rînd, poleiala sufletului, armonia vorbei și a gestului. Cu totul altfel în societatea popoarelor democrate. Școala acestor popoare pregătește tinerimea după alte norme. Ea cultivă, din dispozițiile cu care vine pe lume această tinerime, în primul rînd dispozițiile spre muncă, adică aceea ce constituie în om personalitatea lui practică, și numai în al doilea rînd, și atunci pentru corectare, dispozițiile eului subiectiv, adică aceea ce constituie în om individualitatea lui egocentrică. Școala democrației învață pe om să fie modest și să se mulțumească cu rolul de îmblînzitor al forțelor naturei. Ea nu are cultul așa-zișilor oameni mari. Ea nu crede că istoria omenirei se învîrtește în jurul eului omenesc. Pentru că la baza progresului istoric stau treptatele cuceririi ale științei și ale tehnicei, și nicidecum spasmele emotive sau creațiile de imaginație ale cîtorva oameni excepționali. Originalitatea care se prețuiește în școala democrației este originalitatea care apropie pe om de natură și mai ales originalitatea care ajută pe om să intervină cu folos în mersul naturei. A fi democrat, în înțelesul școalei, așadar, este a fi dispus să primești, pentru școală, rolul de instituție pusă în serviciul muncii productive. Tot ce aparține la pregătirea unei munci productive intră în programul unei școli democrate. Aparține la această pregătire, înainte de toate, înzestrarea omului cu cunoștințele și deprinderile necesare unei profesiuni, bineînțeles ; dar aceasta nu este deajuns. Școala democrației nu este școala muncitorului abstract, ci este școala muncitorului real. Înzestrarea sufletească trebuie să se facă în vederea unei munci cerută de nevoile societății. Școala democrației nu pregătește profesioniști la întîmplare. Cum energia naturei nu capătă o valoare pentru trebuințele practice decît în raport cu momentul de timp și de loc în care ea se produce, tot așa și o profesiune de muncitor. Nu există forța mecanică, sau chimică, sau termică etc., la întîmplare, cu aceeaș valoare practică în orișice loc din univers, ci există forța mecanică, chimică, termică etc., a unui obiect din anume timp și loc. Tot așa și profesiunea. Nu există profesiune folositoare, *in abstracto*, ci profesiune folositoare pentru un anumit timp și loc. Școala democrației nu pregătește dar pentru munca profesională *in abstracto*, ci pentru munca pe care o cer nevoile unei anumite societăți.

Ajunși aci, problema noastră începe să se clarifice. Avem acum criteriul după care putem judeca ce îndrumare are să dea un popor școalei sale. Popoarele atrase spre idealul democrației nu pot să aleagă decît îndrumarea spre învățămîntul practic, fiindcă idealul democrației exclude orișice tendință de aservire a muncii unui om sub dominația altui om. Structura societății democrate iese din diferențiarea muncii, iar nu din suprapunerea claselor stăpînitoare asupra claselor stăpînite.

Dar problema noastră nu este clarificată decît teoreticește, adică în ipoteză; anume și în ipoteza că între democrație și stăpînire nu poate fi un acord. În fapt însă idealul democrației se conciliază cu multe condiții sociale care la prima vedere ar părea să-l contrazică. Mai întîi avem cazul popoarelor care au numai de formă o constituție democrată, în fapt ele urmărind obiceiurile vechi, începute sub regimuri despotice. Popoarele cu multă ușurință la imitație sunt mai toate în acest caz. Pentru aceste popoare democrația este o firmă de paradă, care se contrazice la fiecare ocazie. Apoi, în afară de acest caz, mai este încă unul, de o covîrșitoare importanță: cazul popoarelor care, pentru a-și asigura existența, au nevoie de a-și afirma superioritatea lor față de restul lumii. Popoarele din acest caz sunt tocmai cele civilizate și cu organizație democrată. Superioritatea de care aceste popoare au nevoie este aproape echivalentă cu dominația. Adică, democrate la ele acasă, unele popoare sunt constrînse să-și ia rolul de stăpîn față de alte popoare pentru ca să poată trăi. Cazul acesta vă este așa de bine cunoscut, din istoria omenirei, încît sunt sigur că fiecare, auzindu-mă vorbind despre el, și l-a și ilustrat cu exemple. Iată, poporul englez, bunăoară. Nu este popor mai democrat, la el acasă, decît acel englez. Respectul pentru persoana omului, și mai ales pentru munca omului, este atît de intrat în obiceiurile poporului englez, încît de o structură socială bazată pe prestigiul stăpînilor nu poate fi la el vorba. Dar poporul englez nu poate trăi fără export de mărfuri, și deci fără debușeuri. Debușeurile se creează, și mai ales se mențin, prin prestigiul statului englez. Acest prestigiu este, în fapt, un fel de dominație. Ori pe unde intră în joc un interes economic al statului englez, nu idealul democrației hotărăște calea politicei engleze, ci sentimentul de dominație sau frica de a părea învinși englezii în ochii lumii. Orișice pagubă materială, mai bine decît știrbirea prestigiului! Și cum sunt englezii, sunt și americanii, sunt și francezii, sînt și germanii, sînt și italienii... sînt și atîția alții. Adică, la drept vorbind, care popor mare nu pune prestigiul său deasupra democrației?

Aci este momentul tragic, în căutarea unei soluții la problema noastră.

Ne găsim în fața unei situații care pare să sfideze dreptul judecății de a merge pînă la ultimile sale concluzii. De o parte idealul democrației, care ne îndeamnă să preferăm școala practică a muncii pentru asigurarea progresului; pe de altă parte, dezamăgirea pe care ne-o prezintă marile popoare democrate și civilizate, care arată o totală lipsă de încredere în idealul democrației ori de cîte ori ele ies din granițele lor naționale. Acasă, la tine, prin urmare, este bună democrația, însă nu și față de străini. *Adversus hostem, aeterna auctoritas*: vechiul dicton latinesc rămîne, dar, adevărat pentru vecii vecilor?

Situația este dureroasă, și este cinstit să o mărturisim. Să o mărturisim și mai ales să o punem în plină lumină, pentru a înlesni judecății o concluzie. De multe ori iraționalul învinge raționalul, fiindcă raționalul nu este îndeajuns de luminat.

Cum se comportă față de cele două tipuri de școală popoarele care ne dezamăgesc prin politica lor externă? Ce tip de școală este preferat de ele? Am vorbit de poporul englez. La acest popor învățămîntul practic este în mare cinste, dar nu este exclusiv. Alături de învățămîntul practic, avem și învățămîntul tradițional al umanismului, însă în măsură restrînsă și înlesnind numai acelora cari au mijloace să-l desăvîrșească. Tinerimea engleză este pregătită, în primul rînd, pentru a da muncitori productivi, și numai în al doilea rînd pentru a da personalități poleite în cultura clasică a umanismului, din care să se constituie elita conducătoare. Englezul este, înainte de toate, practic. Totuși el nu neglijează cultul personalității; în special cultul personalității în care tronează tipul specific englez. Ceva mai mult: poleiala culturii clasice servește la el numai drept mijloc pentru a-și configura în mod caracteristic tipul său de englez. Nimeni nu confundă pe englezul care călătorește în străinătate, cu un tip de personalitate oarecare, ci din primul moment orișicine simte că are înaintea sa un englez. Englezul, fie cel mai cult chiar, nu reproduce un model clasic de personalitate, ci numai tipul său original; un dominator.[15] Acest fapt nu trădează oare îndeajuns scopul pe care sunt ținute să-l îndeplinească în Anglia școlile de tipul vechi? Școala clasică veche nu și-a schimbat scopul. Ea pregătește mai departe pe stăpîni. Dar nu pe stăpînii ce vor avea să comande în hotarele patriei, ci pe stăpînii cari vor avea să comande muritorilor din afară. Acest scop se vede și mai lămurit la francezi. Studiile umaniste sunt pentru francezi un mijloc de a-și perfecționa limba maternă, unelta cea mai formidabilă a prestigiului francez în lume. Prestigiul francez, în ce proporție micșorată ar fi el, dacă limba franceză n-ar fi vorbită, ca limbă cultă, de membrii claselor bogate din omenirea întreagă! Acelaș lucru și la germani. Asupra politicei școlare a acestora, un singur fapt, pe care l-am controlat la fața locului și pe care îl voi cita îndată, aruncă o lumină mai vie decît orișice alte considerații. După marele război care s-a sfîrșit în 1918, mulți tineri români au plecat să-și facă studiile în Germania. Acei cari au voit să facă studii practice în laboratoare și uzine au găsit porțile închise pretutindeni; acei însă cari au voit să facă studii umaniste, și mai ales studii de literatură și filosofie, au găsit peste tot porțile larg deschise. Adică învățămîntul practic, care are menirea să facă din om un simplu muncitor, și în cele din urmă să întindă democrația peste lumea întreagă, nu este în interesul germanilor să fie împărtășit străinilor; acestora le rămîne liber studiul filosofiei lui Goethe și Schiller, și mai ales studiul lui Kant. Nu numai că sunt libere aceste studii pentru străinii cari vin în Germania, dar dacă străinii ar cere, germanii ar fi dispuși să propage aceste studii orișiunde s-ar cere pe suprafața pămîntului, pe cheltuiala lor proprie, numai și numai ca străinii să le cunoască mai bine. Încerce guvernul român să propună pentru una din universățile sale înființarea unei catedre de civilizație germană, pe cheltuiala statului german, și va vedea dacă va fi refuzat! Cum ar refuza germanii aceea ce au primit de mult francezii pentru o catedră de civilizație franceză, și ar primi și englezii și italienii pentru o catedră de civilizația lor respectivă? De ce această generozitate cu studiile de literatură și filosofie, și de ce atîta avariție cu studiile practice? Fiindcă din studiile practice străinul pleacă cu deprinderi și cu cunoștințe care fac din el un muncitor productiv și, probabil, un viitor concurent al muncitorului german pe piața comercială a lumii; pe cînd din studiile făcute asupra poeților și filosofilor germani străinul pleacă respectuos față de cultura germană și, probabil, un viitor adept al politicei germane. Sub acoperișul școalei umaniste se face, așadar, mai departe, pregătirea sufletului de stăpîn. Dar nu de stăpîn anonim, ci de stăpîn de tipul englez, francez, german etc., după cum umanismul este trecut prin prisma sufletească a unuia dintre aceste popoare mari, civilizate și democrate.

---

[15] C.R.M. confundă poporul englez cu burghezia engleză. Aceeași confuzie face și cînd vorbește de „francezi“ (n.ed.).

Aceasta este situația cea dureroasă. Lumina pe care am aruncat-o asupra ei ne permite acum să ajungem la următoarea concluzie. Popoarele democrate ajung să fie bogate și puternice grație culturei practice. Dar bogăția și puterea lor, în momentul actual al istoriei omenești, se susțin prin afirmarea superiorității lor asupra restului de popoare. Restul de popoare trebuie să servească drept clientelă pentru cumpărarea produselor pe care le fabrică muncitorii popoarelor mari și democrate. Afirmarea superiorității însă echivalează de fapt cu afirmarea dominațiunii. De aceea necesitatea la aceste popoare mari și democratice să întrețină mai departe cultul personalității prin școlile tradiționale ale umanismului.

Acum să vedem și concluzia pe care o putem trage referitor la școala noastră, românească.

Că organizația școlară a României vechi a fost, de la început, adică de la jumătatea secolului trecut, croită pe tiparul școalei care pregătește pe stăpîn, iar nu pe muncitor, aceasta nu mai face îndoială. Și aceia cari au avut în mînă înființarea școalelor noastre publice, precum și părinții cari și-au dat copiii la școală, cu toții au intenționat să formeze numai și numai pătura conducătoare a țării. Nu este țăran care să nu fi gîndit, dîndu-și copilul la școală, că face din acesta un domn. Ca țintă a școalei stă la noi, de aceea, certificatul dătător de drept la o funcție publică. Chiar și școlile care, prin titulatura lor, erau școli de meserii, de agricultură etc., de la cele mai de jos pînă la cele mai înalte, au aceeași țintă. Cînd o școală inferioară de agricultură, bunăoară, nu poate promite absolvenților săi o funcție publică, le promite totuși un privilegiu în îndeplinerea serviciului militar. Dacă nu iese funcționar, absolventul școalei române trebuie să iasă un mic privilegiat, în orișice caz. Muncitori productivi ies, bineînțeles, din școlile practice, dar într-un număr foarte redus, și atunci de nevoie. Neputînd obține un loc de funcționar, absolvenții se resemnează să trăiască pe cont propriu. De multe ori însă resemnarea este condiționată de schimbarea guvernelor. Aproape că nu există român absolvent de școală care să nu aspire, prin ajutorul politicei, să ocupe odată și odată o funcție la stat.

Din cauza acestei atracții spre funcționarism școalele noastre sunt lipsite de atmosfera înviorătoare a muncii. Nu avem în ele instituții de invenție și de producție originale, ci avem în ele instituții care cultivă formalismul și tradiția, cele două proptele ale biroucratismului de stat. Inteligența elevului suferă în special prin lipsa imboldului care vine din conștiința răspunderii pentru viitor. Căci altminteri este atent elevul pe care îl așteaptă riscul profesiunei pe cont propriu, și altminteri este atent elevul pe care îl așteaptă adăpostul funcțiunei. Unde se găsește la noi mintea cercetătoare a copilului cari să se informeze, de cum intră în școală, de cariera făcută de aceia cari l-au precedat, aşa că, la absolvire, să-şi aibă fixată întreprinderea în care va lucra, şi să nu rătăcească pe stradele oraşului în atitudinea de postulant nenorocit? La noi nu ai o aşa minte cercetătoare nici la copil, nici la acela care dirijează şcoala! Direcţiunea unei şcoli, şi chiar aşazise practice, la noi nu-şi dă nici o osteneală să cerceteze unde se pot plasa viitori absolvenţi; este doară statul dator să dea de lucru la toată lumea, căci, altfel, de ce s-au făcut şcoale? Sunt direcţii de şcoli care merg încă şi mai departe cu această economie de osteneală. Am personal cunoştinţă că există la noi multe şcoli de meserii care sunt lipsite de materialul necesar pentru practica elevilor, şi aceşti elevi sunt ţinuţi să facă numai cursuri teoretice şi să iasă din şcoală tot aşa de puţin meseriaşi precum au venit. Şi totuşi directorii acestor şcoli nu simt deloc răspunderea pe care şi-o iau asupra lor. Dacă statul nu dă materialul necesar, ce este vinovat directorul?

Şcoalele practice pregătesc astfel, în cea mai mare parte, funcţionari. Dar contingentul acestor funcţionari este mic în comparaţie cu acela pe care îl dau şcolile teoretice secundare. Aceste şcoli, cari constituiesc la drept vorbind ramura cea mai importantă a învăţămîntului public de la noi, toate duc la funcţionarism. Ca o uriaşă pompă aspiratoare, învăţămîntul teoretic ridică pe fiii poporului român, de pe unde îi găseşte, din tîrguri şi sate, pentru a face din ei pătura conducătoare de mîine. Nici englezii, nici francezii, nici germanii nu au o pompă uriaşă ca noi. Avem cel mai mare procent de analfabeţi, dar avem relativ cel mai mare procent de candidaţi la funcţiuni publice, adică la boierie.

Cred că nimeni dintre noi, chiar dacă se află aci cineva care a contribuit la îndrumarea şcoalei noastre, nu va fi astăzi mulţumit cu rezultatele dobîndite. Avem cu toţii convingerea că am mers pe un drum greşit. Dar drumul greşit n-a început de ieri, sau de alaltăieri, ci durează de mai bine de o jumătate de secol. Nu suferim de pe urma unui capriciu al împrejurărilor, ci de pe urma unei politici şcolare continuate ani de-a rîndul cu stăruinţă şi cu încredere. Atunci, cum se explică îndrumarea greşită? Am fost guvernaţi de oameni smintiţi, ori de boieri ruginiţi în credinţa că şcoala este poarta spre privilegii? Nu, domnilor. N-am fost guvernaţi nici de smintiţi, şi nici de boieri ruginiţi; ci de bărbaţi bine intenţionaţi politiceşte; de moştenitorii revoluţionarilor de la 1848, cari reprezintă democraţia română. Îndrumarea noastră şcolară de pînă astăzi este considerată, de către aceia cari au dat-o, ca o victorie a democraţiei. Dacă fiul de ţăran absolvent de universitate bate astăzi la uşa miniştrilor după funcţiunea fără de care el nu poate trăi, acesta este un rezultat al democraţiei! Nu cumva înţelesul democraţiei, ca şi înţelesul şcoalei, nu rămîne acelaş în cursul vremii, ci se transformă pînă nu se mai recunoaşte?

Da, domnilor, tocmai acesta este cazul şi cu democraţia. Democraţia de altădată; democraţia pe care au practicat-o grecii de odinioară este o adevărată oligarhie. Grecii cei vechi urmăreau, prin democraţie, ridicarea cetăţenilor liberi, adică a unui infim număr de locuitori, la rangul de conducători ai statului. De marele număr al sclavilor, cari trebuiau să facă munca productivă, nu se îngrijeau vechii democraţi. Toată democraţia acestora se reducea la punerea pe picior de egalitate a cîtorva locuitori în drepturi politice de stăpîn şi nimic altceva. Democraţia veche, ca şi şcoala veche, era croită pentru stăpîni, nu pentru muncitori. Pe această democrație au avut-o în vedere revoluționarii noștri de la 1848, și pe principiile ei a fost îndrumată școala.[16] Idealul democraților noștri era să vadă pe toți fiii poporului român cu drepturi politice și cu drepturi la funcțiuni. Faptul că unul dintre acești fii ajungea ministru, îi făcea să cadă în delir de entuziasm. Vedeți cum poporul a ajuns la putere, ne ziceau ei ! Că alăturea de unul ajuns ministru, milioane de alți fii ai poporului mureau de foame, aceasta nu impresiona pe democrații noștri. Întocmai ca și în democrațiile vechi, unde sclavii muncitori aveau neprețuitul privilegiu, singurul lor privilegiu, de a fi invizibili pentru societatea aristocrată compusă din tot ce avea antichitatea mai civilizat, ca și cum ei, sclavii, ar fi fost îmbrăcați în mantaua miraculoasă de care ne vorbește un basm oriental, tot așa și sărăcimea din țara românească. Interesele ei economice nu erau văzute de democrați. Să făcea școala pentru a o ridica la boieria politică, în loc să-i facă școală pentru a o ridica la bogăția traiului, cultivîndu-i aptitudinile la muncă.

În Apus, înțelesul democrației a evoluat așa cum trebuia. Democrații apuseni, după o perioadă de imitare a antichității, și-au îndreptat atenția spre interesele economice ale poporului, stăruind în primul rînd pentru înmulțirea școalelor practice din care va avea să iasă perfecționarea muncii. Învățămîntul practic este pretudindeni în Apus un punct important din programul partidelor democratice ; pe cînd învățămîntul umanist tradițional este steagul în jurul căruia se organizează rezistența partidelor retrograde. Democrația cea nouă, în deosebire de cea veche, face din drepturile politice un mijloc, iar nu un scop. Idealul ei este egalitatea tuturor înaintea condițiilor muncii productive. Fiecare să muncească după aptitudinile sale, și fiecare să primească rodul integral al muncii sale.[17]

Domnilor învățători, sunt la sfîrșitul cuvîntării mele. Am deplina convingere că mi-ați înțeles gîndul. Fiți convinși că și eu v-am înțeles inima.

Pentru o îndrumare democratică a școalei noastre rămîn multe de făcut. Va trebui mai întîi să stabilim proporția pe care adevărata democrație o cere între școlile teoretice și școlile practice, și apoi va trebui să stabilim adevăratul program de studiu în școlile practice. Nu titulatura obiectelor, ci metoda de predare a obiectelor, și mai ales formarea deprinderilor tehnice la elev constituiesc diferența esențială dintre teoretic și practic. Țara noastră este plină de oameni săraci, deși posibilitățile pămîntului ei, precum și aptitudinile populației ei sunt cele mai fericite. Aceasta este o rușine. Numai prin școala muncii practice putem goni sărăcia din țara noastră.

Apelez călduros la d-voastră, care sunteți în contact cu populația de la sate, să faceți o vie propagandă în favoarea școalelor practice. Aceste școli trebuie să aibă organizație variată pentru a corespunde la toate nevoile țării și la toate aptitudinile tinerimei noastre. Interesați-vă de soarta absolvenților pe care îi dau școlile practice, și pe unde directorii acestor școli nu-și fac pe deplin datoria, faceți d-voastră comitete de patronaj în sprijinul absolvenților. Fiecare absolvent care a prins rădăcini în mediul său economic este un izvor de energie națională. Căci energia unui popor vine din legătura muncii cu natura. Cu cît munca pătrunde mai adînc în natură, cu atît energia omenească crește. Fiți apostolii muncii creatoare de energie.

---

[16] Ideea este invalidată de concepția revoluționarilor români (N. Bălcescu, Eftimie Murgu etc.) care vizau o reală democratizare a societății (n.ed.).

[17] Confuzie între democrația politică și democrația economică. Democrația economică nu este posibilă în capitalism și cu atît mai puțin este posibil ca „fiecare să-și primească rodul integral al muncii sale." În realitate, muncitorul primește prețul forței lui de muncă (n.ed.).

1929

INDICE ALFABETIC

DE PERSOANE NOMINALIZATE SAU SUBÎNȚELESE ÎN OPERE SAU FRAGMENTE CITATE, DE LUCRĂRI ANONIME ȘI COLECTIVE, DE PUBLICAȚII PERIODICE *

Abderhalden, Emil : 542
Achelis, Thomas : 36
Adairs : 373
Aenesidem : LXXVII, CXXVII, 133, 162
Agârbiceanu, Ion : CLVXII
Albertus de Saxonia — vezi Albertus Magnus
Albertus Magnus (Albert von Böllstadt) : 176
Albina — vezi : *Albina românească*
Albina (1897—1916) : X
Albina românească : 757
Alcalay, Leon : LXVII
Alcan, Félix : 32, 449, 535, 594, 636, 661, 683, 686
Alcibiade : 151
Alecsandri, Vasile : XCVIII
Allier, Raoul : 594—597
Alport, Gordon W. : XLV
Amour (L') : 81
Anaharsis : LXXVII, 154
Analele de psihologie : IX
Anaximandru : 729
Anaximene : 729
Andree, Richard : 37, 130, 334
Andrei, Petre : XLIX
Anselm de Canterbury : 160, 538
Antim Ivireanu : CLXII
Antonescu, Ion : X
Anul 1848 în Principatele Române. Acte și documente publicate cu ajutorul comitetului pentru ridicarea monumentului lui I. C. Brătianu : 68, 88—89
Apostolul : 65
Arcesilau : CXXVII, 133
Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie : 391
Archiv für systematische Philosophie : 38, 335
Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik : 521
Arghezi, Tudor : LXXXVIII, LXXXIX XC, XCVI, CXV, CLXVII
Arhivele Olteniei : VI
Arion, C. C. : 766
Aristofan : 164
Aristotel : XXVII, XXXI, XXXII, LXXVIII, CXLVI, CLXXV, 109, 119, 122—130, 132, 133, 135, 137, 140, 158, 159, 161, 163, 166, 171, 173, 175, 193—196, 217, 218, 221, 243, 247, 262, 275, 326, 354, 416, 453, 456, 457, 521, 527, 573, 590, 609, 681, 685, 701
Arnold, Gustav : VI
Artaxerxe : 151
Asachi, Gheorghe : 757
Auerbach, Berthold : 748
Avenarius, Richard : XVIII, XXXVII, 434, 447
Averescu, Alexandru : X

Babeș, Victor : 180
Bacon, Francis : XVI, CXVI, 167
Bacon, Roger : 160
Bagdasar, Nicolae : XIII, XV, XXI, 274
Bagehot, Walter : 72
Baiazid : XLIII, 530
Baldwin, James Mark : 32
Barbu, Ion : IX
Bargy, Henry : 58
Baudelaire, Charles : 717
Baunis, H. : VII
Bautruche, Edouard : 89

---

* Nu au fost incluse în acest indice numele personajelor mitologice (Adonis, Ianus, Minerva, Neptun etc.), numele personajelor din folclorul românesc (Făt-Frumos, Papură-Vodă, Păcală etc.), numele unor pseudopersonaje imaginate de C.R.-M. sau de alții filosofi, sociologi, psihologi etc. pentru nevoile argumentării (Alexandru, Bran, Gheorghe, Ion, monsieur Jourdain, Magon-ouene, Herr Mayer, Mohlaba, Stan, Șerban. Tănăsache etc.), numele autorilor de opere colective dacă numărul lor este mai mare de trei, precum și numele celor doi autori ai ediției de față (G.P.).

Bayène, Charlie : 596
Bălcescu, Nicolae : 17, 384, 782
Băncilă, Vasile : XIII, XVII
Beldiman Alexandru : CXI
Bellessort, André : CLXXV, 11—14, 45
Belinski, Vissarion Grigorievici : 747, 750
Bendixen, F. : 198
Berdeaev, Nikolai Aleksandrovici : LV, LXXXVII, 683, 686, 687, 691
Bérenger de Tours : 160
Bergson, Henri : XIII, XIV, XXXII, XXXVII, CXV, 239, 434, 447—451, 482, 527, 616, 683, 686
Berkeley, George : XVIII, XXI, CXLIX, 426, 428, 434, 435, 442, 489—492, 529
Bernstein, Eduard : 26, 27
Berthelot, Pierre Eugène Marcelin : 350
Bertoud, Paul : 596
Beyle, Marie Henri — vezi Stendhal
Bianu, Ion : 88
Biblia : XLI, XCV, 39, 57, 59—62, 67, 69, 74, 80, 92, 153—155, 171, 174, 253, 271, 410, 411, 509, 582, 655, 716
Binet, Alfred : VII
Bismarck, Otto Eduard Leopold, prinț von : 53, 350, 670, 680
Blaga, Lucian : V, XII, XIII, XV, XXX, XLIX, LIX
Blaringhem, Louis : 347, 348
Blei : XVIII
Blondel, Charles : 574, 594
Boboc, Alexandru : XVI
Bodley, J. E. C. : 58
Boissondy, J, de : 510
Bolliac, Cezar : 749, 757, 758
Bolintineanu, Dimitrie : 757
Bouglé, Charles : 340, 341
Boule, Marcellin : 553
Boutmy, Émile : 58
Boveri, Theodor : 287
Brandt, M. von : 40
Brătianu, Ion C. : 17, 18, 51, 68, 69, 88, 89, 100, 101
Brâncuși, Constantin : XIII, 734
Breysig, Kurt : 62
Briere, E. : 32
Brucăr, I. : XV, XXX
Brunetière, Ferdinand : 189, 190
Bruno, Giordano : 155
Bücher, Karl : 52
Buciumul : 757
Buddha : LXXV, XCIV, 172, 456, 457, 468, 471—474, 480, 510, 519, 602, 631, 646, 705, 706
Buffon, Georges Louis Leclerc de : 735
Buisson, Ferdinand : 171—173
Bulwer, Willam Henry Lytton Earle — vezi Lytton, Sir Edward George Bulwer
Butoi, Ion : VI
Byck, Jacques : LXXXII
Caesar, Gaius Iulius : LXXVII, 731
Calvin, Jean : 62, 684
Canta, Ion (Ioniță) : 19, 20
Cantemir, Dimitrie : VI, VII, XIII, XXX. 16, 65, 694, 734
Cantor, Moritz Benedict : 176
Caragiale, Ion Luca : LIII, LXI, LXXXIX, XC, XCVIII, CXV, CXL, CLXIX, 7, 749, 754, 755
Carlyle, Thomas : VI, 642, 643, 645
Carneade : 133, 135
Carol I de Hohenzollern-Sigmaringen : VIII, 8, 85, 96, 98, 103, 105, 358, 736
Carp, P. P. : 8
Cassirer, Ernst : 680
Catargi, Barbu — vezi Catargiu, Barbu
Catargi, Lascar — vezi Catargiu, Lascăr
Catargiu, Barbu : 8
Catargiu, Lascăr : LXXVIII, 8, 103
Catehismul românesc : 65
Cazacu, Boris : LXXXIII, LXXXIV, LXXXVII
Cazania : 65
Călinescu, George : XII, XIII
Cerna, Panait : IX
Cernîșevski, Nikolai Gavrilovici : 750
Cervantes Saavedra, Miguel de : LXXVIII, 116
Chamberlain, Houston Stewart : XVI, LIV, LV, 39, 40, 42, 114, 143, 144, 151, 153—154, 252, 691
Charcot, Jean Marin : VII
Charpentier : 44
Chauzy, Antoine Eugen Alfred : 384
Christos — vezi Iisus Hristos
Cimon : 144
Cioran, Emil : V
Codrescu, Teodor : 757
Cohen, Hermann : 436
Collard, Royer P. : VI
Colson, Félix : 49, 329
Combes, Louis : 120
Comte, Auguste : VI, XVI, XXXII, 212, 341, 400
Conachi, Constantin : LXXXVII
Condillac, Étienne Bonnot de : 241
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchiz de : 384
Confucius : 40, 585
Conta, Vasile : V, XIII, XXVI, 16, 180, 389, 526
Contemporanul : XIII, 750
Convorbiri didactice : X
Convorbiri literare : VII, VIII, X, XI
Copernic (Nicolaus Copernicus — numele latinizat al lui Mikolaj Kopernik) : XXI, XXXII, XXXVII, LXXVIII, CLVIII, CLIX, 116, 177, 182, 417, 419, 426, 436, 444, 457, 461, 504, 505, 605
Coresi : CLXII, 65
Corneille, Pierre : 735

Costin, Miron : 350
Coșbuc, George : IX
Cousin, Victor : VI
Crainic, Nichifor : V, XIV
Creangă, Ion : CLVII
Crist — vezi Iisus Hristos
Cristos — vezi Iisus Hristos ,
Curtius, Julius : 731
Cusanus, Nicolaus : 176
Cuvier, Georges Léopold Chrétien Frédéric Dagobert : 208, 535, 590, 724
Cuza, Alexandru Ioan : 79, 96

D'Alembert, Jean le Rond : 384
Dante, Alighieri : 40, 573
Darwin, Charles Robert : XXVII, 24, 29, 35, 115, 116, 192, 208, 348, 354, 358—360, 363, 491, 604, 617
Dastre, A. : 35
Datina : 644
Daudet, Alphonse : 749
David (rege al Israelului) : 729
Defoe, Daniel : 697
Delavrancea, Barbu Ștefănescu : 229—230
Democrit : XXV, XXXIV, CLXXV, 124—126, 161, 171, 416, 521
Démolins, Edmond : 87
Dempf, Alois : 538
Deniker, Joseph : 25, 340
Densusianu, Ovid : IX, LXXXII, LXXXVII, XCII, XCVI, CVIII
Descartes, René : VI, XXI, XXVII, CXLVI, CXLIX, CLI, 156, 160, 161, 167—170, 246, 354, 384, 407, 420, 434, 497, 521, 527, 538, 573, 634
Dessalines, Jean-Jacques : 44
Dhasp, Jean : 44, 45
Dicționar de filozofie : CLXI, CLXVI
Dicționarul explicativ al limbii române (DEX) : LXVII, LXXXII, LXXXV, LXXXVII, LXXXIX, XCI, XCIII, XCIV, XCVI, CLII, CLX, CLXI, CLXXVII
Dicționarul limbii române (DAR) : LXXXIV—LXXXVII, LXXXIX, XC, XCI, CXI, CXVIII, CLX—CLXII, CLXV, CLXVII
Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române (DOOM) : LXVIII, LXXVII, LXVIII, XCVI
Diels, Hermann : 120, 121, 213
Dimitrescu-Iași, Constantin : V, VI, CLVII, 180, 526, 766
Dîmbovița : 757
Djuvara, Mircea : XVII
Dobrogeanu-Gherea, Constantin — vezi Gherea, Constantin Dobrogeanu
D'Omersson, Wladimir : 683
Donatello : CLXX, 602
Dosoftei (mitropolitul) : CLXII
Dostoievski, Fiodor Mihailovici : XI, LXXVII, 45, 543, 747
Drapelul : 756
Drăghicescu, Dimitrie : 72, 686
Driesch, Hans Adolf Eduard : 287
Dreyfus, Alfred : 75
Du Bois-Reymond, Emil : 36
Dudescu, Constantin (?) : 770, 771
Dumas, Georges : VII, X, 574
Duns, Scotus : 561, 564, 565
Durkheim, Émile : XXXVII, 434, 452—454, 555

Ebbinghaus, Hermann : 204—205, 278, 291—292, 542
Eckermann, Johann Peter : 543
Eckhart, Johannes : 609
Efrem Sirul : 65
Einstein, Albert : LVIII
Eisler, Rudolf : 632
Eminescu, Mihai : XIII, XLIII, LII, LIII, LXXVIII, CXXXV, 8, 16, 95, 96, 291, 472, 530, 579, 714, 734, 749, 751, 756
Engels, Friedrich : V, XXV, XXVII, LII, CXLVIII, 25—27, 614, 750
Epicur : 416, 575
Epoca : 756
Erismann, Theodor : 543—545
Eucken, Rudolf Christoph : 167, 223, 231
Euripide : 138
Evangelia — vezi : *Biblia*
Evanghelia — vezi : *Biblia*

Facca, Costache : LXXVIII, 527
Fano, Giuglio : 535
Farge, A. : CLXII, 193, 194, 219
Fechner, Gustav Theodor : XXX, 206
Feuerbach, Ludwig : XLII, 32, 614
Fichte, Johann Gottlieb : VI, XXVII, XXXVI, XXXIX, CXXVIII, 51, 184, 330, 331, 496, 610, 652, 729
Fidias : LXXVII, 144
Filimon-Stoicescu, Domnica : 746
Filip Moldoveanul : 65
Filotei (monah, logofătul lui Mircea cel Bătrîn) : 65
Fin de siècle (Le) : 81
Finaeus : LXXVII, 176
Flammarion, Ernest : 638
Flechsig, Paul : 25
Florian, Mircea : V, VIII, IX, XIII, XV, XXX, XXXVI, LIX
Foerster, Friedrich Wilhelm : 272
Forain, Jean-Louis : 717, 718
Forschungen und Fortschritte : 681
Ford, Henry : 659, 690
Forum Philosophicum : X
Fraenckel, Herman : 681
Francisc I — vezi François I
François I (rege al Franței) : 384
Freud, Sigmund : 557, 627

Fries, Jakob Friederich : 430
Fustel de Coulange, Numa Denis : 224

Galilei, Galileo : XXXV, LXV, CXLVI, CLXI, 155, 160, 166—168, 170, 171, 176, 177, 200, 354, 406, 407, 424, 425
Gambetta, Léon : 384
Garșin, Vsevolod Mihailovici : 748
Gauss, Karl Friedrich : 25, 340
Gegenbauer, Karl : 24
Geoffroy Saint Hilaire, Étienne : 208
Georgescu, Elie Ștef. : 49
Georgescu, Paul : 746
Gérard-Varet, L. : 38, 335
Gherea, Constantin Dobrogeanu- : V, VII, 180, 384, 743—745, 750
Ghiță, Simion : VI, XXIII, XXIV
Gianni, Dimitrie : 51
Giard : 32
Giurescu, Constantin C. : CLXXVI
Gîndirea : XIV
Gobineau, Joseph Arthur, conte de : 252
Goethe, Johann Wolfgang von : 113, 114, 116, 151, 231, 260, 543, 573, 636, 747, 751, 779
Gogol, Nikolai Vasilevici : 45, 752
Gogoneață, Nicolae : XXVI
Golescu, Constandin (Dinicu) : CLXV
Gosse, Edmund : 566
Gramatica limbii române : XCIX, CIII,
Granovschi : 747
Graur, Alexandru : XCVI
Grigorovici, Dmitri Vasilievici : 747
Grundlagendes neunzehnten Jahrhundert (Der) : 114, 143
Guénon, René : 631
Gumplowitz, Ludwig : 31
Gutberlet, C. : 30
Guys, Constantin : 717

Haeckel, Ernst : 108, 393
Haek, David : 208
Halpérine-kaminsky, E. : 271
Hanbuch der biologischen Arbeitsmethoden : 542
Haneș, Petre V. : IX
Haret, Spiru : 760, 762—766
Harnack, Adolf von : 48, 59, 60, 154
Hauptmann, Gerhart : 748
Hauriou, Maurice : 663
Hauterive, Maurice, conte de : 49, 329
Haym, Rudolf : 185
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : V, VI, XI, XXVII, XXXII, XXXVI, XXXVIII—XL, XLIV, CXV, 184, 210, 213, 218, 412, 417, 421—423, 434, 452, 533, 539, 540, 604, 612—614, 616, 631, 636, 682
Hellpach, Willy : 536
Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von : 354, 424
Heraclit din Efes : XXXIV, LXXVII, 121, 156, 157, 213, 270, 325, 473, 539, 590
Herbart, Johann Friedrich : XXXI, 242, 408, 431
Herbst : 287
Hering, Ewald : 282, 287
Herodot : 16, 151
Hesiod : 681
Heymans, Gerardus : 520
Heyse, Paul, 748
Hinneberg, Paul : 129, 167, 535, 549
Hoche, Lazare : 384
Hoernes, Moritz : 516, 517, 553
Höfding, Harald : 38, 60, 62, 198, 223, 226, 278
Homer : 137, 140—142, 144, 573, 681, 746
Houssay, Frédérick : 28
Hozumi, Nobushige : 12
Huber, P. : 287
Hugo, Victor : 384, 729, 735
Hume, David : XXI, XXII, XXXII, XXXIII, XXXVII, CXLIX, 29, 30, 339, 429, 434—436, 442, 445, 455, 459—463, 467, 529, 543—545
Hurmuzaki, Eudoxiu de : 49, 329
Huss, Jan : 69
Huygens, Cristian : 200, 354, 407

Ideea : 366
Ideea europeană : IX, X, LXI, 8, 85
Iisus din Nazaret — vezi : Iisus Hristos
Iisus Hristos : XIV, XXIV, XLII, XLVIII, LXXVII, LXXIX, 57—64, 122, 129, 133, 135, 146—149, 152—156, 159—161, 165, 166, 169, 175, 177, 189, 190, 210—211, 221, 223, 253, 254, 317, 319, 325, 343, 361, 369, 374, 405, 406, 428, 471, 565, 566, 591, 592, 596, 598, 602, 612, 617—619, 628, 631, 633, 646, 681, 683, 699, 716, 729
Inochentie : 597, 598
Ioan Gură de Aur : 65
Ioana D'Arc — vezi : Jeanne D'Arc
Ionescu, Nae : V
Ionescu-Rion, Raicu : 180
Ionescu, Tache : X
Iordan, Iorgu : LXVI, LXVII, LXXXII, LXXXIV, LXXXIX, XCVII, XCIX, C, CIII, CVII, CXI, CXIV, CXXXIX, CXL, CXLII, CXLVII, CLXII, CLXXIV
Iorga, Nicolae : IX, LXX, LXXXIX, XC, XCI, CVI, CLXV, 20, 49, 329
Israel : 147
Iuvenal — vezi : Juvenal
Izoulet, Jean : 31, 32, 341

Îndreptarul ortografic, ortoepic și de punctuație : XCVI

Jacobi, Friedrich Heinrich : 427
Jacques I : 14
Jahrbuch für Soziologie : 548, 615
James, William : XXXVIII, 108, 212, 431, 636—638
Janet, Pierre : X, LXV, 562, 582
Jankélévitch. S : 636
Jaurès, Jean : 252
Jeana D'Arc — vezi Jeanne D'Arc
Jeanne D'Arc : LXXVIII, 384, 670, 680, 703, 717
Jhering (Ihering), Rudolf von : 224, 225
Jodl, Friedrich : 30, 32
Joffre, Joseph Jacques César : 680
Jouffroy, Théodore : VI
Joule, James Prescott : 478
Journal de psychologie normale et pathologique : X
Juvenal (Decimus Iunius Iuvenalis) : LXXVII, 150

Kafka : 594
Kalinderu, Ion : 760, 762—765
Kang-He — vezi Kang-Hsi
Kang-Hsi : LXXVIII, 40
Kant, Immanuel : VI, VIII, X—XII, XVI—XXIII, XXVII, XXX—XXXVIII, XLIX, LXV, CXIV CLIX, CLXIV, 29, 109, 110, 136, 171, 176, 181—186, 192, 193, 212, 217, 273, 274, 339, 354, 387, 389, 391, 401, 407, 412, 417—423, 425—431, 434—459, 461—463, 465—469, 474—477, 479—484, 489—491, 495, 496, 506, 521, 527, 543, 548, 573, 576, 603—610, 612, 614, 616, 617, 619, 620, 627, 631, 634—636, 682, 685—687, 779
Kapp, Ernst : 26, 27, 248
Kehrbach, Karl : 449
Kellermann, François : 384
Keyserling, Hermann Alexander von : LV, 620, 626—627, 686—688, 691, 725
Kirchoff, Adolph : 138
Kirchmann, Julius Hermann von : 459
Koehler, F. : 615
Kogălniceanu, Mihail : 757
Kölnische Zeitung : V
Kröner, Alfred : XVI
Kropotkin, Piotr Alekseevici : 366—367
Kuch, C. A. : 49, 329

La Bruyère, Jean : 624
Lafargue, Paul : 373
Lahovari, Alexandru : 8, 9
Lallemand, Charles : 577
Lamarck, Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, cavaler de : LXV, 354, 491
Lamprecht, Karl : 97—98
Lange, Friedrich Albert : 33, 205, 436, 447
Lao-Tzî : 585
Laplace, Pierre Simon, marchiz de : 179, 407, 410
Lasswitz, Kurd : 163
Le Bon, Gustave : 43
Le Brun, E. : 636
Lecca, Octav G. : IX
Le Dantec, Félix Alexandre : 115, 171, 188, 202, 239
Leibniz, Gottfried Wilhelm von : XXI, XXVII, CXLI, CXLIX, CLI, 109, 246, 247, 354, 417, 431, 434, 436, 442, 521, 536, 605, 634
Leist, Burkhard Wilhelm : 153
Leon, Nicolae : IX
Lesage : 563
Lesseps, Ferdinand Marie de : 350
Létourneau, Charles : 40
Lévy-Bruhl, Lucien : XXXIII, 555, 594
Lewin, Kurt : 628
Lichtenberg : 38
Licurg : LXXVII, 144
Liebig, Justus von : 350
Liebmann, Otto : 436
Liga română : X
Liturghier : 65
Locke, John : XXI, CXLIX, 434, 435, 442, 444, 529, 573
Lombroso, Gina : 660
Lotze, Rudolf Hermann : XXXI
Loubet, Émile : 340
Louis XIV (rege al Franței) : 334, 384
Lucrețiu (Titus Lucretius Carus) : 152
Ludovic al XIV-lea — vezi Louis XIV
Luther, Martin : LXXV, 527, 608, 609
Lyautey, Louis Hubert Gonzalve : 683, 712, 713
Lytton, Sir Edward George Bulwer : 83

Mach, Ernst : XVIII, XIX, XXXVII, LXV, 108, 171, 181, 186—187, 275, 434, 447
Mahabharatta : 585
Mahaffy, John Pentland : 151
Mahomed : CIV, 151, 172
Mahomet — vezi : Mahomed
Maine de Biran, Marie-François-Pierre : VI
Maiorescu, Titu : V—XI, XVI, XXIV, XXXVIII, XLIX, CXI, CLXIV, 8, 9, 13, 16, 90, 103, 180, 526, 739, 743, 744, 746, 749—751, 766
Malapert, Paulin : LXV, 277—279
Maneca, Constantin : CLX, CLXI, CLXVI
Manheim, Karl : 548
Manz : 561
Marcu, Florin : CLX, CLXI, CLXVI
Martin, F. : 44
Marx, Karl : V, VII, X, XVII, XXV, XXVII, XLIII, XLIV, LII, 17, 26, 27, 271, 373, 422, 604, 614, 615, 636, 750
Masson : 553
Maupassant, Guy de : 749

Maurenbrecher, Wilhelm : 69
Mayer, Julius Robert von : 354, 361, 375, 424, 478
Mărturisirea ortodoxă : 58—60, 63, 64
Mecena (Caius Cilnius Maecenas) : 81
Mehring, Franz : 548
Melchisedec Ştefănescu : 70
Meumann, Ernst : CLXV, 276, 305
Meyer, Eduard : 365
Meyer, Richard M. : 365
Mic dicţionar enciclopedic : CLXI
Michel de l'Hopital : 384
Michelet, Jules : 384
Micu (Clain), Inochentie (Inocenţiu) : 69
Micu (Clain), Samuil : VI
Mihai Viteazul : LXXVIII, 101
Milescu, Nicolae : 734
Mille, Pierre : 667
Millerand, Alexandre : 340
Mill, John Stuart : VI, 223, 232—235, 238, 243, 244, 254, 273, 280, 375
Miltiade : 151
Minulescu, Ion : IX
Mioriţa : XLIII, 530
Mircea cel Bătrîn : XLIII, 530
Missir, Petre : 744
Moise : 68
Moisuc, Elena : XXI, 274
Molière : 690
Moltke, Helmuth Johannes Ludwig, conte de : 384
Monatsschrift für den Orient : 44
Monitorul oficial : 85, 98
Montaigne, Michel : 636
Montesquieu, Charles de Secondat, baron de La Brede : 384
Morgan, Lewis Henry : 287
Müller, Carol : 757
Müller, Johannes Peter : 434, 447
Münchener Allgemaine Zeitung : 757
Münsterberg, Hugo : 193
Mureşanu, Constantin : 675
Murgu, Eftimie : 782

Nadson, G. A. : 748
Napoleon I Bonaparte : 179, 384, 670, 736
Napoleon III (Charles Louis Napoleon Bonaparte) : 18, 384, 771
Naumann, C. G. : 363, 448
Nădejde, Ioan : IX, 180
Nădejde, Sofia : 180
Neagoe Basarab : 65, 694
Negulescu, P. P. : V, VII, VIII, XIII, XV, XLIV, XLIX, LIX, 180, 527
Nekrasov, Nikolai Alekseevici : 747, 748, 750, 752
Neniţescu, Ştefan : IX
Neue Freie Presse : 19
Neue Zeit (Die) : 26
Neveux, Pol : 717
Newton, Isaac : XXI, XXV, XXVII, XXXV, XXXVI, 163, 177, 186, 200, 246, 262, 354, 407, 421, 424—426, 436—437, 441, 451, 482, 504, 544
Nicodim (călugăr) : 65
Nietzsche, Friedrich Wilhelm : XVI, XXXII, XXXVII, XXXVIII, XLVIII, LVII, CLIX, CLXIV, CLXVI, 39, 114, 137, 146—152, 154—156, 363, 434, 447, 448, 511—513, 558, 604, 615—620, 627, 636, 655
Noica, Constantin : XXX
Noiré, Ludwig : 26
Norman, Henri : 45
Noua revistă română : IX, XLIX, LXI, 8, 49, 85, 351, 352, 630, 749, 765

Obrenovici, Milan : 85
Occam, William : 160
Oesterreich Konstantin : 44, 570
Olahus, Nicolaus : 734
Onu, Liviu : LXXXIII, LXXXIV, LXXXVII
Ornea, Zigu : LX
Ostrovski, Aleksandr Nikolaevici : 750
Ostwald, Wilhelm : XVI, XIX, XXVIII, XXIX, XLVII, 30, 108, 166, 170, 338, 393, 631, 640
Ovidiu (Publius Ovidius Naso) : 303

Paciolo, Luca : 176
Paciulo — vezi Paciolo, Luca
Pacotte, Julien : 661
Pagini agricole si sociale : X
Pandelea, N. : 230—231
Parmenide : 164, 428, 465, 529
Pascal, Blaise : XXVII, 384
Pasteur, Louis : 690
Paulsen, Friedrich : LXIII, 30, 128—129
Pavel (apostolul) : 60
Payot, Jules : 225—226, 230—231, 384, 544, 594, 595, 660
Pătrăşcanu, Lucreţiu : XV, XVII
Peirce, Charles Sanders : 636, 637
Peise, Louis : 232, 280
Pericle : 144
Petrovici, Ion : V, VII, IX, XV, XVII, **391**
Petzoldt : XVIII
Philosophische Studien : VIII
Piaget, Jean : 562, 566
Picard, Charles Émile : 192, 202, 236, 427
Pindar : 68
Pisani, Timoleon : LXXXIV
Pisistrate : 144
Pitagora : LXXVII, 124, 360
Plate, Ludwig : 549
Plato — vezi Platon
Platon : XXVII, XXXII, XXXIV, LXXVIII, CXXXIV, CXLVI, 16, 109, 124, 127, 128, 132, 136, 140, 142, 144, 158, 161—163, 165, 167, 171, 174, 175, 184, 354, 403, 405,

406, 416, 420, 456, 457, 511, 521, 527, 529, 537, 581, 590, 609, 633, 681, 729, 731
Pliniu cel Bătrîn (Caius Plinius Secundus) : 516, 519
Plotin : CXL, 631, 633, 635
Plutarh : LXXVII, 151
Pobedonoștev, Konstantin Petrovici : 58—63
Pogodin, Mihail Petrovici : 747
Poincaré, Jules Henri : LXV, 108, 171, 187—188, 199, 393, 504, 690
Poitevin, Léon : 226
Polignot : LXXVII, 144
Politisch-anthropologische Revue : 36
Ponțiu Pilat (Pontius Pilatus) : 8
Pop, Grigore Traian : VI
Popescu, Ion Mihail : XIII
Popescu, Radu : V, VI
Popovschi, Nicolae : 597, 598
Poteca, Eufrosin Dimitrie : VI, 388
Pricavet, Fr. : 166
Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism : VII
Protagoras : 144, 528
Psychologische Forschuung : 628
Ptolemeu : 177
Pușcariu, Sextil : IX
Pușkin, Aleksandr Sergheevici : 747, 750
Pyrrho — vezi Pyrrhon
Pyrrhon : LXXVII, CXXVII, 133

Queyrat, Frédéric : 120
Quinet, Edgar : 384

Racine, Jean Baptiste : 735
Racoviță, Emil : 180
Raicevich, Stefan Ignațiu de : CXXVII, 49, 329
Ralea, Mihail : V, XII, XXII, XXIII
Ramayana : 585
Rampa : VII
Ratzel, Friedrich : 52, 130. 334, 345
Rădulescu-Motru, Constantin : I—LXVII, LXX—LXXIII, LXXIII—CXXXV, CXXXVII—CLXXVII, 4, 8, 11, 16, 19, 23, 26, 29, 39, 44—47, 52, 53, 57, 66—69, 75, 77, 82, 85, 95, 101, 102, 112, 114, 129, 132, 136, 149, 155, 156, 160, 171, 173. 179, 180, 189, 226, 227—228, 251, 252, 262, 271, 274, 325. 326, 328, 354, 363, 368, 379, 383, 384, 389, 391, 398, 400, 411, 416, 422, 465, 528, 534, 567, 569, 580, 585, 587, 603, 604, 612, 614, 630, 634, 641. 648, 651, 657, 664, 670, 678, 681, 682, 686, 688, 689, 694, 699, 700, 712, 714, 716, 720, 729, 735, 736, 738, 739, 743—744, 746, 749, 750, 755, 768, 779
Rebreanu, Liviu : IX
Recordon, P. : 49, 329
Rehmke, Johannes : 30
Rein, Wilhelm : 114
Reinhardt : 594
Reitlinger, Edmund : 187
Revista de filosofie : VI, IX, XIII, XVIII, XXX, XLIX, 526
Revista de psihologie experimentală : 651
Revista de psihologie practică : X
Revista nouă : 88
Revue Bleue (La) : 626
Revue des deux mondes (La) : 189
Revue de méthaphysique et de morale (La) : X, 453
Revue de Paris (La) : 683, 717
Revue philosophique (La) : 120
Rey, Abel : 181
Ribot, Théodule Armand : VII, 30, 277, 278, 542
Richter, Raoul : 134, 615
Rickert, Heinrich : 503
Riehl, Alois : 32, 185, 436, 615
Rignano, Eugenio : 536
Rivista di scienza (La) : 201, 236
Robescu, C. F. : 51
Rodin, Auguste : 602
Rohde, Erwin : 38
Romanes, George John : 287
Romanulŭ — vezi *Românul*
România jună : XLIX
Românul : 17, 18, 757
Roscelin, Jean : 160
Roscher : 131
Rosetti, Alexandru : LXXXIII, LXXXIV, LXXXVII
Rosetti, Costache : 757
Rosetti, Radu : IX
Rossigneux, Charles : 30
Roșca, D. D. : V
Rousseau, Jean-Jacques : 31, 373, 707
Roux. Wilhelm : 35, 535
Royer-Collard, Pierre-Paul : VI
Ruckert : 318
Russel, Bertrand Arthur William : 544
Ruyssen, Théodore : 253

Sadoveanu, Mihail : LXXXIII, CLXVII
Saeculum : XIII
Saemann (Der) : 120
Salabery, Carol, conte de : 49, 329
Saltîkov-Șcedrin, Mihail Evgrafovici : LXXVII, 747, 752
Sand, George : 748
Sanielevici, Henric : IX
Sapper, Karl : 643—644
Saussure, Léopold de : 43—45
Scedrin — vezi Saltîkov-Șcedrin
Scevirev : LXXVII, 747
Schallmayer, Wilhelm : 362
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von : VI, 477

Schilder, Paul : 559
Schiller, Ferdinand Canning Scott : 636
Schiller, Johann Christoph Friedrich : 142, 144—145, 150, 223, 690, 779
Schleienmacher, Friedrich Ernst Daniel : 144
Schmidt, Raymond : X
Schopenhauer, Arthur : XXXII, XXXVII, XXXVIII, CXXIX, 184, 230, 344, 434, 447—451, 610, 616, 748
Schurman, Jacob Gould : 58
Schurtz, Heinrich : LIV, 21, 22, 25, 72, 332—333
Schwartz Julius : 151
Schwarzenberg : 542
Scientia : 510, 536, 541
Semănătorul : 20
Semon, Richard : 287, 517
Sextus Empiricus : 133, 134, 162
Sfîntul Iosef — vezi Sfîntul Iosif
Sfîntul Iosif : 717
Sfînta Magdalena : 602
S[fîntul] Thomas — vezi Toma d'Aquino
Shakespeare, William : 40, 543
Simionescu, Ion : IX
Simmel, Georg : 343, 617
Slavici, Ioan : IX
Socec, I. V. : LXI, 757
Socrate : 71, 121, 127, 132, 164, 171, 259, 315, 405, 415, 426, 554, 617, 729
Socrates — vezi Socrate
Soliman I, „Magnificul" : XLIII, 530
Solon : 144
Soury, Jules : VII, 298
Spencer, Herbert : VI, XXVII, 230, 258, 264, 527
Spengler, Oswald : LV, 573, 620, 626, 683, 686, 687, 691, 693
Sperantia, Eugen : XV, XVII
Speranța, Theodor : IX
Spinoza, Baruch : XXI, XXVII, XXXIX, CXLIX, CLI, 181, 182, 313, 434, 442, 612, 634
Staël, Anne Louise Germaine, baroană de Staël-Holstein : 384
Stăniloaie, Dumitru : XIV
Steaua Dunării : 757
Steffen, Gustav F. : 47
Stein, L. : 38, 335, 391
Steinmetz, Sebald Rudolf : 130
Stendhal : 561, 571
Stere, Constantin G. : 224, 225
Stern, I. : 182
Stern, Louis William : XLVIII, 204, 242, 264, 575, 576
Stîncă, Ștefan : V, 180
Stock : 594, 626
Stoicescu, C. I. : 51
Strauss, E. : 177
Studii filosofice : IX, XXV, XXVI, 377, 526, 529
Stumpf, Karl : VII
Sudermann, Hermann : 748
Sulzer, Franz Joseph : CXXVII, 49, 329
Surdu, Alexandru : VI

Șapcă, Radu : 68
Șcedrin — vezi : Saltîkov-Șcedrin, Mihail Evgrafovici
Șevcenko, Taras Grigorievici : 750
Ștefan cel Mare : LXXVIII, 65, 101
Ștefan Vodă — vezi : Ștefan cel Mare

Tagore, Rabindranath : 628
Taine, Hippolyte : 192, 209—210
Tait, Peter Guthrie : 208
Tales : 729
Tatu, Nicolae : XIV
Teilhard de Chardin, Pierre : XLVIII, XLIX, 541
Temistocle : 151
Temps (Le) : 19, 577, 630, 731
Teodoreanu, Ionel : XC
Teodorescu, Matilda : 225—226, 384
Teodoru, D.A. : 225—226, 384
Teofilact de Ohrida : 65
Tetraevanghelul slav : 65
Tetraevanghelul slavo-român : 65
Teubner, Benediktus Gotthelf : 120, 615, 644
Theodosie Basarab : 65, 694
Thoma d'Aquino — vezi : Toma d'Aquino
Thomas d'Aquino — vezi : Toma d'Aquino
Thomas din Aquino — vezi : Toma d'Aquino
Thorton, Thomas : CCXVII, 49, 329
Thurnwald, Richard : 594
Timpul : 95
Tiparnița literară : XIV
Titchener, E.B. : CXL, 563—565, 572
Tolstoi, Léo — vezi Tolstoi, Lev Nikolaevici
Tolstoi, Léon — vezi Tolstoi, Lev Nicolaevici
Tolstoi, Lev Nicolaevici : XI, LXXVIII, 270—271, 747, 748, 750
Toma d'Aquino : LXXVIII, 159, 192—196, 221, 521
Toulouse, Édouard : 277
Towska Kory : 133, 139
Traian (Marcus Ulpius Traianus) : 18
Trompeta Carpaților : 757
Tucidide : LXXVII, CLV, 131
Turgheniev, Ivan Sergheevici : 45, 747, 748, 750

Țamblac, Grigore : 65

Universul : LXXXIV
Upanișade : 585
Urban : 542
Uspenski, Gleb Ivanovici : 747, 752

Vaida, Petre : VI, XI, XXIII, XXIV, XLIV, LIV
Vaihinger, Hans : LXV, 466, 615
Varlaam (mitropolitul) : CLXII
Vaschide, Nicolae : IX
Vasile cel Mare (episcop) : 65
Vasile Lupu : LXXVIII
Văcărescu, Elena : 351, 352
Vede : 585
Vengerov, Semion Afanasievici — vezi : Vengherov, Semion Afanasievici
Vengherov, Semion Afanasievici : 748
Vereşciaghin, Vasili Vasilievici : LXXVII, 750
Vergiliu (Publius Vergilius Maro) : 191, 231
Verhandlungen des zehnten evangelisch-sozialen Kongresse, abgehalten in Kiel (Die) : 69
Vianu, Tudor : V, XII, XIII, XV, XXIII, XLIX, LIX
Vico, Giovanni Battista (Giambattista): 372, 377
Vierkandt, Alfred : 37, 130, 131, 138, 334, 335, 365
Villa, Guido : 30, 33
Vîrnav, Scarlat V. : 89
Vladimirescu, Tudor : VI
Vlahuţă, Alexandru : IX, CVI, 749
Vlădescu-Răcoasa, G. : VI, VII, X—XII, XVII
Vlăduţescu, Gheorghe : XLIX
Voinov, Dimitrie : 180
Voltaire : 384
Vries, Hugo de : CLVI, 209, 346—349

Wahl, Johann : XII
Weber, Ernst Heinrich : 206, 207
Weber, Max : 356, 521
Weisengrün, Paul : 27
Wells, Herbert George : 679
Wentscher, Max : 114
Westermarck, Edward Alexander : 373
Wiedemann, Gustav Heinrich : 269
Wilkinson, William : 49, 329
Windelband, Wilhelm : 36, 164, 503
Wise, John : 58
Wolf, Andreas : CXXVII, 49, 329
Wolf, Christian : 110
Woltmann, Ludwig : 26, 27, 248
Wundt, Wilhelm : VIII, XIII, XIV, XVI, XXX, 21, 23, 28—30, 32, 33, 37, 108, 130, 162, 176, 192, 205—207, 220, 246, 247, 273, 277, 278, 280, 334, 338, 339, 341, 372, 375—377, 393, 431, 492, 503, 514, 515, 542, 636
Wyman, Jeffries : 208

Xenofan : LXXVII, 119, 120, 124, 263
Xenofane — vezi Xenofan
Xenofanes — vezi Xenofan
Xenopol, A .D. : IX, 17, 503
Xerxe I : 520
Xerxes — vezi : Xerxe

Zalmoxis : 729
Zalomit Ioan : VIII
Zamfirescu, Duiliu : IX, 749
Zarathustra : 156, 363. 617, 618
Zenon : 537
Ziegler, Leopold : 72
Zimbrul : 757
Zola, Emil : 748, 749
Zwingli, Ulrich (Huldreich) : 62

CUPRINS

Constantin Rădulescu-Motru (Studiu introductiv) (V)

Despre ediție (LXI)

CULTURA ROMÂNĂ ŞI POLICIANISMUL

Prefață (3)

CAPITOLUL I

1. — Problema culturii române sub forma zeflemelei. Critica negativă. O eră nouă *(7)*. 2. — Caracteristica sumară a culturii *(9)*. 3. — Deosebirea între cultură, pseudocultură şi semicultură *(11)*. 4. — Cultura română în trecut. Irupțiunea politicianismului. Mimetismul social din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Noi orizonturi *(15)*.

CAPITOLUL II

1. — În ce consistă cultura, după H. Schurtz. Realitatea culturii şi actualitatea dispozițiunilor sufleteşti. Raportul între evoluția intelectuală şi tehnologie. Teoriile socialiste *(21)*. 2. — Excurs în domeniul psihologiei. Erorile psihologiei tradiționale. Substanțialitatea şi individualitatea sufletului. Wilhelm Wundt. Teoria contractului social. Concepția psihologiei ştiințifice despre suflet *(28)*. 3. — Aplicarea legilor psihologiei la problema culturei *(33)*. 4. — Importanța unității de cultură *(35)*.

CAPITOLUL III

1. — Gîndirea mitologică, proprie popoarelor primitive. Religiunea, obiceiurile, instituțiunile la popoarele primitive şi la cele culte *(37)*. 2. — Cultură şi civilizațiune. Civilizațiunea chinezească. Mentalitate nestabilă şi ridicolă *(39)*. 3. — Falşificarea civilizațiunei europene de către indigenii din colonii şi de către japonezi *(43)*. 4. — Civilizația şi politica internațională colonială a statelor Europei *(46)*.

CAPITOLUL IV

1. — Greutățile pe cari le întîmpină un studiu ştiințific asupra culturei române. Metoda comparativă ; avantajele şi dezavantajele ei *(48)*. 2. — Reformele datorite politicianismului, apreciate de admiratorii revoluțiunii de la 1848 *(51)*. 3. — Economia de timp şi spațiu în viața economică a popoarelor culte. Munca disciplinată ca bază materială a culturei. Agitația şi nedisciplina în munca românului. *(52)*. 4. — Valoarea de uz şi valoarea de schimb în prețuirea lucrurilor. Valoarea de uz e singura cunoscută țăranului român *(54)*. 5. — Lipsa spiritului de economie. Vechiul suflet strămoşesc în consumatorul român de astăzi *(55)*. 6. — Rolul reli-

giunei şi al moralei în pregătirea cetăţeanului la practica drepturilor politice. Primele colonii europene în America de Nord *(56)*. 7. — Diferenţa fundamentală între biserica ortodoxă şi biserica din Apus. Rolul operilor în justificarea credinţei. Izbăvirea sufletului ca scop esenţial al credinţei ortodoxe. Părerea lui A. Harnack asupra spiritului creştinismului primitiv. Concordanţa între biserica ortodoxă şi creştinismul primitiv. Ortodoxismul nu este o şcoală pentru viaţa politică cetăţenească *(58)*. 8. — Menirea bisericii ortodoxe în orientul Europei. Rolul binefăcător al ritualului pentru popor. Sprijinul adus de biserica ortodoxă în constituirea naţionalităţii române *(64)*. 9. — Politicianii şi clerul *(67)*. 10. — Postulatul identităţii în logica individului şi în logica societăţii. Perioada de constrîngere şi perioada de liberă discuţiune în dezvoltarea popoarelor. Procesul psihologic al formării deprinderilor sufleteşti şi raportul acestora cu cultura. Cooperaţiunea socială bazată pe o identitate a deprinderilor sufleteşti. Viaţa politică, justiţia şi funcţionarea instituţiunilor publice la popoarele din apusul Europei. Ştiinţa în trecutul popoarelor culte. Rolul ştiinţei şi al artei la popoarele occidentale *(70)*. 11. — Deprinderile sociale cari se găsesc la baza manifestărilor vieţii poporului român pe terenul politic, ştiinţific şi artistic, în comparaţie cu acelea aflate în apusul Europei *(77)*. 12. — Privire retrospectivă şi comparativă asupra începuturilor culturei române din trecut *(82)*.

CAPITOLUL V

1. — O sofismă ingenioasă. Politicianii cer ca reformele introduse de dînşii să nu fie judecate după realitatea lor însăşi, ci după valoarea unui pretins ideal pe care l-ar indica pentru viitorul ţării *(83)*. 2. — Explicarea psihologică a succesului pe care l-a avut politicianismul la noi. Starea sufletească a popoarelor ce trăiesc din păstorie şi agricultură primitivă. Legătura între această stare sufletească şi promisiunile revoluţionarilor politiciani *(86)*. 3. — Felul de studii pe cari le făcură primii tineri români duşi în străinătate. Instituţia bursierilor. Carte bună pentru orice. Ştiinţa prin care se improvizează fericirea ţării. Raţionalizarea legilor şi instituţiunilor *(88)*.

CAPITOLUL VI

1. — Creşterea de bogăţie de pe urma reformelor introduse de politiciani. Martirii de la 1848. Suferinţă pasivă şi sacrificiu. Numai sacrificiul contribuie la binele public *(92)*. 2. — Creşterea de bogăţie explicată prin împrumuturile făcute de stat în străinătate. Statele puternice sînt state tentaculare. Reformele introduse de politiciani sînt spre paguba reală a generaţiunilor viitoare *(94)*.

CAPITOLUL VII

1. — Procesul de disoluţie a individualităţii poporului român sub influenţa politicianismului. Ştergerea distincţiunilor de clasă şi rasă. Sufragiul universal *(99)*. 2. — Rolul proprietăţii mari. Proiectata ei dizolvare prin Casa Rurală *(102)*. 3. — Proclamaţia de la 1848 şi electivitatea Domnului. Încercarea politicianilor de a sili pe suveran să abdice în 1871. Nădejdea într-o reacţiune sănătoasă care să ne salveze viitorul de sub influenţa politicianismului parazitar *(102)*.

PUTEREA SUFLETEASCĂ

Prefaţă la ediţia I-a (107).
Prefaţă la ediţia definitivă (112).

INTRODUCERE *(113)*.

Partea I

AFIRMAREA PERSONALITĂŢII ÎN PRINCIPALELE MOMENTE ALE CULTURII

CAPITOLUL I

1. — Tendinţa personificării antropomorfice. Analogia acestei tendinţe în viaţa sufletească a copilului. Experienţă cu copii de şcoală. Operaţia analogiei la omul matur şi la copil. Cunoştinţele se asimilează în ordinea pe care o impune interesul practic al omului *(119)*. 2. — Primele sistematizări ştiinţifice pe baza antropomorfismului. Filosofia lui Aristotel. Materia, forma şi scopul, după Aristotel. Metoda dialectică, în deosebire de metoda experimentală. Influenţa tendinţei antropomorfice asupra metodei dialectice. Analogia între natură şi opera artistului *(122)*. 3. — Explicarea filosofiei aristotelice din punctul de vedere al finalităţii care se găseşte în activitatea socială. Misiunea istorică a acestei filosofii *(126)*. 4. — Concepţiunile antropomorfice neprielnice dezvoltării personalităţii. Lipsa de valoare a individualităţii omeneşti în societăţile primitive. Fatalismul, pesimismul, credinţa în netemeinicia lumii faţă de Dumnezeu, ascetismul şi ceremonialul extern. Antropomorfismul şi puterea de cucerire a omului asupra naturii *(129)*. 5. — Critica făcută antropomorfismului de către scepticii elini. Noţiunea cauzei şi a cauzalităţii. Argumentarea *pro* şi *contra* în cestiunile de morală şi religiune. Nihilism şi deşărtăciune *(133)*. 6. — Arta şi tendinţa antropomorfică. Explicarea deosebirii între artă, ştiinţă, morală şi religiune *(136)*.

CAPITOLUL II

1. — Melancolia popoarelor din antichitate constatată prin poezie. Lipsa de încredere în sine a omului primitiv, în deosebire de omul cult modern. Criteriul pentru judecata operii de artă. Conţinutul ştiinţific şi moral al operii de artă *(137)*. 2. — Afirmarea personalităţii omeneşti prin mijlocirea artei. Contemplaţiunea estetică. Caracterul afirmării personalităţii prin contemplaţiune *(141)*. 3. — Importanţa pe care a avut-o arta pentru poporul elin. Cultura elină izvorîtă din artă. Educaţiunea şi moralizarea prin mijlocirea artei *(143)*. 4. — Condiţiunile speciale de dezvoltare ale culturii eline. Cauzele de decădere ale acesteia *(145)*. 5. — Creştinismul. Părerea filosofului Nietzsche asupra creştinismului. Creştinismul considerat ca o cauză de slăbire a rasei omeneşti. Morala creştină opusă moralei sprijinite pe instincte nobile şi aristocrate. Osîndirea creştinismului. Subiectivismul părerii lui Nietzsche. Veracitatea istoricilor elini pusă la îndoială. Adevărata tristă realitate pe care o ascundea cultura elină. Superstiţia şi frica religioasă. Sclavagiul *(146)*. 6. — Bunurile ce le aduce cu sine creştinismul. Pacea sufletească. Liberarea de frica necunoscutului. Puterea educativă a creştinismului. Întărirea simţului de prevedere. Ridicarea valoarei personalităţii. Creştinismul pregăteşte pentru luptă şi cucerire : el a multiplicat centrele de energie sufletească *(152)*.

CAPITOLUL III

1. — Observaţiune prealabilă asupra modului cum se scrie istoria culturii omeneşti *(156)*. 2. — Începuturile creştinismului şi cultivarea ştiinţei. Înclinarea teologilor creştini spre speculaţiuni abstracte. Păreri exagerate asupra obscurantismului din evul mediu *(158)*. 3. — Neajunsurile ştiinţei antice. Amestecul elementelor sufleteşti şi elementelor materiale. Sprijinul ce-l dedea acest amestec antropomorfismului. Lipsa unei noţiuni clare despre fenomenul mişcării. Lipsa unui public deprins cu abstracţiunea ştiinţifică *(161)*. 4. — Resfrîngerea transformării morale produsă de creştinism asupra ştiinţei. Antropomorfismul creştin faţă de cel antic. Deosebirea sufletului de materie înlesneşte specializarea pe terenul ştiin-

ței *(165)*. 5. — Noțiunea cauzalității dinamice elaborată prin analogie după concepțiunea pregătirii sufletului pentru viața viitoare. Înțelegerea dezvoltării istorice. Puterea divină și legile mecanice ale universului. Legile mecanice și Dumnezeu, după Descartes. Atributele divinității concepute ca legi firești ale naturii *(167)*. 6. — Cultivarea judecății abstracte prin speculațiunile teologilor creștini. Rezumat *(169)*.

CAPITOLUL IV

1. — Publicul cel mare presupune o adversitate naturală între religiune și știință. Sufletul și corpul religiunei, după F. Buisson. Religiunea considerată ca un nume colectiv pentru artă, morală și știință *(172)*. 2. — Constatare istorică. Rolul atributelor divinității în formarea postulatelor științei moderne. Matematica și metodele experimentale. Matematica considerată, către sfîrșitul evului mediu, ca o știință divină. Părerea lui Galileo Galilei *(173)*. 3. — Impersonalitatea științei, după filosofia materialistă. Știința considerată ca oglinda fidelă a unei realități obiective. Erorile filosofiei materialiste. Legile mecanice nu sunt legi fundamentale. Știința nu oglindește fidel realitatea obiectivă. Filosofia kantiană. Teoria „lucrului în sine“ *(177)*. 4. — Panpsihologismul dedus greșit din filosofia lui Kant. Idealismul magic al poeților romantici *(185)*. 5. — Continuatorii filosofiei kantiene. Metoda criticistă și metoda genetică. E. Mach, H. Poincaré, Félix Le Dantec *(186)*. 6. — Caracterul științei moderne. Ajutorul ce-l dă știința pentru afirmarea personalității. Pretinsul ei faliment. Rezumat *(189)*.

Partea II-a

LEGEA CONSERVĂRII UNITĂȚII SUFLETEȘTI

CAPITOLUL I

1. — Acordul între teoriile filosofiei materialiste și filosofia lui Thomas din Aquino *(192)*. 2. — Caracterizarea sistemelor metafizice. Tendința de a considera știința ca independentă de condițiunile de dezvoltare ale personalității omenești. Postularea unei realități absolute și, pe baza acesteia, a unei cunoștințe absolute *(195)*. 3. — Tendința fiecărei culturi de a se statornici de veci în contra intereselor actuale ale individului. Prestigiul legilor și al instituțiunilor. Individul ca purtător anonim al culturii. Tendința spre exteriorizare a sufletului omenesc *(196)*. 4. — Legea conservațiunii energiei din lumea fizică. Caracterul acestei legi. Măsura în care această lege este experimentală. Postularea sistemelor mecanice complect izolate. Explicarea mecanică a fenomenelor, după É. Picard. Analogia legei conservațiunei energiei în lumea sufletească. Unitatea fenomenelor sufletești. Ipotezele vechii psihologii. Sufletul conceput ca entitate reală, iar nu ca unitate formală. Teoriile psihologiei contimporane. Psihologia „fără suflet“. Noțiunea unităților sufletești analoagă noțiunii sistemelor complect izolate din mecanică (199). 5. — Legea psihofizică. Interpretarea acestei legi dată de W. Wundt. Generalizarea legii psihofizice. Legea conservațiunii unității sufletești *(206)*. 6. — Legea corelațiunei funcțiunilor din lumea organică. Constatările lui Ch. Darwin. Filosofia lui H. Taine *(208)*.

CAPITOLUL II

1. — Aplicarea legei dependențelor mutuale la explicarea raportului dintre știință și creștinism *(210)*. 2. — Înclinarea intimă a sistemelor metafizice. Credința într-o lume obiectivă necondiționată de conștiința omenească. Contradicția între

sistemele filosofice explicată prin legea unităţii de conştiinţă. Metoda dialectică a lui Hegel *(211)*. 3. — Analiza actului de judecată. Elementul intuiţional şi conştiinţa activităţii proprii. Deosebirea între percepţia pasivă şi judecată din punct de vedere logic şi psihologic. Convingerea logică *(213)*. 4. — Tendinţele înnăscute ale conştiinţei, care determină actul convingerii. Criteriul metafizic şi criteriul relativist. Condiţionarea reciprocă a acestora. Progresul ştiinţei ca rezultat al luptei între tendinţa metafizică şi tendinţa relativistă *(216)*. 5. — Explicarea cauzală dată de psihologie, în deosebire de cea logică şi istorică. Rolul activităţii aperceptive în actul judecăţii. Sentimentul ca element determinant în producerea convingerii. Sentimentul explică lupta între criteriile opuse ale adevărului *(218)* 6. — Aplicaţiuni. Concluzie *(220)*.

Partea III-a

PERSOANĂ ŞI MEDIU

CAPITOLUL I

1. — Privire generală asupra afirmării personalităţii în decursul timpului. Afirmarea personalităţii prin transformarea raporturilor juridice. Afirmarea personalităţii prin aplicaţiunile practice ale ştiinţei. Munca este libertate *(223)*. 2. — Legătura intimă între viaţa mintală şi viaţa materială, după H. Höffding. Munca materială contribuie la dezvoltarea personalităţii. Noua îndrumare pe care o capătă activitatea omenească pe baza legii de conservaţiune a energiei *(226)*. 3. — Optimismul ştiinţific nu se acreditează pentru întreaga activitate a omului. Omul nu are putere de a interveni şi dirija fenomenele sufleteşti. Pesimismul filosofilor şi moraliştilor în ceea ce priveşte educaţiunea voinţei. Reflexiunile lui R. Eucken *(228)*. 4. — Dualismul între lumea externă şi lumea internă. Soluţia lui John Stuart Mill. Etologia ca ştiinţă *(231)*. 5. — Greutăţile pe care le întîmpină ştiinţa etologiei. Greutăţile de fapt. Complexitatea fenomenelor sufleteşti. Factorul eredităţii. Ocolirea dificultăţilor de către John Stuart Mill *(232)*. 6. — Formularea problemei cum urmează să fie pusă. Factorul eredităţii, caracteristic fenomenelor sufleteşti *(234)*.

CAPITOLUL II

1. — În studiul fenomenelor mecanice nu se ţine seamă de ereditate. Noţiunea puterii în ştiinţele naturale. Noţiunea energiei. Puterea sufletească. Energia sufletească. Puterea moralei, ştiinţei, culturei etc. *(236)*. 2. — Teoria indeterminismului ereditar. Faptele cari contrazic această teorie. Determinismul în manifestările caracterului. Factorul eredităţii în formarea imaginilor şi a reprezintărilor. Operaţiunile logice explicate prin influenţa eredităţii. Expresiunea emoţiunilor *(237)*. 3. — Eroarea acreditată pe baza imaginei grafice a arcului reflex. Adevărata natură a actelor sufleteşti. Deosebirea între lumea externă şi lumea internă. Imaginea grafică a arcului reflex falşifică cunoştinţa adevăratei realităţi sufleteşti *(239)*. 4. — Problema elementelor esenţiale şi secundare. Criteriul simplicităţii. Elementele asociate sunt elemente secundare. Funcţiunile superioare sufleteşti considerate ca stări sufleteşti accidentale *(241)*. 5. — Lipsa de valoare a criteriului simplicităţii. Pe baza lui nu se poate stabili teoria indeterminismului psihologic. Teoria sufletului epifenomen. Sufletul ca o reflectare a realităţii externe *(243)*. 6. — Recapitulare *(245)*.

CAPITOLUL III

1. — Determinismul sufletesc a precedat istoricește determinismului fenomenelor externe. Primele înțelesuri ale noțiunii de lege. *Leges naturae* după Descartes, Newton și Leibniz *(246)*. 2. — Adevărurile științei moderne au fost practicate înainte de ce ele să fi fost recunoscute ca formînd o știință. Prima activitate industrială a omului a fost dirijată de determinismul social. Cunoștința determinismului în natură pregătită prin dogmele creștinismului *(247)*. 3. — Teoria contrară, după care progresele științei și ale tehnicei producțiunii ar fi determinat evoluțiunea culturei. Definițiunea mediului. Deosebirea între conținutul intuițional al conștiinței și definiția științifică a mediului. Origina sentimentului de libertate *(248)*. 4. — Cerințele sufletești cari determinară succesul științei moderne. Definiția personalității și a caracterului. Tendința omului modern la dezvoltarea personalității, spre deosebire de omul antic. Voința spre formarea personalității este baza convingerei în determinismul naturei externe. Restrîngerea înțelesului de știință la ceea ce este mai util individului. Prevederea. Analogia cu filosofia stoică *(250)*. 5. — Prevederea nu este o condițiune esențială pentru știință. Prevederea adaogă numai la utilitatea practică *(254)*. 6. — Formularea problemei care privește rolul științei sufletului în cultură. Legile cauzale pntru explicarea faptelor trecute *(256)*.

CAPITOLUL IV

1. — Ipoteza unei științe care ar putea să prezică mersul fenomenelor sufletești. Utilitatea acestei științe din punct de vedere individual. Condițiunea imposibilă de realizat pentru constituirea unei asemenea științe. Fenomenele sufletești nu pot fi prezise *(258)*. 2. — Criteriul după care se judecă utilitatea unei științe. Scopul pe care va fi să-l realizeze prevederea, în succesiunea fenomenelor sufletești, n-ar fi avantagios individului. Alternativa în care se găsesc acei ce cred în posibilitatea prevederei astronomice în domeniul sufletului *(260)*. 3. — Conștiința individuală față de mediul naturei externe și față de mediul sufletesc *(261)*. 4. — Raportul între persoană și mediu. Mediul sufletesc și mediul cosmic. Adaptarea mediului sufletesc al omenirei la mediul cosmic nu se petrece în aceleași condițiuni ca adaptarea lumei animale și vegetale la mediul cosmic *(262)*. 5. — Procesul de integrațiune al energiei cosmice, după H. Spencer, și procesul evoluțiunei culturei omenești. Diferența între aceste două procese. Independența culturei popoarelor de mediul cosmic. Raportul individului cu mediul sufletesc *(264)*. 6. — Multiplicitatea unităților sufletești. Lupta între unități. Constrîngerile exercitate de unitățile de cultură asupra individului. Puterea sufletească și puterea fizică *(267)*.

Partea IV-a

MECANISMUL ACTULUI VOLUNTAR, CARACTERUL

CAPITOLUL I

1. — Încrederea omului în puterea caracterului. Divergențele teoretice. Este problema caracterului o problemă a metafizicei ? *(272)*. 2. — Studiul caracterului din punct de vedere științific. Foloasele unui asemenea studiu *(274)*. 3. — Diferitele definițiuni date caracterului. Divergențele între psihologi *(276)*. 4. — Natura deo-

sebită a noțiunilor care intră în definițiunea caracterului *(278)*. 5. — Afirmațiuni *a priori* și afirmațiuni făcute pe baza cercetărilor. Principiul echivalenței cantitative *(279)*. 6. — Rezultatele ce ni le dă principiul echivalenței cantitative, luat ca criteriu pentru alegerea între diferitele afirmațiuni care se fac asupra caracterului *(281)*.

CAPITOLUL II

1. — Importanța metodelor exprimentale pentru studiul caracterului. Știința caracterului nu întîmpină dificultăți principiale. Dificultățile de fapt. Ipoteza libertății. Ipotezele nu ne ajută să rezolvim problema *(282)*. 2. — Actul de voință studiat din punctul de vedere comparativ. Observațiunile asupra animalelor. Formarea voinței la animal. Generalizarea teoretică a lui E. Hering *(285)*. 3. — Argumente în sprijinul libertății de voință a omului. Deosebirile între om și animal *(288)*. 4. — Răspuns la aceste argumente. Mecanismul actului voluntar ; elementele sale. Importanța imaginilor de mișcare și constituția lor psihologică *(289)*. 5. — Analogia dintre activitatea industrială și activitatea voluntară. Energia la dispoziție și energia utilizabilă *(293)*. 6. — Mecanismul actului voluntar la animal și la om *(295)*.

CAPITOLUL III

1. — Noțiunea de putere în știința exactă. Energie și putere *(296)*. 2. — Formarea limbagiului la copil. Rolul imaginilor de articulațiune *(298)*. 3. — Perfecționarea limbagiului. Deosebirea între om și animal. Deosebirea între limbagiul omului sălbatec și al omului cult. Puterea limbagiului *(299)*. 4. — Mecanismul actelor sufletești în genere. Formarea imaginilor vizuale, auditive, gustative etc. *(301)*. 5. — Imagina personalității în actele voluntare complicate. Adevărata natură a acestei imagini. „Conștiința de sine“ din vechea psihologie *(302)*. 6. — Diferențele de caracter la oameni. Omul fără caracter. Falsitatea zicătoarei : tu poți cînd voiești. Omul de caracter. În ce consistă caracterul. Clasificarea caracterelor după interesele practice ale vieții. Experiența din care putem cunoaște caracterul copiilor și al oamenilor maturi *(304)*.

CAPITOLUL IV

1. — Greutățile ce întîmpină explicarea caracterului prin imaginile de mișcare. Nesocotirea aspirațiunilor și a idealului *(308)*. 2. — Idealul din punct de vedere psihologic. Idealul și cunoștința științifică. Asemănările și diferențele între aceste două. Amestecul idealului în explicarea caracterului. Deziderarele unității, armoniei, libertății, tăriei caracterului. Știința nouă și deziderarele idealului *(310)*. 3. — Influența culturii vechi în formarea idealului. Omul de caracter și idealul filosofilor vechi. Idealul timpului nou *(314)*. 4. — Știința nouă în acord cu idealul timpului nostru. Importanța elementelor de mișcare din punctul de vedere al idealului nou *(316)*. 5. — Travestirea imaginei kinestetice în conștiința omului incult și a omului cult. Imagina iluziune și imagina reală a caracterului. Contradicțiunile în viața practică. Cunoașterea caracterului la persoanele străine. Cunoașterea de sine. Educațiunea caracterului. Metodele obișnuite. Noua atitudine pedagogică pentru educațiunea caracterului. Copilul ca ființă activă. Prin lucru să ajungă a ști lucra. Principiile după care se poate influența educațiunea caracterului. Metoda experimentală *(317)*. 6. — Puterea sufletească a caracterului. Concluziuni. Privire retrospectivă *(324)*.

Partea V-a

PUTERILE SOCIALE. CULTURA

CAPITOLUL I

1. — Caracterizarea culturii române din punctul de vedere al psihologiei comparate. Postulatul psihologiei comparate *(328)*. 2. — Puterile sociale. Importanța finalității pentru înțelegerea puterilor sociale. În ce consistă cultura *(331)*. 3. — Gîndirea mitologică la popoarele primitive *(334)*. 4. — Greutățile pe cari le întîmpină definirea puterilor sociale pe baza cunoștinței determinismului fenomenologic. Analogie între energia fizică și energia socială. Ce numim energie fizică și energie industrială. Exemple. Ordinea fenomenelor *(335)*. 5. — Discuțiune asupra substanței sufletești. Inutilitatea ipotezei despre o substanță sufletească. În ce stă realitatea sufletului după psihologii contimporani. Cum concepem puterea sufletească în viața individului *(338)*. 6. — Cum concepem puterile sociale din punct de vedere științific *(340)*.

CAPITOLUL II

1. — Direcțiunea fenomenelor sociale. La ce scop răspunde existența culturii. Adaptarea la mediu. Discuțiune. Adevărata dependență dintre viața sufletească și mediul cosmic *(344)*. 2. — Mijloacele prin cari viața socială își asigură stabilitatea și continuitatea. Variațiunile individuale și selecțiunea naturală. Teoria „mutațiunii“ *(346)*. 3. — Rolul oamenilor excepționali în evoluțiunea socială. Obiecțiunile. Confuzia ce se face în înțelegerea rolului pe care îl au oamenii excepționali și selecțiunea în evoluția socială. Indivizii bine înzestrați din punctul de vedere al adaptării la mediul cosmic și din punctul de vedere al adaptării la mediul social *(347)*. 4. — Ce se înțelege prin om mare? Credința în misiunea oamenilor mari. Rolul oamenilor mari înlăuntrul actualității sociale *(349)*. 5. — Excurs asupra oamenilor cari trec drept oameni mari la noi românii *(351)*. 6. — Oamenii mari de idei și oamenii mari de caracter. Influența producțiunii economice asupra culturii. Excurs asupra culturii române *(353)*.

CAPITOLUL III

1. — Răspuns la problema formulată în *Introducere*. Critica teoriei darwiniste, care face abstracțiune de unitatea vieții sociale *(358)*. 2. — Soarta diferită a inovațiunei și a persoanei inovatorului. Societății îi este indiferentă persoana inovatorului *(360)*. 3. — Deosebirea dintre om și operă pentru a înțelege rezultatele selecțiunei în societate. Punctul de vedere al moralei individuale și al moralei sociale *(361)*. 4. — Exemplificări pentru deosebirea dintre selecțiunea socială și cea naturală. Conexiunea dintre inovațiune și interesele existente dintr-o societate. Adevărata putere a ideii mari și a faptei exemplare. Selecțiunea socială și nedreptățile ei. Explicarea. Organizațiunea societății nu face pe nimeni fericit *(363)*. 5. — Rezultatele selecțiunei în viața socială. Dorința de a ști ce este nou. Mișcările sociale. Motivațiunea mișcărilor sociale. Selecțiunea ca putere de conservare *(368)*. 6. — Extrema mizerie contrară orișicărei culturi *(371)*.

CAPITOLUL IV

1. — Axioma evoluției sociale, după Vico. Evoluția justiției. Evoluția proprietății. Progresul științei. Opinia publică *(372)*. 2. — Înlănțuirea cauzală la puterile sufletești. Principiul rezultantelor creatoare sau a heterogoniei scopurilor, după W. Wundt. Critica principiilor lui Wundt. Ajutorul ce-l dă explicărei faptul selec-

țiunii sociale *(374)*. 3. — Cauzalitatea fenomenelor din natură și cauzalitatea psihică. Ce ar rezulta din cunoașterea legilor acesteia din urmă *(377)*. 4. — Arta educațiunei și neajunsurile ei actuale. Cum poate fi îndrumată pe viitor *(379)*. 5. — Arta guvernării. Școala conservatoare. Școala revoluționară. Școala științifică *(380)*. 6. — Patriotismul. Înțelegerea lui din legea cauzalității psihice *(383)*.

ELEMENTE DE METAFIZICĂ PE BAZA FILOSOFIEI KANTIANE

Prefață la ediția I-a (1912) — (389).
Prefață la noua ediție, definitivă (din 1928) — (391).

INTRODUCERE *(393)*.

1. — Definiția metafizicei. Științele speciale și metafizica *(393)*. 2. — Importanța și utilitatea metafizicei *(394)*. 3. — Diferența dintre metafizică, artă și religie *(397)*. 4. — Metafizica și cultura *(399)*.

Partea I

CONȘTIINȚA-OGLINDĂ. CRITICA REALISMULUI NAIV

CAPITOLUL I

În fața universului (403)

1. — O veche iluzie *(403)*. 2. — Contrastul dintre cer și pămînt în vechea mitologie *(403)*. 3. — Existența. Nimicirea prin separarea elementelor *(404)*. 4. — Platon și creștinismul *(405)*. 5. — Știința modernă. Mecanismul universal *(406)*. 6. — Fenomene cari nu se pot explica prin mecanică *(408)*. 7. — Fenomenele sufletești *(408)*. 8. — Omul-vierme *(410)*.

CAPITOLUL II

Oglinda conștiinței (412)

1. — Asemănarea înșelătoare dintre oglindă și conștiință *(412)*. 2. — Rătăcirile simțurilor. Sofiștii *(413)*. 3. — Rațiunea în opoziție cu simțurile. Materialiștii și idealiștii *(414)*. 4. — Im. Kant. Apriorismul din conștiință *(417)*. 5. — Romanticii *(419)*. 6. — Hegel. Schimbarea punctului de vedere kantian *(420)*. 7. — Influența hegelismului asupra scriitorilor contimporani. Înapoi la Kant! *(421)*.

CAPITOLUL III

Valoarea științeі (424)

1. — Exagerațiunile materialismului *(424)*. 2. — Relativitatea științei *(425)*. 3. — Ideea de materie și de cauzalitate *(427)*. 4. — Vechea știință nu se putea apăra de critica scepticismului *(428)*. 5. — Înțelegerea mai completă a conștiinței duce la concluzia că știința are o valoare relativă *(429)*. 6. — Pînă unde merge relativitatea științei *(432)*.

Partea II

CONȘTIINȚA TRANSCENDENTALĂ. CRITICA FILOSOFIEI KANTIANE

CAPITOLUL I

Kant și continuatorii săi (434)

1. — Exagerațiuni încurajate de filosofia lui Kant *(434)*. 2. — Insuficiența filosofiei lui Kant *(436)*. 3. — Afirmațiuni nelămurite și discordante în teoria fun-

damentală a apercepţiunii *(437)*. 4. — Conştiinţa în genere şi conştiinţa individuală *(442)*. 5. — Pragmatismul şi raţionalismul intransigent *(445)*. 6. — Biologismul. Johannes Müller. Richard Avenarius. Ernst Mach *(446)*. 7. — Biologismul metafizic. Arthur Schopenhauer. Friedrich Nietzsche. Henri Bergson *(447)*. 8. — Romantismul. Hegel *(451)*. 9. — Teoria sociologică. Émile Durkheim *(453)*.

CAPITOLUL II

Spre o mai bună înţelegere a filosofiei kantiane (455)

1. — Înrudirea problemei kantiane cu toate marile probleme filosofice *(455)*. 2. — Insuficienţa încercărilor făcute de a completa pe Kant *(457)*. 3. — Eroarea de psihologie din filosofia lui Hume *(458)*. 4. — O nouă formulare pentru scepticismul lui Hume *(461)*. 5. — Determinismul psihologic legat de determinismul cosmic. Înlăturarea opoziţiei dintre funcţiunile sensibilităţii şi funcţiunile inteligenţei *(461)*. 6. — Condiţionarea tuturor fenomenelor universului se face prin înlănţuirea lor, şi nu prin o emanaţiune materială *(463)*. 7. — Cum trebuie înţeleasă importanţa pe care o are pentru filosofie perspectiva kantiană *(465)*.

Partea III

CONŞTIINŢA REALĂ. PERSONALISMUL ENERGETIC

CAPITOLUL I

Problema eternă (468)

1. — Problema eternă. Soluţiunea contrară metafizicei *(468)*. 2. — Antropomorfismul naiv şi buddhismul *(470)*. 3. — Metafizica raţionalistă *(473)*. 4. — Identitatea între unitatea din conştiinţa omenească şi unitatea din univers. *(474)*. 5. — Soluţiunea identităţii este superioară paralelismului psihofizic, fiind în conformitate cu faptele experienţei *(477)*. 6. — Forma sub care apare lui Kant soluţiunea identităţii. Neajunsurile acestei forme *(480)*. 7. — Direcţiunea în care trebuie căutată completarea filosofiei lui Kant *(482)*.

CAPITOLUL II

Monismul (483)

1. — Legătura dintre conştient şi inconştient *(483)*. 2. — Depedenţa dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei din univers *(487)*. 3. — Teoriile asupra văzului anticipă teoriile asupra conştiinţei *(488)*. 4. — Identitatea dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei explicată prin ipoteza idealistă, prin ipoteza energetică *(493)*. 5. — Identitatea dintre conştiinţă şi energie fizică în sistemele filosofiei moniste *(495)*. 6. — Evoluţia realităţii într-o experienţă ideală şi într-o experienţă ştiinţifică obişnuită *(498)*. 7. — Cele două aspecte ale fenomenelor *(500)*. 8. — Corpul *Alfa*. Dumnezeu *(502)*. 9. — Personalism energetic *(505)*.

CAPITOLUL III

Vocaţia (511)

1. — Personalismul energetic şi supraomul lui Fr. Nietzsche *(511)*. 2. — Legea exerciţiului. Atenţia *(513)*. 3. — Deosebirea dintre conştiinţa animalelor şi conştiinţa omenească. Rolul conştiinţei în organism *(516)*. 4. — Idealul *(519)*. 5. — Optimismul *(520)*. 6. — Vocaţia *(521)*.

PERSONALISMUL ENERGETIC

Prefaţă (525).

Partea I

CAPITOLUL I

Metoda în studiul personalităţii (533)

Introducere (533). 1. — Imposibilitatea studierii vieţii prin metodele de laborator *(534).* 2. — Reacţiunea contra acestor metode *(536).* 3. — Generalizări pripite în domeniul filosofiei *(537).* 4. — Metoda dialectică şi insuficienţa ei *(537).* 5. — Finalismul în ştiinţele biologice şi istorice *(538).* 6. — Metoda dialectică la baza filosofiei lui Hegel *(539).* 7. — Insuficienţa metodei dialectice în studiul personalităţii *(540).* 8. — Personalismul ca ştiinţă obiectivă a personalităţii *(540).* 9. — Introspecţia, experimentul şi observaţia *(542).* 10. — Metoda inductivă şi introspecţia *(543).* 11. — Intuiţia şi ipoteza *(545).* 12. — Metodele obiective ale şt[iinţelor] biologice şi psihosociale valabile pentru studiul personalităţii *(546).* 13. — Recapitulare *(547).*

CAPITOLUL II

Geneza personalităţii (549)

1. — Raportul dintre individ şi omenire. Realitatea omenirei *(549).* 2. — Personalitatea, o statornicire de aptitudini în vederea muncii. Eul *(550).* 3. — Transformările eului din emoţie în intuiţie despre sine *(552).* 4. — Eul şi conştiinţa *(556).* 5. — Eul şi personalitatea *(557).* 6. — Continuitatea şi identitatea eului *(559).* 7. — Tip şi personalitate *(560).*

CAPITOLUL III

Eul şi personalitatea (561)

1. — Cristalizarea în iubire, după Stendhal *(561).* 2. — Raportul de succesiune între eu şi personalitate. Confuziunea eului simţire cu eul reflexiune *(562).* 3. — Confuziunea eului fapt psihologic cu entitatea metafizică a eului *(563).* 4. — Discuţia asupra unei *haecceitas* a eului. Deosebirea dintre eul psihologic, eul moral şi eul social. Punctul de vedere psihologic şi punctul de vedere sociologic *(564).* 5. — Eul ca intuiţie emotivă *(568).* 6. — Eul şi evoluţia sistemului nervos *(568).* 7. — Eul este fermentul, nu şi tiparul personalităţii *(570).*

CAPITOLUL IV

Persoana şi natura (574)

1. — Definiţia personalităţii în opoziţie cu individualitatea *(574).* 2. — Cercetarea constituţiei psihofizică a personalităţii. Ce impiedica pînă acum această cercetare *(575).* 3. — Personalitatea întregeşte mersul naturii. Ea este o formă a energiei universale *(577).* 4. — Personalitatea poporului şi personalitatea individului *(578).* 5. — Personalitatea individului este realizarea aptitudinilor profesionale *(580).* 6. — Personalitatea este o condensare de vechi deprinderi, începute cu mii de ani înainte, dar accelerate. Eul este fermentul accelerator pentru formarea personalităţii *(581).*

Partea II

CAPITOLUL I

Cultura europeană (585)

1. — Misticismul oriental și cultura europeană *(585)*. 2. — Unde încetează vraja misticismului *(587)*. 3. — Raportul între cultura europeană și culturile naționale *(588)*. 4. — „Homo faber“ urmează lui „homo divinans“ *(589)*. 5. — Fazele culturii europene. Discordanța de la baza culturii europene *(590)*. 6. — Cultura viitoare a Europei va fi cultura elitei profesionale *(592)*.

CAPITOLUL II

Sufletul mistic (593)

1. — Caracterizarea generală a sufletului mistic *(593)*. 2. — Emoția euforică a eului primitiv *(595)*. 3. — Exorcismul. Inochentismul din Basarabia *(597)*. 4. — Optimismul omului primitiv *(598)*. 5. — Comercializarea misticismului în zilele noastre *(600)*. 6. — Fondul și tehnica misticismului *(601)*.

CAPITOLUL III

Excurs în filosofia contimporană (603)

1. — Perspectiva personalismului în filosofia contimporană *(604)*. 2. — Personalitatea în filosofia lui Kant. Unitatea aperceptivă a conștiinței *(604)*. 3. — Autonomia voinței *(607)*. 4. — Kant și revoluția franceză din 1789 *(608)*. 5. — Inconvenientele filosofiei kantiene *(608)*. 6. — Personalismul anarhic și romantic la continuatorii lui Kant *(610)*. 7. — Dialectica lui Hegel *(612)*. 8. — Marele succes al dialecticei hegeliene în științele politico-sociale. K. Marx *(613)*. 9. — Personalismul radical a lui Fr. Nietzsche. Dorința de întrecere ; voința spre putere *(615)*. 10. — Supraomul *(617)*.

CAPITOLUL IV

Personalism anarhic și personalism energetic (620)

1. — Rezumat despre formarea personalității *(620)*. 2. — Personalismul anarhic la popoarele slabe *(621)*. 3. — Psihologia satelor românești. Eterna lor imobilitate (623). 4. — Personalismul energetic *(625)*. 5. — Criza culturii europene, după O. Spengler și von Keyserling (626). 6. — Anarhia naționalismului și anarhia școalei în Europa actuală *(627)*. 7. — O nouă îndrumare în cultura europeană. Naționalismul și școala de mîine *(629)*.

CAPITOLUL V

Filosofia personalismului energetic (631)

1. — Problema realității în filosofie. Raționalismul elin. Plotin și creștinismul. Raționalismul modern *(631)*. 2. — Materialismul. Soluția kantiană *(634)*. 3. — Idealismul magic. Idealismul hegelian și socialismul *(636)*. 4. — Pragmatismul *(636)*. 5. — Personalismul energetic. Ipoteza generală *(638)*. 6. — Deosebirea dintre personalismul energetic și energetismul lui W. Ostwald *(640)*. 7. — Teoria filosofică a personalității omenești după personalismul energetic *(641)*. 8. — Diferențierile muncii și personalitatea. Popoarele autohtone. Profesiile (642). 9. — Educația personalității. Persoană și erou *(646)*.

VOCAȚIA, FACTOR HOTĂRÎTOR ÎN CULTURA POPOARELOR

Prefață (651).

INTRODUCERE *(655).*

1. — Rezerva oamenilor de știință față de vocație. Înțelesul vocației în limbajul popular *(655).* 2. — Motivele pentru care omul de știință a evitat studiul vocației *(656).* 3. — Vocația față de mașinismul contimporan *(657).* 4. — Evoluția organizației muncii și èra mașinismului. Profesionismul și vocația *(660).* 5. — Funcțiuni de oportunitate individuală și funcțiuni de interes colectiv în viața socială. Vocația aparține acestora din urmă *(662).*

CAPITOLUL I

Vocația și munca profesională (667)

1. — Profesionistul muncește după interes și în mod forțat. Omul de vocație, dezinteresat și instinctiv *(667).* 2. — Originalitatea în vocație *(668).* 3. — Sentimentul de răspundere față de viitorime *(668).* 4. — Rolul instinctului în anumite cazuri de vocație *(669).* 5. — Problema cultivării vocației *(670).* 6. — Selecționarea oamenilor de vocație *(671).* 7. — Nimbul unei profesiuni *(672).* 8. — Școala de pregătire a oamenilor de vocație *(674).*

CAPITOLUL II

Norocul și vocația (675)

1. — Caracterele credinței în noroc. Deosebirea dintre noroc și simpla coincidență de împrejurări favorabile *(676).* 2. — Tendința spre obiectivitate și tendința spre subiectivitate în înțelegerea norocului *(676).* 3. — Înțelegerea norocului la țăranul român *(677).* 4. — Filosofia norocului. Ignoranță și misticism *(678).* 5. — Vocația și norocul *(680).* 6. — Înțelegerea timpului în cultura antică și în filosofia modernă *(680).* 7. — Vocația și realitatea timpului. Predestinația *(683).*

CAPITOLUL III

Creație și vocație (685)

1. — Înțelesul cuvîntului creație în filosofia lui Kant. Abuzul în întrebuințarea acestui cuvînt *(685).* 2. — Afirmația „spiritul creează“ este un semiadevăr primejdios *(687).* 3. — Creația spiritului este o simplă realizare a vocației *(687).* 4. — Spiritul creator întregește natura *(689).* 5. — Viața culturală și determinarea producției de opere culturale *(689).* 6. — Falsa teorie a antagonismului dintre cultură și civilizație *(691).* 7. — Rolul invenției și al tradiției în producerea operilor de cultură *(691).* 8. — Civilizația precede culturei *(693).* 9. — Concluzie *(695).*

CAPITOLUL IV

Vocația religioasă (695)

1. — Vocația religioasă în comparație cu celelalte feluri de vocație *(696).* 2. — Raporturile de valoare și faptul religios *(696).* 3. — Legătura faptului religios cu conștiința socială. Rolul tradiției în viața religiei *(697).* 4. — Caracterele vocației religioase *(698).* 5. — Popoarele sterile în vocații religioase *(699).*

CAPITOLUL V

Teoria vocației (699)

1. — Vocația este realizarea idealului oricărei filosofii personaliste *(700)*. 2. — Experiența ca bază la studiul vocației *(702)*. 3. — Caracteristica vocației *(703)*. 4. — Confuzia între eul intuiție subiectivă și eul egoist *(705)*. 5. — Teoria vocației. Vocația corespunde mutației biologice *(706)*.

CAPITOLUL VI

Pedagogia vocației (709)

1. — Pedagogia socială și pedagogia individuală a vocației. Energia de popor *(709)*. 2. — Schimbarea de mediu și vocația *(711)*. 3. — Se pot cultiva vocațiile? *(713)*. 4. — Copilăria *(714)*. 5. — Pubertatea *(716)*. 6. — Criteriu sociologic pentru cunoașterea vocației *(718)*. 7. — Resortul intim care susține productivitatea la omul de vocație. Știința educației și vocația *(720)*.

CAPITOLUL VII

Omul reprezentativ și omul de vocație. Mesianismul (723)

1. — Omul reprezentativ și omul popular *(723)*. 2. — Imaginea și idealul *(726)*. 3. — Oamenii mari politici și oamenii de vocație *(727)*. 4. — Mesianismul popoarelor *(728)*. 5. — Relația strînsă între mesianism și vocație *(731)*.

CAPITOLUL VIII

Vocația românilor (732)

1. — Prin ce fel de manifestări își trădează un popor vocația *(732)*. 2. — Îndrumarea greșită în studiul vocației românilor *(733)*. 3. — Caracterizarea culturii românești din trecut *(734)*. 4. — Realitatea românească opusă europenizării? *(735)*. 5. — Punerea în valoare a vocațiilor individuale constituie adevărata europenizare a românilor *(737)*.

STUDII ȘI ARTICOLE

Idealurile sociale și arta *(743)*

Jubileul lui I. L. Caragiale *(754)*

Literatura din ziare. Meditațiuni cu ocaziunea votării bugetelor pe anul 1901—1902 *(756)*

Asupra mișcării poporaniste la noi *(760)*

Universitatea și politica. Desrobirea spiritului universității de sub politicianism. Organizarea unei conștiințe universitare capabilă de directive în politica culturală *(766)*

Propaganda culturală. Abnegația de sine, condiția primă în succesul propagandistului. — Propagandă și protecție. — Vechii noștri propagandiști și actualii propagandiști. — Vîntul bolnăvicios de grandomanie. Pe urmele boierului Dudescu. — Ce a văzut un american la noi. — Congresul presei latine, prilej de reclamă personală și de insultă la adresa culturei naționale *(770)*

Școala practică și democrația. Conferință ținută la Alba-Iulia în ziua de 29 august 1929, cu ocazia Congresului Asociației Învățătorilor din Ardeal *(774)*

Indice alfabetic de persoane nominalizate sau subînțelese în opere sau fragmente citate, de lucrări anonime și colective, de publicații periodice *(784)*

ACADEMIA
BIBLIOTECA